

Licença



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](#). Fonte:

<https://livros.unb.br/index.php/portal/catalog/book/689>. Acesso em: 15 jan. 2026.

Referência

NOGUEIRA, Mônica; PORTELA, Cristiane; SILVA, Ana Tereza Reis da; SAUER, Sérgio (org.). **Pensamento encarnado**: a luta e a produção intelectual de povos e comunidades tradicionais no Brasil. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2026. *E-book* (329 p.). (Pesquisa, Inovação & Ousadia). DOI: <https://doi.org/10.26512/>. Disponível em:
<https://livros.unb.br/index.php/portal/catalog/book/689>. Acesso em: 15 jan. 2026.



PENSAMENTO ENCARNADO

A luta e a produção intelectual
de povos e comunidades
tradicionais no Brasil

Mônica Nogueira
Cristiane Portela
Ana Tereza Reis da Silva
Sérgio Sauer



Pesquisa,
Inovação
& Ousadia



Universidade de Brasília

Reitora

Vice-Reitor

Rozana Reigota Naves

Márcio Muniz de Faria

EDITORA



UnB

Conselho editorial

Germana Henriques Pereira (Presidente)

Ana Flávia Magalhães Pinto

Andrey Rosenthal Schlee

César Lignelli

Fernando César Lima Leite

Gabriela Neves Delgado

Guilherme Sales Soares de Azevedo Melo

Liliane de Almeida Maia

Mônica Celeida Rabelo Nogueira

Roberto Brandão Cavalcanti

Sely Maria de Souza Costa

EDITORAS

UnB

Pensamento encarnado

A luta e a produção intelectual
de povos e comunidades
tradicionais no Brasil

Mônica Nogueira
Cristiane Portela
Ana Tereza Reis da Silva
Sérgio Sauer

(organizadores)



Pesquisa,
Inovação
& Ousadia

Equipe do projeto de extensão – Oficina de edição de obras digitais

Coordenação geral	Thiago Affonso Silva de Almeida
Consultor de produção editorial	Percio Savio Romualdo da Silva
Coordenação de revisão	Talita Guimaraes Sales Ribeiro
Coordenação de design	Cláudia Barbosa Dias
Revisão	Julia Oliveira Neves
Diagramação	Beatriz Parente Barreto de Abreu
Foto de capa	Jurábi Suiá Xandíary Karajá, do acervo de Lilian Brandt Calçavara. Autoria coletiva do grupo Ijadòkòma itxýtè

© 2024 Editora Universidade de Brasília

Direitos exclusivos para esta edição:

Editora Universidade de Brasília
Centro de Vivência, Bloco A - 2ª etapa, 1º andar
Campus Darcy Ribeiro, Asa Norte, Brasília/DF
CEP: 70910-900
Site: www.editora.unb.br
E-mail: contatoeditora@unb.br

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta publicação poderá ser armazenada ou reproduzida por qualquer meio sem a autorização por escrito da Editora.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade de Brasília – BCE/UnB)

P418 Pensamento encarnado [recurso eletrônico] : a luta e a produção intelectual de povos e comunidades tradicionais no Brasil / (organizadores) Mônica Nogueira ... [et al.]. – Brasília : Editora Universidade de Brasília, 2026.
329 p. – (Pesquisa, Inovação & Ousadia).

Inclui bibliografia.
Formato PDF.
ISBN 978-65-5846-230-9.

1. Quilombolas – Brasil. 2. Índigenas da América do Sul – Brasil. 3. Vida intelectual. I. Nogueira, Mônica (org.). II. Série.

CDU 316.334.52

Sumário

Apresentação 9

Mônica Nogueira
Cristiane Portela

Parte I - Vozes que se erguem e novas formas de fazer pesquisa

Quilombo dos Luízes confluindo identidades e travessias 17

Miriam Aprígio Pereira
Lilian Cristina Bernardo Gomes

“Tá linda como sempre, amg”: uma pesquisa-ação em audiovisual com as moças Karajá 37

Lilian Brandt Calçavara

Desapocadas: de palavra à categoria nativa e forma de ação política entre as mulheres do quilombo Puris, Minas Gerais 61

Sirlene Barbosa Corrêa
Cristiane Portela

Novas partidas e ponto de chegada: caminhos de encontro com a pesquisa colaborativa no quilombo de Conceição das Crioulas/PE 73

Maria Aparecida Mendes
Cristiane Portela

Parte II - Educação diferenciada e relações étnico-raciais

Educação para as relações étnico-raciais: a invisibilidade do estudante quilombola no estado do Pará 95

Daniele Conceição Sarmento de Sousa

Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos

Givânia Maria da Silva

Transmitindo saberes: educação e conhecimento tradicional sobre plantas medicinais na comunidade São José/GO 113

Rosilda Alves Coutinho

Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos

Língua, cultura e sustentabilidade: o caso dos Ndyuka em Diiatabiki, Suriname 129

Ficenca Raquel Eliza

Ana Suelly Arruda Câmara Cabral

Parte III - Sistemas agroalimentares tradicionais

Produtos indígenas do sistema agrícola tradicional do Rio Negro – Amazonas/Brasil: experiências de valorização de um patrimônio cultural 153

Ilma Fernandes Neri

Janaína Deane de Abreu Sá Diniz

Laure Emperaire

Soberania e segurança alimentar na perspectiva de jovens kalungas da comunidade Vão de Almas 171

Valdir Fernandes da Cunha

Janaína Deane de Abreu Sá Diniz

Parte IV - Territórios tradicionais e as tensões com o Estado

Posse e usufruto das terras indígenas no Brasil: do juspositivismo ao constitucionalismo fraternal 191

Carolina Augusta de Mendonça Rodrigues

A resistência à Convenção 169 no Congresso Nacional: racismo contra os povos indígenas 207

Solange Ferreira Alves

Mariana Wiecko Volkmer de Castilho

Sobre o (mal)encontro de Belo Monte com o Rio Xingu 229

Thais Santi Cardoso da Silva

Identidade e protagonismo de povos e comunidades tradicionais: uma delicada relação com o Estado Brasileiro 245

Kátia Cristina Favilla

Ana Tereza Reis da Silva

Os Gerais no tempo e no espaço: um estudo interdisciplinar dessa toponímia do Cerrado 265

Rodrigo Martins dos Santos

Mônica Nogueira

Parte V - Em memória

Yakuigady: cultura e sustentabilidade nas máscaras rituais do povo Kurâ-Bakairi 287

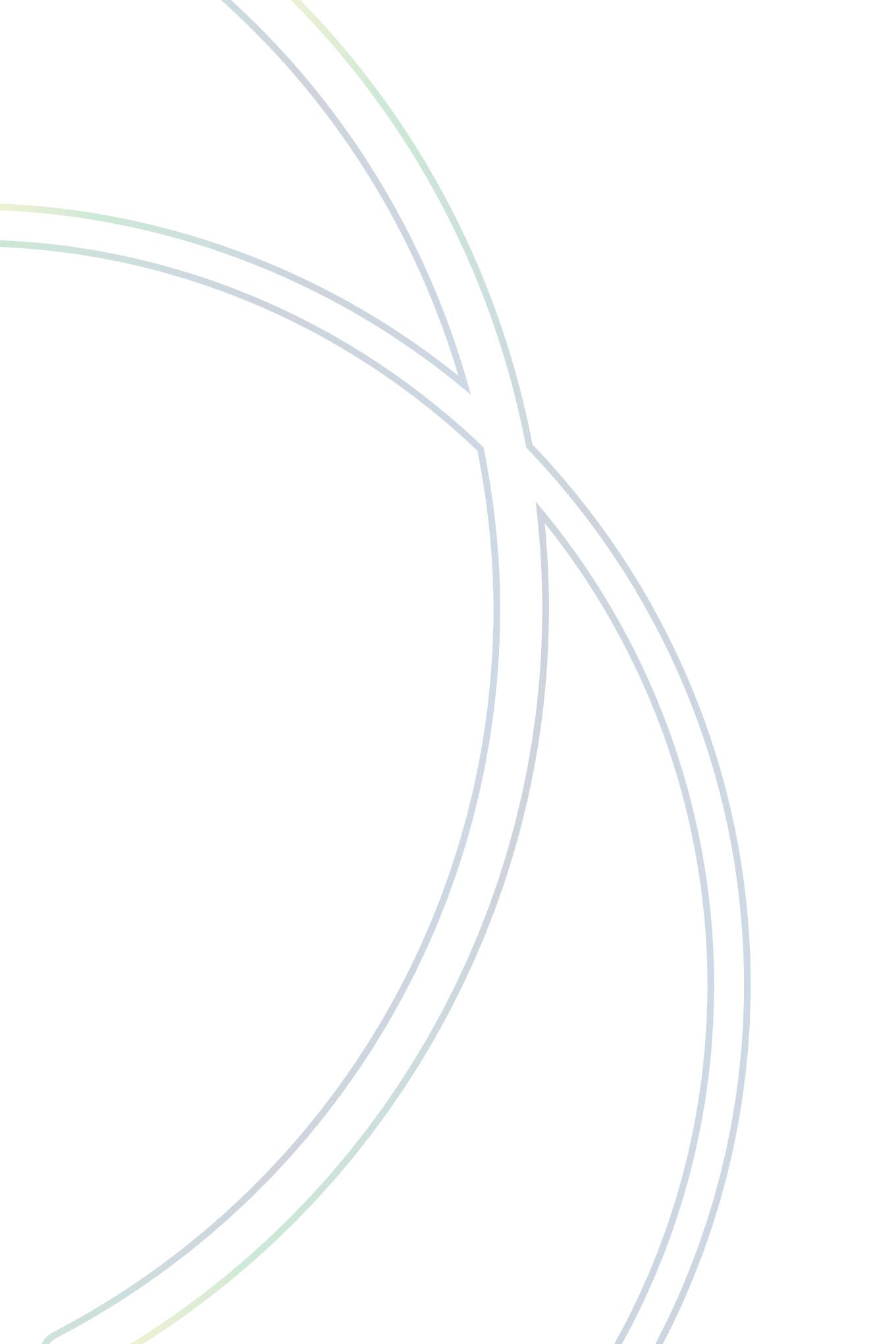
Vitor Aurape Peruare

Mônica Nogueira

Conclusão, mas não fim de conversa 319

Mônica Nogueira

Sobre os autores e organizadores 323



Apresentação

Mônica Nogueira
Cristiane Portela

Ao tratar do pensamento crítico como exercício que nos empodera, bell hooks nos convida a reconhecer em sua fotografia, ainda criança, “um retrato da intelectual quando garota”, a sua versão do clássico *O pensador*. Para ela, pensar é uma ação:

Para todas as pessoas que pretendem ser intelectuais, pensamentos são laboratórios aonde se vai para formular perguntas e encontrar respostas, o lugar onde se unem visões de teoria e prática. O cerne do pensamento crítico é o anseio por saber – por compreender o funcionamento da vida [...] (2020, p. 31).

Hooks nos ensina que, para esse pensar se tornar pensamento crítico, é necessário o estímulo à autonomia, o entusiasmo e a atitude colaborativa, o que favorece a consciência de nós mesmos como intelectuais e a autodeterminação do que é mais significativo para se conhecer em cada contexto. Vislumbrando a formação para o pensar crítico, acreditamos que a sala de aula, também nas universidades, deve ser orientada pelo propósito de constituir comunidades de aprendizagem. Entendemos que comunidades que partilham ideias com potencial de transgressão se constroem a partir de pensamentos críticos encarnados, e que se apresentam em sua inteireza como intelecto, mas também por sentimentos e corpos presentes. Mais uma vez, recorremos a bell hooks: “antes de palavras serem ditas em sala de aula, nós nos encontramos como corpos, lemos uns aos outros pelo olhar [...]. Ser acontece a partir do corpo” (2020, p. 231). É o esforço de acionar modos de conhecer que se assumem encarnados que orienta o Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais (Mespt), programa de pós-graduação intercultural da Universidade de Brasília. Produzidos a partir deste lugar na Universidade e do grupo de pesquisa associado ao programa, o Cauim, Grupo de Estudos e Práticas Dialógicas no Contexto de Povos e Territórios Tradicionais, os textos aqui apresentados são uma mostra dos sentidos assumidos por parte da produção intelectual de (e a partir) de povos e comunidades tradicionais.

Em um esforço de amplificar o diálogo intercultural, a primeira versão dos textos produzidos para esta coletânea foi ainda lida e debatida por um conjunto de pesquisadores do Grupo de Pesquisa Pluriepistemologias e Ensino de História no ano de 2022, indicando possibilidades de reflexão e uso didático dessas produções, o que reafirmou

o potencial epistêmico destes escritos. Como contrapartida, o Grupo de Pesquisa nos apoiou com a primeira revisão textual do material.

Sendo uma iniciativa pioneira de educação e produção de conhecimentos em chave intercultural, o Mespt se realiza por meio da formação de turmas multiétnicas, compostas por indígenas, quilombolas e sujeitos abrangidos pela categoria povos e comunidades tradicionais (PCTs) no Brasil –, ao lado de profissionais que atuam como seus aliados em posições institucionais diversas: órgãos do poder executivo e judiciário, organizações da sociedade civil e movimentos sociais. Visa à formação de profissionais para o desenvolvimento de pesquisas e intervenções sociais, com base no diálogo de saberes (acadêmicos e tradicionais) e em prol do exercício de direitos, do fortalecimento de processos autogestionários da vida, do território e dos bens naturais, da valorização da sociobiodiversidade e salvaguarda do patrimônio cultural (material e imaterial) de povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais.

Desde a criação até o presente, o programa acumula resultados de pesquisa que integram diferentes disciplinas (antropologia, direito, educação, engenharia de produção, filosofia, geografia), além de inovações teórico-metodológicas decorrentes das aproximações e interpelações entre sistemas de conhecimento (a ciência e os chamados conhecimentos tradicionais). Esta coletânea apresenta uma parcela de resultados de pesquisa da chamada fase pioneira do Mespt, correspondente aos 10 primeiros anos da iniciativa (entre 2011 e 2021). Ao longo de 15 capítulos, revela a diversidade de vozes e abordagens que emergem desse lócus de formação interdisciplinar, intercultural, decolonial e antirracista. As autoras e autores são intelectuais indígenas, quilombolas e profissionais aliadas e aliados ao lado de professoras e professores do programa. Os capítulos foram produzidos em 2021, ano em que a comunidade intelectual, afetiva e política do Mespt celebrou 10 anos desde a criação do programa. Os capítulos estão ordenados nesta coletânea por afinidades temáticas e conforme um fio lógico estruturado em quatro blocos: partindo de inovações metodológicas nas pesquisas produzidas no âmbito do Mespt, passando por experiências acerca de formas educativas e sistemas agroalimentares coletivizados, até chegar em um debate sobre direitos e Estado a partir de contextos específicos.

A primeira parte é intitulada “Vozes que se erguem e novas formas de fazer pesquisa” e conta com quatro textos. Assim, a coletânea parte de um debate que problematiza as formas de fazer pesquisa no contexto de povos e comunidades tradicionais e oferece exemplos de inovações metodológicas. O primeiro texto, “Quilombo dos Luízes: confluindo identidades e travessias”, traz um relato da pesquisa histórica realizada junto a esta comunidade quilombola localizada na capital mineira, Belo Horizonte, e seus desdobramentos e trânsitos por circuitos diversos, sob a perspectiva de Miriam Aprígio Pereira, uma historiadora pertencente ao Luízes, em diálogo com Lilian Cristina Bernardo Gomes, também historiadora. O segundo texto, “Tá linda como sempre, amg”, uma pesquisa-ação em audiovisual com as moças Karajá, apresenta o percurso criativo e sensível da pesquisa realizada pela antropóloga e indigenista Lilian Brandt Calçavara, e demonstra o potencial de pesquisas colaborativas junto a jovens indígenas. No terceiro texto, “Desapocadas: de palavra à categoria nativa e forma de ação

política entre as mulheres do quilombo Puris, Minas Gerais”, encontramos uma reflexão a quatro mãos sobre os sentidos da expressão “desapocada”, categoria acionada de forma recorrente pelas mulheres do Quilombo Puris, no Norte de Minas Gerais, enunciando como no processo de pesquisa a então mestrande Sirlene Barbosa Corrêa e sua orientadora, Cristiane de Assis Portela, se viram desafiadas a compreender os usos e significados dessa categoria conceitual. O quarto texto desta parte propõe retomar os passos de uma pesquisa realizada em 2017 e 2018, rememorando as escolhas metodológicas feitas em busca de um caminho colaborativo traçado por Maria Aparecida Mendes e Cristiane de Assis Portela, sob o título: Novas partidas e ponto de chegada: caminhos de encontro com a pesquisa colaborativa no quilombo de Conceição das Crioulas/PE.

A segunda parte, nomeada “Educação diferenciada e relações étnico-raciais”, oferece às leitoras três possibilidades de pensar formas educativas comunitárias, e permite encontrar aproximações e distanciamentos entre dois territórios quilombolas brasileiros e em uma comunidade *maroon* do Suriname. O primeiro texto desta parte, “Educação para as relações étnico-raciais: a invisibilidade do estudante quilombola no estado do Pará”, é de autoria de Daniele Conceição Sarmento de Sousa, Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos e Givânia Maria da Silva, e apresenta dados que permitem compreender o longo caminho a ser trilhado para que se efetivem políticas para a educação quilombola no contexto da Ilha do Marajó. O segundo texto, “Transmitindo saberes: educação e conhecimento tradicional sobre plantas medicinais na comunidade São José/GO”, é um extrato da pesquisa de Rosilda Alves Coutinho, professora quilombola de Goiás que, sob orientação do pesquisador Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos, conduz um trabalho investigativo junto à comunidade escolar de sua comunidade, *envolvendo* os estudantes em um mapeamento de conhecimentos tradicionais, por meio de uma metodologia integrativa e construtivista de trabalho, pautada no desenvolvimento do sujeito ativo/epistêmico. O texto que encerra a segunda parte da coletânea, “Língua, cultura e sustentabilidade: o caso dos Ndyuka em Diitabiki, Suriname”, é de autoria da pesquisadora surinamesa Ficenca Raquel Eliza e da linguista Ana Suelly Arruda Câmara Cabral, e possibilita compreender os modos pelos quais o povo inscreve uma forma de sustentabilidade, reivindicando não somente o uso e fortalecimento da língua Ndyuka no sistema educacional surinâmês, mas também o reconhecimento do Ndyuka como língua cooficial do Suriname.

Na terceira parte, denominada “Sistemas agroalimentares tradicionais”, aborda-se duas experiências que envolvem esses sistemas e trazem luz aos debates sobre patrimônio cultural, soberania e segurança alimentar. A primeira delas, intitulada “Produtos indígenas do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro – Amazonas/Brasil: experiências de valorização de um patrimônio cultural”, é apresentada por três pesquisadoras: Ilma Fernandes Neri, Janaína Deane de Abreu Sá Diniz e Laure Emperaire, como um desdobramento das reflexões desenvolvidas na pesquisa de mestrado da primeira autora, que tematiza o protagonismo das agricultoras indígenas no manejo e na conservação da agrobiodiversidade e na constituição da paisagem das roças, exemplificando a partir de três situações no Médio Rio

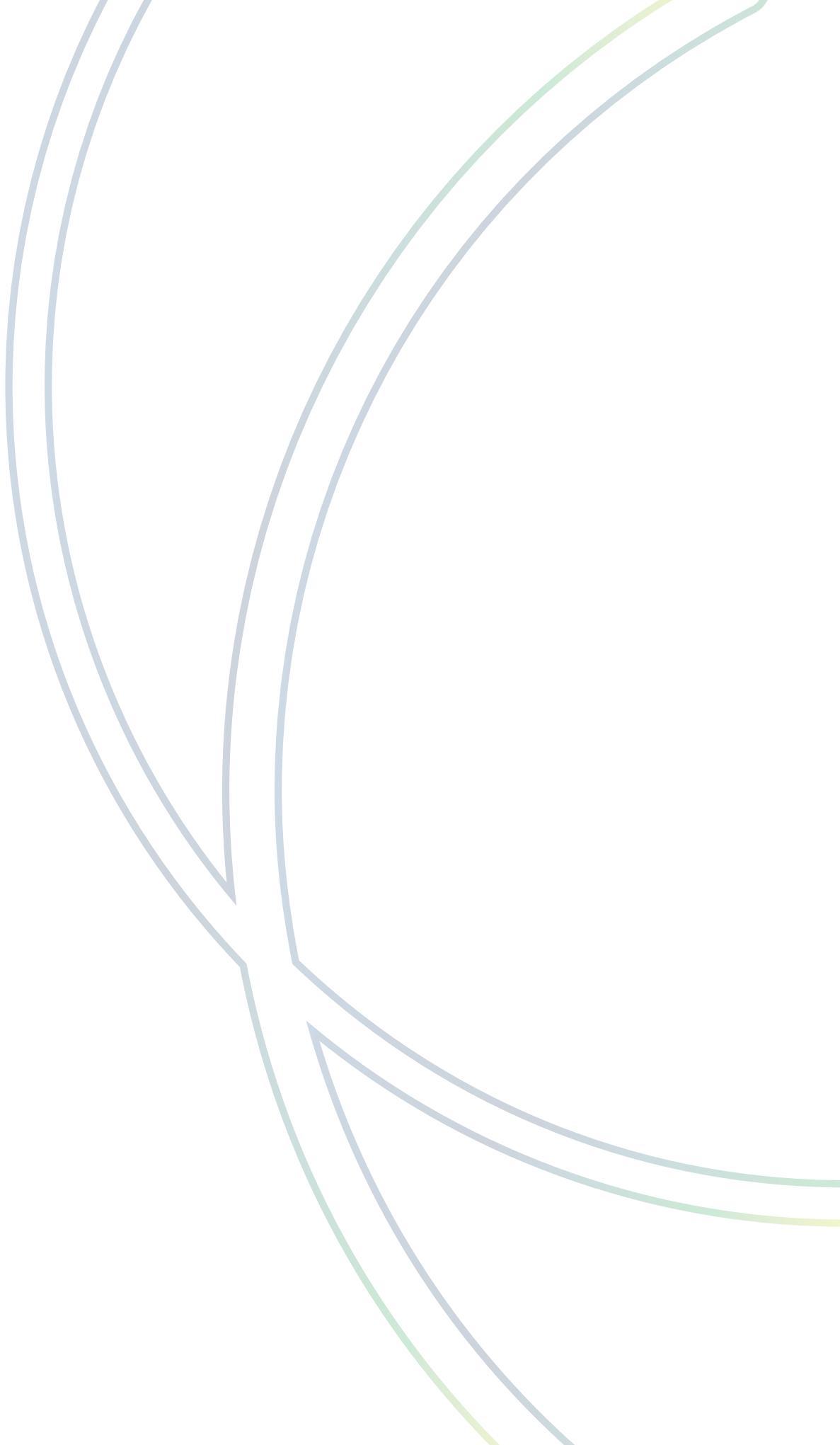
Negro, Amazonas. Na segunda experiência, “Soberania e segurança alimentar na perspectiva de jovens Kalunga da Comunidade Vão de Almas”, trazida por Valdir Fernandes da Cunha e Janaína Deane de Abreu Sá Diniz, encontramos um diálogo de saberes produtivos entre gerações, o que resulta em uma observação profícua das possibilidades de fazer frente à insegurança alimentar a partir de uma pesquisa-ação.

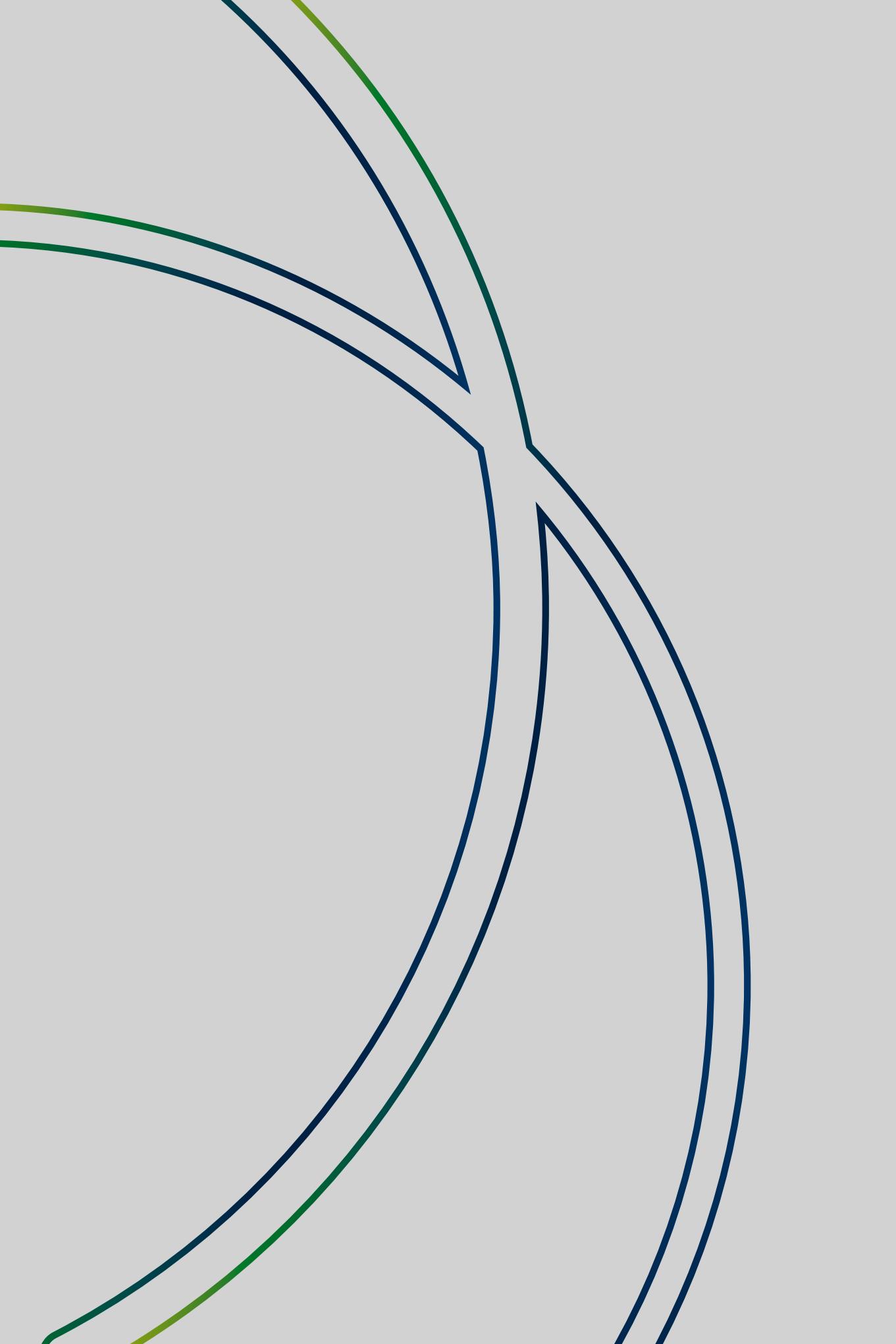
Na sequência, há um bloco de debates conceituais, que constitui a quarta parte da coletânea intitulada “Territórios tradicionais e as tensões com o Estado”, composta por textos de profissionais aliados que atuam em diferentes *loci* institucionais relacionados aos povos e territórios tradicionais. Os dois primeiros textos apresentam balanços históricos que permitem reconhecer avanços jurídicos no campo indigenista: o primeiro, “Posse e usufruto das Terras Indígenas no Brasil: do Juspositivismo ao Constitucionalismo Fraterno”, de Carolina Augusta de Mendonça Rodrigues; e o segundo texto, “A resistência à Convenção 169 no Congresso Nacional: racismo contra os povos indígenas”, de Solange Ferreira Alves e Mariana Wiecko Volkmer de Castilho, em que as autoras argumentam as razões pelas quais o mecanismo da Consulta Prévia Livre e Informada (CPLI) aos povos indígenas e comunidades tradicionais não é ainda efetivamente respeitado no Brasil, mesmo após a ratificação da Convenção 169 no país. Também a partir de um olhar sob a perspectiva do direito, mas assumida a estrutura narrativa de um ensaio político-filosófico, temos o texto de Thais Santi Cardoso da Silva: “Sobre o (mal)encontro de Belo Monte com o rio Xingu”. Em seguida, “Identidade e protagonismo de Povos e Comunidades Tradicionais: uma delicada relação com o Estado brasileiro”, de Kátia Cristina Favilla e Ana Tereza Reis da Silva, abre espaço para um debate conceitual muito relevante, que indica as disputas e particularidades envoltas no reconhecimento oficial da categoria povos e comunidades tradicionais. Este bloco se encerra com o texto de Rodrigo Martins dos Santos e Mônica Nogueira, “Os Gerais no tempo e no espaço: um estudo interdisciplinar dessa toponímia do Cerrado”, um esforço conceitual que retoma a dissertação defendida por Rodrigo, em 2013, e reavalia a categoria gerais a partir de um diálogo que aciona referências de diferentes campos de conhecimento e, por meio delas, constrói uma reflexão bastante orgânica e inspiradora para outras pesquisas do campo interdisciplinar.

A coletânea é finalizada com a homenagem a Vitor Aurape Peruare, jornalista, indigenista, grande liderança Bakairi e egresso do Mespt, que nos deixou em 2021 em decorrência de complicações da Covid-19. Seu texto, resultado da pesquisa de mestrado na primeira turma do Mespt, é revisitado sob o olhar cuidadoso de sua orientadora, Mônica Nogueira. Em memória desta grande liderança, com o texto Yakuigady: cultura e sustentabilidade nas máscaras rituais do povo Kurâ-Bakairi, encerramos a leitura com as reflexões abertas pela percepção aguçada e sensível em torno dos mistérios que envolvem as máscaras de seu povo.

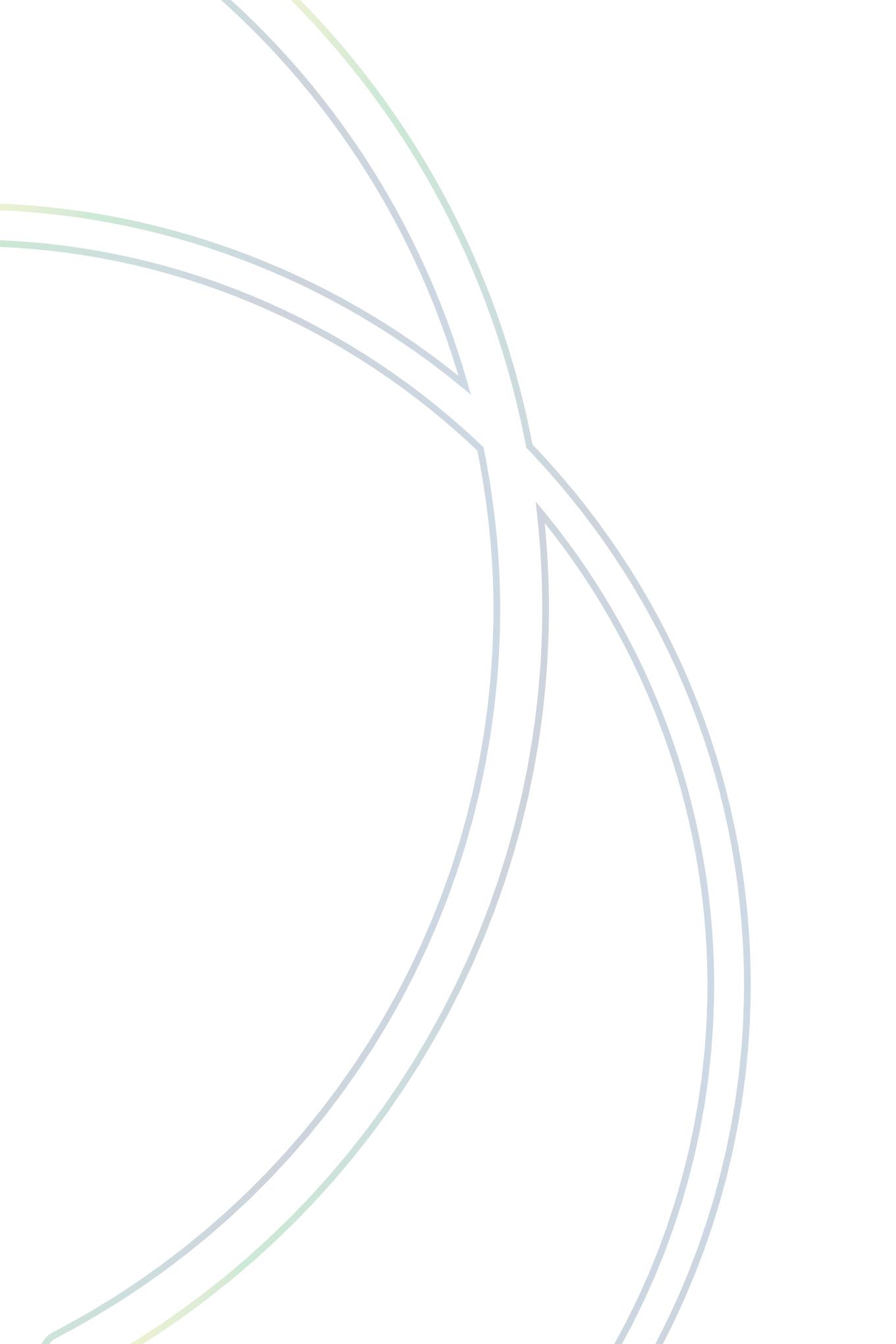
Referência

hooks, bell. *Ensinando o pensamento crítico: sabedoria prática*. Elefante, 2009.





**Vozes que
se erguem e
novas formas
de fazer
pesquisa**



Quilombo dos Luízes confluindo identidades e travessias

Miriam Aprígio Pereira
Lilian Cristina Bernardo Gomes

*O presente atua como interlocutor do passado e, consecutivamente,
como locutor do futuro.*
Antônio Bispo Santos

Introdução

Este capítulo é baseado em uma pesquisa realizada entre os anos de 2017 e 2018, no Quilombo Luízes em Belo Horizonte, e perpassa os processos de transformação de um quilombo rural para um quilombo em contexto urbano, principal categoria que atravessa o capítulo.

Tal categoria se contrapõe a um conceito que tem sido recorrente na teoria sobre quilombos no Brasil, qual seja: quilombo urbano. Ao utilizar a categoria quilombo em contexto urbano referimo-nos aos territórios pretos de ocupação ancestral presentes nesse tipo de contexto, mas que não têm formação associada aos processos de urbanização, até porque estão comumente ligados à verticalização das cidades e à associação entre terra e mercado (Gomes, 2009). Desse modo, se dependesse dos objetivos higienistas e elitistas impostos pela urbanização, no processo de expansão da cidade de Belo Horizonte, o Quilombo dos Luízes e os outros existentes no contexto urbano teriam desaparecido do referido cenário. Os Pretos das Piteiras ocupam parte das terras originais desde a fase anterior à construção da capital. Contudo, boa parte do território foi usurpado pelos interesses imobiliários na área que ocuparam e ainda ocupam.

Ao longo do capítulo será possível observar que o Quilombo dos Luízes tem itinerário marcado por uma articulação entre identidade, travessia, memória e reexistência. Os Pretos das Piteiras construíram uma história que está estruturada na base ancestral e tem seus processos semelhantes ao que Jean-Godefroy Bidima (2002) descreve, identificando a ideia de travessia com o cruzamento da objetividade e da subjetividade, sabendo que algo diferente pode ocorrer. Jean-Godefroy Bidima (2002) afirma:

A ideia de Travessia conjuga, de uma só vez, as possibilidades históricas existentes no tecido social e as tendências e motivações subjetivas que empurram os atores históricos para um outro lugar. (Bidima, 2002, p. 5).

Portanto, na articulação entre identidade, memória, travessia e reexistência, o Quilombo dos Luízes passa por um processo de constante retomada de suas rotas diante das ações objetivas de modernização da cidade de Belo Horizonte, que podem ser lidas como valorização capitalista da terra. Isto ocorre, muitas vezes, através de conflitos e/ou parcerias com o poder público que, neste capítulo se demonstrará, apresentam ações que podem ser contraditórias. Em inúmeros casos, órgãos públicos que deveriam defender o direito dos Luízes colocam-se ao lado dos interesses capitalistas, o que gerou e gera conflitos e denúncias dos quilombolas nas relações com essas entidades públicas. Por outro lado, há órgãos que desempenham seu papel como entes *res-publicanos* na defesa do direito histórico dos Pretos das Piteiras.

Desse modo, os Luízes necessitam constantemente desconstruir as concepções informadas pela modernidade, que ligam terra a capital, e reiteradamente precisam afirmar que para eles o solo é território repleto de elementos subjetivos, muito diferente da lógica que o capitalismo dá à terra como bem imobiliário. Esses elementos dão sentido à existência dos quilombolas e, sem eles, não há história ou o que há é um modo de vida esvaziado de sentido. Assim, os ritos, as celebrações, as vivências, as dinâmicas sociais e simbólicas diversas são os elementos que se reafirmam diante da “cidade moderna”, são os signos do porquê os Luízes permanecem no território e devem ter seus direitos assegurados.

Mas, para além das lutas históricas pelo direito à territorialidade, há confluências constitutivas e construtivas nas negociações com as rotas que potencializam e ampliam as possibilidades, que primam por uma convivência grupal mais abrangente. O objetivo do presente capítulo é apresentar a trajetória histórica dos Pretos das Piteiras e tais confluências. Para isso, o capítulo se organiza em duas seções, sendo que a segunda se subdividirá em cinco subseções com as confluências. A primeira seção nomeada de “Pretos das Piteiras: uma narrativa de travessia” indica de que modo se constrói a dinâmica dos moradores da Fazenda das Piteiras na passagem de uma comunidade rural para urbana. A segunda seção, nomeada de “Confluindo identidade(s) em travessias”, trata das confluências com: i) a comunidade quilombola dos Kalungas, de Goiás; ii) a Festa de Sant’Anna como uma festa de resistência; iii) As religiões de matriz afro e iv) Os saberes tradicionais na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Finalmente passa-se às considerações finais.

Lócus da pesquisa

A escolha pelo Quilombo dos Luízes se deve ao fato de que a primeira autora desse capítulo nasceu, vive e é parte da própria história do quilombo. “Pretos das Piteiras” foi o nome primeiramente assumido pelos moradores da fazenda em questão, está na origem dos Luízes e, posteriormente foi atribuído por pessoas externas ao grupo. Piteira refere-se

a uma planta fibrosa utilizada para diversas finalidades cultivada na fazenda, e é também o nome atribuído ao córrego que margeia o local, afluente do Rio Arrudas, um dos principais da cidade de Belo Horizonte. A comunidade quilombola dos Luízes já foi nomeada como Vila Maria Luiza, onde hoje é o bairro Grajaú, área conhecida como sendo de classe média alta localizada na atual região oeste de Belo Horizonte.

A história do lugar começou em 1895, quando o casal Maria Luiza e Vitalino Nunes Moreira foi morar na fazenda Piteiras, em companhia de seus irmãos. O grupo surgiu quando Maria Luiza, Aurora e Eulália, filhas da ex-escravizada Anna Apolinária Lopes e do ex-escravizado Manoel Luiz se uniram aos três filhos de Nicolau Nunes Moreira com Felicíssima Angélica de Jesus: Vitalino, Francisco e Quirino. Dessas uniões, os Luízes traçaram descendência a partir do casal Maria Luiza Moreira e Vitalino Nunes Moreira, considerados fundadores da linhagem que resiste no quilombo.

Os Luízes não estão apenas no Grajaú, muitos residem em outros bairros, municípios e até fora do estado de Minas Gerais, especialmente em virtude da drástica diminuição do território, o que interfere na possibilidade de se manter vínculos com uma extensa rede de descendentes dos antepassados.

O nome “Luízes” vem de Manoel Luiz, e foi herdado por todos os filhos dele com Anna Apolinária. A linhagem materna é fundante do histórico de ocupação do território cuja principal referência é Maria Luiz(a)¹ e fica bastante perceptível, quando os Luízes contam sua história, como sua figura é carregada de simbolismo para o grupo. Eles consideram-na uma grande matriarca e a principal protagonista da história da comunidade, fortemente marcada pela atuação das mulheres.

Desde a década de 1960, ocorre um crescimento da população da cidade de Belo Horizonte e a mudança da paisagem rural que ainda circundava a fazenda Piteiras, mas foi a abertura da Avenida Silva Lobo, em 1966, e a canalização do córrego Piteiras que mudou toda a relação com o entorno. A especulação imobiliária, a verticalização, o crescente interesse pelo bairro, que passou a ser composto por uma população predominantemente branca de classe média alta, fez com que as situações de racismo, usurpações e sentimento de exclusão aumentassem os desafios para os Pretos das Piteiras.

A passagem do cenário rural para o urbano foi acompanhada por muitos moradoras e moradores das Piteiras, que foram obrigadas e obrigados a fazerem os atravessamentos por causa das diversas formas de exclusão que lhes foram impostas. Viver naquele ambiente em transformação e crescimento do bairro e, consequentemente, da cidade que pareceria querer engoli-los, exigiu a afirmação dos modos tradicionais de criar, fazer e viver. É sobre essas travessias e tradições fincadas no chão dos Luízes que se tratará as seções seguintes neste capítulo.

Dados os limites deste trabalho, não nos é possível indicar todo o processo de transformações do cenário rural para o urbano. Para exemplificar, pode-se indicar que um dos acontecimentos mais emblemáticos dessa mudança ocorreu no ano de 2008. Nesse ano,

¹ Maria Luiz é o nome que consta no registro de nascimento e que foi alterado para Luiza após o casamento da mesma.

uma construtora deu início a um grande empreendimento que seria construído em parte do território quilombola, cujo processo de retomada já estava em andamento.

O embate foi acompanhado pela comunidade e contou com aplicação e suspensão de liminar, protestos dos membros da comunidade e divulgação midiática. À época, a Defensoria Pública da União (DPU) apoiou a realização de um manifesto, que abriu portas para que fosse criado um canal de diálogo com o secretário de obras do município e com a gerente da Secretaria Municipal Adjunta de Regulação Urbana (Smaru), que assegurou a todos os presentes que o alvará concedido pela Prefeitura de Belo Horizonte (PBH) sofreria suspensão. Tal fato não se concretizou e a construção seguiu livre curso, o que culminou na ocupação de oito lotes para edificação de um prédio composto por 48 unidades residenciais e 12 unidades comerciais (empreendimentos foram supervalorizados em virtude da alta cotização dos imóveis na região).

Tal ação, contudo, sofreu sanção por parte da DPU, que notificou a Fundação de Cultura do município, através de ordem judicial que exigia que ela procedesse aos encaminhamentos para que se desse o reconhecimento da comunidade na categoria de Patrimônio Imaterial da Cidade. O mecanismo atuaria como inibidor de ações contrárias às demandas do quilombo, tomadas por parte da gestão pública municipal. É importante salientar que o fato aconteceu no ano de 2009 e, apesar das constantes solicitações da comunidade que exigia o seu cumprimento, sua concretização ocorreu somente no ano de 2017.

A elaboração do dossiê teve a participação de membros da comunidade e é um reconhecimento oficial da cidade, que contou com unanimidade dos votos dos conselheiros presentes e com o apoio do presidente da Fundação de Cultura. Em entrevista concedida ao jornal Estado de Minas, a presidente do Instituto Estadual de Patrimônio Histórico e Artístico (Iepha), Michele Arroyo, disse que o conceito de patrimônio cultural configura “ação mais representativa que concilia a democratização e o reconhecimento histórico da importância dessas comunidades na compreensão de Belo Horizonte” (Guimarães, 2018).

Para os quilombolas, a importância deste reconhecimento consiste em assegurar visibilidade ao segmento, valorização e respeito na luta. Segundo a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco),

o Patrimônio Cultural Imaterial ou Intangível compreende as expressões de vida e tradições que comunidades, grupos e indivíduos em todas as partes do mundo recebem de seus ancestrais e passam seus conhecimentos a seus descendentes. O Patrimônio Cultural Imaterial não se constitui apenas de aspectos físicos da cultura. Há muito mais contido nas tradições, no folclore, nos saberes, nas línguas, nas festas e em diversos outros aspectos e manifestações, transmitidos oral ou gestualmente, recriados coletivamente e modificados ao longo do tempo (Unesco, 2023).

Ainda na condição de referência, a ordem emitida a favor do Quilombo dos Luízes beneficiou os outros dois quilombos existentes na cidade, de modo a serem contemplados

pela mesma legislação. Assim, a passagem de um cenário rural para o urbano foi acompanhada por muitos moradoras e moradores das Piteiras/Luízes, que foram obrigados/as a fazer os atravessamentos por causa de todas as formas de exclusão impostas a eles. Viver naquele ambiente em transformação, com o crescimento da cidade e do bairro exigia o fortalecimento dos modos tradicionais de criar, fazer e viver. De alguma forma, a pressão externa fortalecia os sentidos de pertença e de necessidade de união para a defesa do território.

As seções que se seguem indicam alguns elementos de como se deram essas travessias; de um lado, invadidas e invadidos pela dor e pelo sentimento de serem engolidos pelo dito progresso, mas, por outro, cada vez mais fincados no chão das tradições dos Pretos das Piteiras/Luízes.

Pretos das Piteiras: uma narrativa de travessia

De rural a urbana, a dinâmica dos moradores da fazenda Piteiras passa por drásticas mudanças no período pós-abolição da escravatura no Brasil. Grandes transformações advindas da construção da nova capital mineira aos fins do século XIX estimulam a transformação do cenário, nos aspectos sociais e econômicos, estabelecendo novas sociabilidades em função de questões contingenciais. Tal situação é agravada diante do fenômeno de migração do campo para a cidade que provoca o inchaço populacional nos centros urbanos.

Através da interação da comunidade com a sociedade do entorno, surgem novas práticas no âmbito do trabalho e geração de renda, mas, além disso, tem início uma disputa territorial que incide diretamente sobre o modo de vida tradicional dos membros da comunidade Piteiras, atual Quilombo dos Luízes. As decorrências advindas do processo de urbanização promovem drásticas interferências sociais e territoriais, o que explica em grande parte as alterações vivenciadas pelo grupo e que impactam na percepção identitária destes sujeitos.

As intervenções externas e as intrusões ocorridas no espaço ancestral dos ocupantes da antiga fazenda terminam por revelar certas complexidades que o coletivo passa a confrontar cotidianamente, sem se abster da manutenção dos costumes de base ancestral, mas compreendendo, contudo, a necessidade de se adequar ao novo. Sobre essa tensão, Kabengele Munanga (1999) considera que

[...] é sempre um processo e nunca um produto acabado, não será construída no vazio, pois seus constitutivos são escolhidos entre os elementos comuns aos membros do grupo: língua, história, território, cultura, religião, situação social, etc. Estes elementos não precisam estar concomitantemente reunidos para deflagrar o processo, pois as culturas em diáspora têm de contar apenas com aqueles que resistiram, ou que elas conquistaram em seus novos territórios. (Munanga, 1999, p. 12).

Esse exercício de alteridade associado ao processo inacabado de formulação de uma outra realidade vivida pelos Luízes faz parte da travessia em curso na atualidade. Cabe

ressaltar, no entanto, que resistir configura característica dos sujeitos oriundos da diáspora. Entre os desafios postos a partir das obstruções advindas da urbanização, a luta por direitos passa a representar um novo traço de identidade e enfrentamento que sustenta a comunidade dos Pretos das Piteiras. No âmbito das relações cotidianas, o território passa por modificações, e faz com que o coletivo se destaque localmente por suas moradias de arquitetura simples – se comparadas às demais construções do entorno – e contam com significativa área verde preservada, imagem que contrasta com a verticalização e todo o revestido de concreto que passa a predominar na região. A realidade socioeconômica dos quilombolas, em contraste com a elite usurpadora do espaço, é um outro aspecto dessa dissemelhança, fazendo com que o rearranjo da identidade deste agrupamento se projete sobre a questão étnico-racial. À luz da antropologia existe a seguinte explicação sobre a problemática da identidade:

A construção da identidade social dos Luízes, de conteúdo étnico-racial, é indistinguível das trajetórias espacial e social do grupo. [...] a construção da auto-imagem resulta da história das relações sociais mantidas com a sociedade envolvente, ao longo desse tempo, relações marcadas pela opressão, no contexto da sociedade escravocrata, e o conflito, o preconceito e a discriminação, que dominam após a abolição. A partir dessas relações de contradição, como uma maneira de representar simbolicamente essas diferenças, os Luízes se identificam sob um “nós”, em oposição aos “outros” atores sociais, acionando critérios ideológicos e de representação fundados no parentesco, na ancestralidade comum e em uma ligação histórica e afetiva com o território (Brasil; Incra, 2008, p. 158-159).

A relação estabelecida a partir dessa dicotomia intensifica o sentimento de pertença dos membros deste coletivo, ao mesmo tempo em que demarca fronteiras espaciais e sociais. Trata-se de uma encruzilhada, entendida como travessia, na medida em que o coletivo se encontra na transição entre aquilo que já se foi – e que muito revela sobre a história de tais sujeitos, a saber, o passado que estrutura sua formação identitária – e aquilo que virá a ser. É nessa busca, dentro da perspectiva de resistência, que alguns membros do coletivo empregam esforços na busca pela preservação do legado, destacando-se na luta pelo direito à propriedade. Tal como determina Jean-Godefroy Bidima (2002) em relação à formulação da filosofia africana, no caso do quilombo dos Luízes é preciso “articular identidade, travessia, memória”, mas também reexistência (atribuindo novo significado ao ato de resistir na cidade através de sua própria existência) para se pensar o novo, a saber, uma identidade ressignificada pela dinâmica social exercida no âmbito da alteridade, estruturada na base ancestral:

A ideia de Travessia conjuga, de uma só vez, as possibilidades históricas existentes no tecido social e as tendências e motivações subjetivas que empurram os atores históricos para um outro lugar. É no cruzamento da objetividade e

da subjetividade que alguma coisa de diferente pode advir. A Travessia [...] diz de quais plurais uma determinada história é feita (Bidima, 2002, p. 5).

Portanto, pode-se dizer que a história dos Pretos das Piteiras é uma narrativa de travessia que confluí com a transitoriedade do tempo e que se adequa à variação do contexto. Traço marcante desses atravessamentos sempre foi a atuação feminina, seja pelo fato das mulheres se destacarem na linha de frente da luta pela manutenção territorial, seja porque regem as práticas cotidianas que reforçam os laços de parentesco e pertencimento. O matriarcado de Luízes torna-se referência por protagonizar a luta pelo direito à propriedade, pela preservação do legado e pela própria sobrevivência individual, familiar e coletiva, tendo como marcador deste processo os próprios traços identitários – a saber, seus corpos pretos. Esta luta segue sendo modelo na condição de referência enquanto território tradicional reconhecido na categoria *quilombo* presente em contexto urbano e referência de luta quilombola no estado de Minas Gerais, assunto que será detalhado adiante. Ao utilizar a categoria quilombo em contexto urbano, referimo-nos aos territórios pretos de ocupação ancestral presentes neste tipo de cenário urbano e que não têm sua formação associada a este fator, pois o grupo ocupa suas terras desde a fase anterior à construção da capital.

A transmissão dos saberes tradicionais ocorre através da oralidade, saberes esses disseminados aos mais jovens e que têm práticas de vivências advindas dos ancestrais que visam atender demandas comuns da vida cotidiana e de preservação de práticas comunais. Por ter se estabelecido em contexto urbano, seus ocupantes são submetidos à educação escolar convencional, que não tem um olhar voltado para a relevância histórica do quilombo. Às crianças da comunidade não são destinadas atividades que façam menção às suas especificidades, ainda que seja de conhecimento das instituições educacionais do entorno a existência da comunidade quilombola na região. Por não haver escolas instaladas dentro do território, não há a oportunidade de assegurar que fossem ministrados conteúdos programáticos aos estudantes quilombolas que contemplam os seus próprios saberes. A presença da escola na comunidade seria útil também aos mais velhos, uma vez que parte considerável deles tem baixa escolaridade em função das dificuldades de acesso ao ensino nos tempos de outrora.

As características desta história de atravessamentos impõem aos quilombolas um dinâmico processo de mudanças, posto que sobre a identidade do grupo se processe uma espécie de hibridização em que um povo, com uma história e uma ancestralidade partilhadas, mantêm elementos em comum (Hall, 2017) ao mesmo tempo em que são afetados pelo crescimento da cidade. Ainda para o autor, trata-se de uma ideia que não pode ser pensada de forma essencialista, mas, sem a qual, certas questões-chave não podem ser sequer pensadas. Esse seria o momento auge daquilo que Stuart Hall (2017) chama de “negociação com nossas rotas”:

As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos

da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Têm a ver não tanto com as questões “quem nós somos” ou “de onde nós viemos”, mas muito mais com as questões “quem nós podemos nos tornar”, “como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios”. Elas têm tanto a ver com a invenção da tradição quanto com a própria tradição, a qual elas nos obrigam a ler não como uma incessante reiteração, mas como “o mesmo que se transforma” [...]: não o assim chamado “retorno às raízes”, mas uma negociação com nossas “rotas”. (Hall, 2017, p. 108-109).

A representação de si próprios se coloca como um desafio para se pensar a continuidade do coletivo Luízes, assim como ocorre com outros grupos componentes dos segmentos tradicionais. Uma reflexão sobre a definição do termo Travessia e na trama que daí surge – qual seja, a objetividade em oposição à subjetividade –, de acordo com a explicação do autor é possível manter o referencial identitário, ainda que em seu conceito não haja um caráter “essencialista, mas um conceito estratégico e posicional” (Hall, 2017) na medida em que destes tempos modernos emergem outras composições de sujeitos. Sobre esses agentes da história não pesa o imperativo de que sejam mantidas práticas do passado que impactam no desenvolvimento de outras ações que assegurem a perpetuação do legado visando à manutenção da identidade.

A negociação com essas novas rotas se aliam à tradição presente nas práticas do coletivo Luízes que, em conformidade com os tempos atuais, são manifestadas através de seus ritos, celebrações, vivências, enfim, de suas dinâmicas sociais diversas. As confluências são elementos constitutivos desta negociação de rotas na associação com outros sujeitos, ampliando, assim, as possibilidades que primam por uma convivência grupal mais abrangente. Essa questão e seus desdobramentos serão relatados na sequência, na abordagem sobre as confluências de saberes que funcionam como canal de diálogo entre os diferentes e, na medida em que o cientificismo se contrapôs aos demais saberes ao longo da história, tal método vem oportunizar a interatividade com outros segmentos.

Confluindo identidade(s) em travessias

Para além de todas estas questões identitárias, Luízes é referencial de luta da população preta pelo direito ao território, uma vez que, na condição de quilombo reconhecido em contexto urbano, os demais quilombolas seguem o seu modelo nos pleitos que decorrem em nível de estado – modelo este presente na capital. Nesse ponto, é relevante destacar a importância do discurso, pois foi pela ocupação de espaços políticos, bem como pela oportunidade de dar voz ao clamor na luta por igualdade, que o matriarcado Luízes vem fazendo história na pauta de reivindicações por direitos. Stuart Hall (2017), ao falar da questão da identidade, partindo da análise da importância do discurso, esclarece que

é precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída, de uma “identidade” em seu significado tradicional [...] (Hall, 2017, p. 109).

No caso de Luízes, esse lugar que a diferença ocupa é fundamental, pois operam alguns movimentos importantes nesse processo de (auto)reconhecimento: trata-se de um primeiro movimento que, desde o fim do século XIX, constitui identidade construída pelo contraste com os “forasteiros” que chegam ao território. Destaca-se o fato de que, antes dessa fase, não era imposto a tais sujeitos a categorização acerca de “quem somos”. Entretanto, desde a luta política de comunidades negras que trouxe o reconhecimento da existência dos quilombos a partir da Constituição Federal de 1988, Luízes fomenta o debate sobre a identidade no sentido de “unidade idêntica”, ao se reconhecer como parte de uma comunidade mais ampla, que politiza as identidades e históricos que se aproximam apesar das singularidades.

Esses dois movimentos culminam em um terceiro, fundamentalmente operante do ponto de vista do discurso e das práticas contemporâneas: a afirmação de uma identidade político-cultural como Quilombo Luízes, alinhavada e fortalecida dentro da própria comunidade e da rede de parentesco, inclusive com aqueles que vivem fora. Todos esses movimentos, entrecruzados, enquadram a existência entendida como um processo de atravessamentos. Enfim, pensando nesta Travessia, refletindo sobre aspectos daquilo que não mais se é, dentro de uma perspectiva daquilo que se torna em termos de formação de identidade individual e coletiva, pode-se considerar, conforme afirma Jean-Godefroy Bidima (2002), que “a travessia se ocupa dos devires, das excrescências e das exuberâncias, ela diz de quais plurais uma determinada história é feita” (Bidima, 2002, p. 5).

Apesar de não haver demérito em não ser mais aquilo que já se foi – a saber, o que foram os ancestrais, determinados aspectos da modernidade apresentam-se como ameaça à continuidade do grupo em face da periculosidade da qual se reveste o momento histórico vivido. São tempos de incertezas, quebras de contratos, desvalorização da tradição, referências educacionais que atendem ao modelo capitalista e reforçam a hipervalorização deste sistema, entre outros fatores que podem contribuir para a fragmentação de grupos tradicionais. No entanto, é na centralidade dos sujeitos, os de ontem e os de hoje, que se projeta a necessidade da continuidade que surge do novo advindo da travessia, cuja continuidade se dá pela oralidade, mas que pode se apropriar das novas linguagens que favorecem a transmissão de conhecimentos. Tal reflexão se traduziu no poema de Conceição Evaristo:

Do velho ao jovem
Na face do velho
as rugas são letras,
palavras escritas a carne,
abecedário do viver.

Na face do jovem
o frescor da pele,
e o brilho dos olhos,
são dúvidas.

Nas mãos entrelaçadas
de ambos, o velho tempo
funde-se ao novo,
e as falas silenciadas
explodem.

O que os livros escondem,
as palavras ditas libertam.
E não há quem ponha
um ponto final na história.

Infinitas são as personagens:
[...]

E também de Santana e de Belô
e mais e mais, outras e outros...

Nos olhos do jovem
também o brilho de muitas histórias.
e não há quem ponha
um ponto final no rap

é preciso eternizar as palavras
da liberdade ainda e agora
(Evaristo, 2017, p. 88-89).

Confluir os saberes dos mais velhos com as novas possibilidades empreendidas pela juventude é mobilizar recursos para que seja preservada a tradição dos Luízes. A lógica é promover a sustentabilidade cultural do grupo, na medida em que são agregados elementos do passado vivos na memória dos anciãos em consonância com as novas formas de se

posicionar no mundo embasadas pelas vivências dos mais jovens que promovem o enfrentamento no cenário de segregação. A luta do povo preto ainda é pela busca e estabelecimento da liberdade. Dar vazão à afirmação de ser quem se é constitui desafio constante dentro de uma sociedade desigual e excludente. Kabengele Munanga (2006) afirma que é preciso unir as lutas sem renunciar às especificidades e, neste sentido, se valer das experiências de outros grupos tradicionais torna-se essencial para o fortalecimento da luta coletiva. Analisar aspectos do território quilombola Kalunga ilustra esta situação, e será abordada a seguir.

Confluência 1. Os Kalungas

Ainda no que se refere a esta noção de identidade, torna-se mais evidente sua compreensão se comparada ao histórico dos Kalungas,² cujas características de sua formação ainda persistem no território. Pela narrativa de uma de suas moradoras é possível realizar um paralelo que exemplifica como a trajetória é conduzida, variando de acordo com o contexto. É perceptível ainda o fato de que, através da manutenção de práticas ancestrais se dá a reafirmação da identidade do grupo, o que evidencia o caráter ameaçador das mudanças impostas:

Ali isolados, vivemos por centenas de anos, arraigados no seio da natureza de uma forma diferente, preservando o que ali se encontrava e que podíamos todos os dias usar para curar nossos males. São várias famílias dentro de um mesmo território coletivo e houve muito esforço dos Kalungas para preservarem e permanecerem lá. A plantação das roças no território Kalunga é feita numa lógica sustentável de pequena escala, sem recorrer a agrotóxicos ou a outros produtos industriais. [...] a maior parte das sementes foi passando de geração em geração, com a utilização de técnicas sustentáveis de origem indígena. Isso permitiu que vivêssemos em equilíbrio com a natureza, contribuindo, assim, para a preservação de nossas matas e de uma cultura fortemente ligada ao uso da terra e de plantas medicinais, além da criação de galinhas, porco, gado, e da pesca e caça. (Dias, 2016, p. 28).

Sem essa estruturação identitária, a cultura se fragiliza e a luta pelo território enfraquece. Essa é a urgência dos Luízes, diluídos na urbanização e sofrendo com a pressão oriunda da especulação imobiliária que vem ao longo das últimas décadas tomando o território, inviabilizando sua reprodução cultural, impondo valores outros advindos das efemeridades, que coloca em xeque a perpetuação de sua história. A questão é muito ampla, pois envolve subjetividades, território, cultura, cultivo da memória e, nesse sentido, é novamente sobre a explicação de uma quilombola Kalunga que se torna possível analisar a complexidade da questão:

² "O povo Kalunga é uma comunidade de negros originalmente formada por descendentes de escravizados que fugiram do cativeiro e organizaram um quilombo, [...] na Chapada dos Veadeiros, no norte de Goiás" (Brasil; Mec, 2001).

Quando se fala em povos Kalungas, não estamos falando só de pessoas ou da população, mas de um conjunto, de território (população, terras, culturas, saberes, modo de vida etc.), e foi esse conjunto que nos manteve vivos até os dias atuais. Então, a luta pela proteção de nosso território não foi só por um pedaço de chão, mas pela sobrevivência, pois, para uma população que viveu e vive praticamente de uma agricultura de subsistência, a salvação era plantar tudo o que podia nascer e prosperar, sobreviver de uma cultura, que nos permitiu conservar nosso modo de vida tradicional, nossa identidade própria e nossas próprias normas, pois, para nós, a terra não possui apenas função social, mas também uma cultural. (Dias, 2016, p. 27).

Os elementos citados são estruturantes das bases de luta coletiva – a saber: propriedade, costumes, saberes e fazeres que proporcionam sentido a este tipo de embate. Os agrupamentos étnicos e/ou tradicionais localizados em contexto urbano são afetados pelas possibilidades que surgem no âmbito do mercado de trabalho através da ocupação de outros espaços educacionais e de práticas sociais diversas, entre outros fatores, que destoam ou divergem de seu *modus vivendi* de base coletiva amoldada pela tradição. No caso dos Kalungas, a narrativa em questão aponta para a junção de esforços na manutenção de um conjunto de práticas que asseguram a preservação do grupo e da defesa do território.

Aqui, a mensagem principal a ser apreendida e transmitida fica por conta do valor social e afetivo que a terra possui, pois muito além do valor financeiro, é o estabelecimento destas ações de valorização do ser que se encontra o real sentido da guarda e preservação do espaço. Nesses locais e sobre esse território segue o constante ciclo da vida, entremeado por um movimento elíptico vital: nascimento, batizados, ritos de iniciação e passagem, casamentos, mortes, celebrações e solenidades diversas. Cenário privilegiado das vivências humanas, o território tradicional constitui elo entre o passado e o presente frente às perspectivas de futuro. Essa circularidade promove uma espécie de enraizamento cultural que lhes confere a marca de uma identidade individual e coletiva.

Tal qual ocorre com os Kalungas, a relação parental e o espaço delimitado pelos antigos Luízes, margeado pelo córrego Piteiras, assegurou a manutenção do espaço e das práticas comunais, preservando as alianças familiares e sociais e garantindo, assim, que fossem resguardadas as fronteiras territoriais. Esse *status quo*, salvaguardado por muitas décadas, passa a ser descharacterizado pela urbanização, fazendo com que o espaço ancestral dos Luízes se destaque nas representações sob um olhar de inferiorização do outro que o discrimina, especialmente pelo fato de desconhecer sua história. São os novos ocupantes do lugar que proporcionam este parecer, tema a ser abordado logo a seguir.

Confluência 2. Festa de Sant'Anna e Festa da Resistência

A Festa de Sant'Anna é a referência religiosa mais expressiva na memória dos moradores do quilombo dos Luízes. A comunidade menciona a existência pretérita de rezas e benzeções, mas a ênfase de maior destaque diz da festividade, resultado do sincretismo

religioso. Ao ser questionada sobre a não prevalência da religião de matriz africana, evoca-se a questão da brasiliade, do novo que surge no território pindorâmico a partir da inserção de outros sujeitos – a saber, africanos e europeus. Os elementos na religiosidade dos povos que formam essa nação dão origem a uma religiosidade de caráter sui generis, que reúne elementos representativos desta diversidade, mas que, também, não deixam – em alguns casos, como o do Congado –, de terem sido iniciados ainda em solo africano. Corrobora com tal pensamento a afirmação presente no prefácio do livro do antropólogo Rubens Alves da Silva (2010) ao afirmar que:

o Congado mineiro é uma dessas experiências em que os sujeitos vivenciam o sentido do sagrado sempre se remetendo aos antepassados africanos que foram trazidos como escravos para o Brasil. E com essa referência, os congadoiros elaboram um tipo de identidade negra nem sempre considerada como tal, em virtude dos fortes vínculos com o Catolicismo. O que pouco se sabe é que esses vínculos foram construídos e reelaborados no processo de africanização do Cristianismo ainda em solos africanos (Silva, 2010, p. 9).

Esforços são empreendidos sempre para que a tradição e a memória dos ancestrais não se percam no vazio do esquecimento. Acerca da preservação dos costumes antigos dos povos quilombolas, Maria Luiza Marcelio, do quilombo Namastê em Ubá, reproduz em seu escrito a frase de seu avô – ex-escravizado que faleceu aos 106 anos: “Minha fé os brancos não conseguiram me tirar”. (Marcelino, 2015, p. 28). Fato é que a apropriação religiosa formulada pelos sujeitos diáspóricos diz da genialidade de um povo que mesmo escravizado fez-se senhor de seus feitos e realizações.

Em 2017 ocorreu ainda a Festa da Resistência, que se deu no território objeto dos conflitos vividos pelos quilombolas neste mesmo ano, e que leva o nome de estacionamento cultural. Neste evento, que teve o apoio do Conselho Municipal da Igualdade Racial,³ diversos segmentos culturais de resistência negra e simpatizantes da causa compartilharam com os quilombolas de um domingo inteiro de danças, cantos, religiosidade afro, celebrado em torno de comensalidades típicas. Desse evento participaram instituições renomadas no circuito cultural da cidade, oportunizando a todos um dia para se comemorar o direito de se ter direitos, aqui caracterizado como sendo o direito à liberdade. Na ocasião, intelectuais e representantes de pautas em prol da luta por justiça social e étnica trouxeram temas relevantes para a causa.

Uma prática grupal exercida pelos Luízes ancestrais revela muito sobre a representação do *Bem Viver*, semelhante ao definido por Ailton Krenak como “um modo de estar na terra, um modo de estar no mundo” (2020, p. 6) que tem a ver com uma cosmovisão. Denominado “Junta”, a celebração é uma festividade, ou momento de partilha, realizada ocasionalmente no espaço denominado quadradão,⁴ um espaço de uso comunal do quilombo. Nessa dinâmica,

³ Miriam Aprígio Pereira, autora da dissertação que deu origem a esse capítulo, foi componente do conselho desde sua idealização e implantação ocorrida em 2010.

⁴ Espaço destinado ao uso comunal localizado na parte interna da comunidade.

todos se reúnem trazendo uma contribuição que geralmente é um prato e bebidas a serem compartilhadas por todos. Músicas, danças e muitos encontros que reúnem os quilombolas que residem fora completam este cenário de interação que segue o modelo dos Luízes Ancestrais, tudo em torno de muita fartura de alimentos para celebrar a vida comunal.

No mês de fevereiro ocorreu o primeiro “Junta” após a ação de retomada do espaço denominado Estacionamento Cultural, sendo o primeiro após as adversidades enfrentadas pelos quilombolas no ano de 2017. Se destaca, nesse evento, o despertar social revelado através de diálogos que redundaram em projetos de fortalecimento coletivo, uma vez que um dos quilombolas se dispôs a oferecer uma oficina de capoeira e um outro se ofereceu para iniciar uma horta comunitária. Ambos são filhos do quilombo, mas não residem nele. Práticas de cooperação mútua e associativismo como estas auxiliam o coletivo em seu processo de fortalecimento identitário. Elas ainda potencializam suas habilidades comunais, contribuindo fortemente para o restabelecimento do sentimento de pertença por parte de todos os membros do grupo. Aí se processa a confluência, “que rege o convívio regenerador dos elementos da natureza[...]” (Santos, 2015, p. 14).

A regência espiritual dos embates enfrentados pelos Povos e Comunidades Tradicionais se processa pelas vias da religião de matriz africana, e essa confluência com os Luízes será apresentada na próxima subseção.

Confluência 3. Religião de Matriz Africana

Relator de saberes, Nego Bispo (de batismo Antônio Bispo dos Santos) apresenta, através de seu enredo de conceitos, uma importante movimentação que os Povos e Comunidades Tradicionais estão utilizando nos últimos tempos como táticas de autopreservação. Trata-se da Confluência, termo corriqueiro nos diálogos e interações entre os membros dos segmentos tradicionais de Belo Horizonte por causa da participação do mestre na disciplina Saberes Tradicionais da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Partindo da elaboração de seu pensamento, tem-se a seguinte definição do termo:

Confluência é a lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual. Por assim ser, a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento plurista dos povos politeístas (Santos, 2015, p. 89).

Tal conceituação traduz na medida exata a dinâmica que se instaurou entre os guardiões da ancestralidade do município, já que as articulações demandadas no coletivo anunciam o retorno às práticas próprias dos grupos dos quais os seguimentos tradicionais são oriundos. É como afirma Nego Bispo: “na perspectiva da resistência cultural, essas identidades vêm sendo ressignificadas como forma de enfrentar o preconceito e o etnocídio praticado contra povos afro-pindorânicos e os seus descendentes” (Santos, 2015, p. 38).

É por essas confluências que se dá a formação de redes de apoio na promoção do avanço e enfrentamento da opressão historicamente sofrida.

Os registros históricos nos apontam sempre as diversas formas de resistência orquestradas pelos sujeitos oriundos da diáspora. Tais ações se davam ainda em território africano, esquivando-se das capturas; na travessia do Atlântico, quando muitos lançavam-se ao mar; nas fugas das fazendas e através da formação dos quilombos; através de levantes e insurreições; e através da criação do Movimento Negro e do Teatro Experimental do Negro (TEN). Esses últimos foram implementados por Abdias do Nascimento, que dedicou sua vida a lutar pelo direito do povo afro-brasileiro.

Nos tempos atuais, ocorre uma evolução e um desdobramento da ideologia preconizada pelos intelectuais do Movimento Negro, a saber, a capacitação intelectual e a inserção nos espaços de debate e representação política. Como já mencionado, as parcerias com outros segmentos também vão se revelando como fortes aliados na luta por direitos. Cabe salientar, ainda, que se trata de uma via de mão dupla, pois os demais segmentos buscam apoio para que se amplie a rede, potencializando, assim, o debate e ampliando a possibilidade de alcance de políticas públicas específicas.

Seguir com a junção de esforços é o projeto de liberdade que se encontra em curso desde o século XVI tendo como referenciais as ações contracolonialistas (Santos, 2015) visando a emancipação dos quilombos. A estratégia aqui adotada diz dos recursos burocráticos e outros, utilizados pelo próprio Estado, para que se dê o custeio e manutenção de ações de defesa de direitos. A resistência manifestada por outras vias no pleito pela igualdade atua como recurso agregador de valores a subsidiar a luta da população preta. Nesse sentido, o feminismo funciona como forte aparato de luta, com potencialidades de levar saberes até então silenciados nas universidades. Os saberes tradicionais na UFMG é a confluência seguinte.

Confluência 4. Saberes Tradicionais UFMG

Membros dos Luízes participaram do Programa de Formação Transversal da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). O programa tem como inspiração a proposta do “Encontro de Saberes do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia” (INCTI) de inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa da Universidade de Brasília (UnB). O curso, que é aberto aos alunos de todos os cursos da referida universidade, contempla as experiências de ensino e pesquisa pluripestêmicas, lançando luz sobre os saberes dos povos tradicionais e populares. O curso foi ministrado pela autora da dissertação que dá origem a este capítulo e pela matriarca Maria Luzia Sidônio, que foi a protagonista na ação de recorrer à legislação quilombola para assegurar o direito sobre o território. Tendo sido a inventariante em décadas passadas, enfrentou de forma aguerrida muitos dos invasores, de tal forma que, em grande parte da documentação judicial, consta seu nome como outorgante. Estamos falando da luta dos Luízes, da luta quilombola, do protagonismo feminino e dos saberes e fazeres tradicionais. Utilizando como aparato a legislação que versa sobre os direitos dos povos

tradicionais e quilombolas, os documentários, os trabalhos acadêmicos, as publicações e literaturas que abordam o seu histórico de resistência na cidade, pode-se considerar que se trata da elaboração de uma epistemologia própria.

Tão rica experiência tem várias vantagens: oferece subsídio para o desenvolvimento de estratégias de ensino-aprendizagem com o público acadêmico; oportuniza o diálogo com outros saberes – a primeira aula foi uma confluência com a liderança d. Tereza Amarília Flores, dos Guarani Kaiwoá; estimula a interação de saberes; transporta para dentro da academia os saberes tradicionais, enfim, trata-se da criação de um canal entre a academia e os segmentos tradicionais da sociedade. Causa-nos estranhamento o fato de a academia, noutros tempos não interagir com a sociedade – constituindo, assim, um universo paralelo, um mundo à parte, voltada para atender as demandas do poder hegemônico, mantendo-se distante das realidades sociais. Essa interação é crucial na aproximação das diversas possibilidades existentes em ambas as partes que podem impactar na melhoria da qualidade de vida das pessoas. A relação é horizontal, posto que não cabe hierarquização de saberes. Relevante é a cooperação mútua e a contemplação do alinhamento dos diversos saberes. Trata-se da valorização das artes e ofícios dos saberes tradicionais que tem como ementa:

Submetidos a processos históricos de expropriação, etnocídio e genocídio, os povos indígenas e comunidades afrodescendentes (quilombolas e dos terreiros de axé) são justamente aqueles que de modo mais contundente têm respondido aos impasses políticos em escala local e global. Em amplas mobilizações, seja pela retomada e demarcação de suas terras, seja pela afirmação de seus direitos político-religiosos (crescentemente ameaçados pela convivência do Estado com o avanço do extrativismo, do agronegócio e dos discursos de intolerância), grupos indígenas e afrodescendentes valem-se dos saberes tradicionais para elaborar renovadas estratégias político-midiáticas; produzem práticas e discursos que apontam para alternativas de vida comum baseadas, não na mercadoria ou na propriedade, mas na aliança com outros povos, com a floresta, seus animais e espíritos (UFMG, 2023).

Essa ação positiva é de extrema relevância, pois viabiliza o compartilhamento e difusão da história dos sujeitos quilombolas e evidencia o modelo de resistência que o histórico quilombola representa. Destaca-se ainda o fato de que os quilombolas são os zeladores desta história que pertence à cidade e que, portanto, trata-se de um legado a ser defendido pela sociedade como um todo, posto que tal forma de resistência se apresenta como oposição ao sistema colonial e capitalista, esses mesmos que pretendem converter todos os brasileiros em massa de manobra e mão de obra barata para atender os anseios do capital estrangeiro. Ocupar o lugar privilegiado do saber, o espaço acadêmico, que sempre foi ocupado pela ideologia dominante, possibilita aos *Mestres da Tradição* lançarem luz sobre as diversas possibilidades de resistir ao sistema opressor.

Importante citar também a colaboração dos Luízes nas lutas pelo território e antirracistas. Uma delas foi na conferência que resultou no Estatuto da Igualdade Racial (2012) e à

criação do conselho de mesmo nome – reivindicação antiga dos integrantes do Movimento Negro membros do coletivo de Luízes – na qual a autora da dissertação que dá origem a este capítulo esteve presente na condição de participante.

As aulas do Programa Saberes Tradicionais da UFMG, que contam com uma dinâmica própria, visam ter como eixo norteador os temas que vão se desenhando ao longo das exposições. Porém, para uma melhor divisão de conteúdos e aproveitamento do tempo para exposição de nossa história, foi pensado o seguinte planejamento: Histórico de ocupação; Luta feminina; Saberes e Fazeres; Pleito quilombola e participação política; Novas epistemologias e perspectiva decolonial; Ressignificações: tradição e modernidade Luízes e atual conjuntura e o modelo de enfrentamento quilombola.

As aulas, além de tematizadas, contam sempre com os recursos didáticos que compõem o acervo das guardiãs da memória Luízes e, nesse sentido, foram utilizados documentários, artigos diversos, publicações, acervo fotográfico, contribuições e histórico de participações em espaços de construção de políticas públicas.

Outros acontecimentos também dão conta da importância em assegurar visibilidade ao seguimento quilombola. Apenas alguns aqui foram destacados para ressaltar a relevância da existência do quilombo enquanto polo de história e cultura presente na cidade que sempre buscou invisibilizá-lo. A titulação definitiva do território impossibilitaria à gestão pública de dar sequência ao projeto de promover o apagamento do legado de resistência dos Luízes. Mas segue o cumprimento dos trâmites pela via da justiça, que reconhece a trajetória de luta histórica dos Pretos das Piteiras e emite ordem para que se dê o reconhecimento do quilombo enquanto Patrimônio Imaterial do município.

Considerações finais

Ao final deste capítulo indicou-se que o Quilombo de Luízes tem seu itinerário marcado por uma articulação entre identidade, travessia, memória e reexistência. Os Pretos das Piteiras construíram uma história que está estruturada na base ancestral. Buscou-se apontar que este Quilombo em contexto urbano passou por diversas contingências dadas pelos processos de urbanização, de cunho higienista, capitalista e elitistas. Esses elementos, ligados ao racismo estrutural, se constituíam em uma perversa articulação que poderia fazer com que o Quilombo de Luízes术术desaparecesse do cenário urbano. Contudo, os Pretos das Piteiras resistiram e souberam fazer os atravessamentos vários. Os moradores continuam hoje a ocupar parte das terras originais desde a fase anterior à construção da capital. Contudo, boa parte do território foi usurpado pelos interesses imobiliários na área que ocuparam e ainda ocupam.

Diante de uma história de tanta força e resistência seria impossível aqui retomar todos os elementos constitutivos desse itinerário. Um dos aspectos centrais dessa resistência está na identidade que se forja em um processo de crescente sentimento de exclusão levada a cabo pelos “de fora” do quilombo que, paradoxalmente, fortalece os laços de

parentesco fundados na ancestralidade, na ligação histórica e afetiva com o território. Por isso, ressalta-se o sentido trabalhado ao longo do texto de encruzilhada, entendida como travessias, na medida em que o coletivo se encontra na transição entre aquilo que já se foi e aquilo que virá a ser, em um processo de constante articulação entre identidade, travessia e memória inspirados na ancestralidade africana.

Assim, pode-se dizer que a história dos Pretos das Piteiras é uma narrativa de travessia, que confluí com a transitoriedade do tempo e que se adequa à variação do contexto. Indicou-se que as práticas desse coletivo, com uma forte presença do protagonismo feminino, se fortalecem através de seus ritos, celebrações, vivências, enfim, de suas dinâmicas sociais diversas. As confluências são elementos constitutivos desta negociação de rotas na associação com outros sujeitos, ampliando, assim, as possibilidades que primam por uma convivência grupal mais abrangente. Ao longo do texto indicou-se a potência de algumas dessas confluências, como aquela que se estabelece com o Quilombo dos Kalungas e que, embora em termos geográficos distantes um do outro, guardam semelhanças no modo de concepção afetiva da relação com o território e nas relações de parentesco.

A confluência 2 é aquela da Festa de Sant’Anna, que se constitui a referência religiosa mais expressiva na memória dos moradores do quilombo de Luízes, fruto do sincretismo religioso que dá sentido profundo para os laços de pertença do Quilombo.

As confluências 3 e 4, respectivamente, Religião de Matriz Africana e o Programa Saberes Tradicionais UFMG, dizem respeito aos vínculos com a matriz afrodiáspórica que, na força ancestralidade africana, potencializaram o poder feminino no quilombo em um processo de fortalecimento dos saberes tradicionais os quais, apesar dos epistemicídios vários, rompe os muros da universidade levando os saberes à UFMG e aos academicismos vários.

Finalmente pode-se dizer que, apesar das dores causadas aos Pretos das Piteiras, todas as travessias e encruzilhadas têm sido centrais na tessitura das confluências e da luta política pelos direitos territoriais e do fortalecimento da identidade do quilombo. Assim, no longo processo de construção histórica, os Pretos das Piteiras/Luízes, têm articulado o “nós” do quilombo apontando que é possível para a cidade de Belo Horizonte e seus processos homogeneizantes e capitalistas, a construção do Bem Viver e os sentidos do *ser* em contraponto ao *ter* do capital.

Referências

BRASIL; INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Comunidade Quilombola dos Luízes. 2008.

BRASIL; MEC – Ministério da Educação. Uma história do povo Kalunga. Brasília: SEF – Secretaria de Educação Fundamental, MEC, 2001. Disponível em: quilombokalunga.org.br. Acesso em: 9 abr. 2023.

BIDIMA, Jean-Godefroy. De La Traversée: raconter dês expériences, partager le sens. Rue Descartes, 2002/2, n. 36 pp. 7-17, 2002. Tradução para uso didático por Gabriel Silveira de Andrade Antunes.

DIAS, Vercilene Francisco. Os Kalungas por uma Kalunga. In: WOLKMER, Carlos Antonio et al. (orgs.) Os Direitos Territoriais Quilombolas: além do marco temporal. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2016.

EVARISTO, Conceição. Becos da memória. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

Evaristo, Conceição. Poemas da recordação e outros movimentos. Rio de Janeiro, Malê, 2017.

GOMES. Lílian C. B. Justiça seja feita: direito quilombola ao território. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2009.

GUIMARÃES, Elian. BH reconhece três comunidades quilombolas como patrimônio cultural. Jornal Estado de Minas. Belo Horizonte, 12 de janeiro de 2018. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2018/01/12/interna_gerais,930433/bh-reconhece-tres-comunidades-quilombolas-como-patrimonio-cultural.shtml. Acesso em: 9 abr. 2023.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.): Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais. Rio de Janeiro: Petropolis, Vozes, 2017.

KRENAK, Ailton. Caminhos para a cultura do Bem Viver. 2020. Disponível em: www.culturadobemviver.org. Acesso em: 9 abr. 2023.

MARCELINO, Maria Luiza. Quilombola – lamento de um povo negro. Nossa Cultura, 2015.

MUNANGA, Kabengele. Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil. Resgate: Revista Interdisciplinar de Cultura, Campinas, SP, 5(1), pp. 17–24, 2006. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/resgate/article/view/8645505>. Acesso em: 14 out. 2021.

MUNANGA, Kabengele. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

NUQ/FAFICH/UFMG – Núcleo de Estudos em Populações Quilombolas e Tradicionais. Quilombos Urbanos em Belo Horizonte: as comunidades de Mangueiras e Luízes, Revista Pensar BH/Política Social, Belo Horizonte, n. 22, mai. 2009.

PEREIRA, Miriam Aprígio. Os Luízes: história e Memória. In: Prêmio Territórios Quilombolas. Brasília: MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2011.

SANTOS, Antônio Bispo dos. Colonização, Quilombos: modos e significações. Brasília: INCTI – Instituto Nacional de Ciência, Tecnologia e Inclusão, Universidade de Brasília, 2015.

SANTOS, Maria Rosalina dos. Relato sobre a realidade das comunidades quilombolas no Brasil. In: WOLKMER, Carlos Antonio et al. (org.) Os direitos territoriais quilombolas – além do marco temporal. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2016.

SILVA, Rubens Alves da. Negros católicos ou Catolicismo negro? Um estudo sobre a construção da identidade negra no Congado mineiro. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

SIDÔNIO, Maria Luzia. Os Luízes. Belo Horizonte: FAT, 1998.

UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais. Saberes Tradicionais UFMG. Disponível em: <https://www.saberestradicionais.org/?fbclid=IwAR0ykxEjmf5m34mSqSzmDoVXxQoqIUfSheppDGO3hv6yKHff9dEuTirkWrY>. Acesso em: 9 abr. 2023.

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura. Patrimônio Mundial no Brasil. Disponível em: https://pt.unesco.org/fieldoffice/brasilia/expertise/world-heritage-brazil?fbclid=IwAR2a-3YuSwVqamu-QlsGT8Lfk-wmdrZhHBE_5WdUPxo5gB5J6Ps7qni3EeQ. Acesso em: 9 abr. 2023.

“Tá linda como sempre, amg”: uma pesquisa-ação em audiovisual com as moças Karajá

Lilian Brandt Calçavara

Introdução

Este capítulo apresenta um recorte da dissertação “Ijadòkòma itxŷtè: as moças Karajá ‘doidinhas’ e ‘lindas como sempre’. Durante a pesquisa, perguntei às moças Karajá qual o nome que elas gostariam que o trabalho tivesse, e uma moça gritou “Ijadòkòma itxŷtè”, ao que todas gargalharam e uma traduziu: “moça doida”. Elas seguiram rindo e insistiram que este deveria ser o nome do nosso grupo. Elas se chamavam assim: doidas, doidinhas, malucas e maluquinhas, palavras usadas, como elas explicaram, por serem “brincalhonas, divertidas, não terem vergonha, fazerem sem pensar e conversarem palhaçada”.

A dissertação é um dos resultados do trabalho que teve como objetivo apresentar, a partir de um horizonte colaborativo, um pouco do pluriverso das ijadòkòma, as moças Karajá. A metodologia utilizada foi a pesquisa-ação, e teve como ferramentas o diário de campo, a fotografia e o audiovisual. Busquei criar um processo com diversos encontros com um grupo de moças, em que cada encontro tratávamos de um tema proposto por elas, sobre o qual conversávamos e produzíamos fotografias e vídeos. A proposta era criar um espaço de produção, escuta e interlocução, a partir do desejo de compreender o mundo das ijadòkòma, como elas são e como se percebem. Por isso, para além das atividades do trabalho, busquei estar junto a elas nos momentos de brincadeiras, futebol, banhos no rio e conversas entre amigas. A relação mais próxima com elas trouxe à tona outros temas, que foram abordados a partir da etnografia: os rituais, os cuidados com a beleza, as amizades, os namoros, suas motivações e transformações.

Figura 1 – Autorretrato das doidinhas¹



Fonte: Acervo de Lilian Brandt Calçavara. Autoria coletiva do grupo *Ijadòkòma itxýtè*.

Um dos primeiros temas que as ijadòkòma itxýtè sugeriram para nosso trabalho foi “lugar”. Elas falaram das praias do Rio Araguaia, que só existem nos meses de seca. Os Karajá se juntam para jogar futebol nas ilhas de areia que se formam no meio do rio e as crianças atravessam de canoa para pescar. Em seguida, falaram do campo, onde jogam futebol; da quadra, onde a comunidade se reúne; da escola, onde encontram suas amigas; e das casas, onde vivem com sua família. Por fim, falaram do “mato”, onde vão com suas famílias catar frutas do cerrado, como murici, mangaba e pequi. Mas a conversa não foi longe e logo elas disseram que esse assunto era chato.

No entanto, se é chato para elas, é necessário às leitoras e leitores que estejam interessados em mergulhar neste pluriverso. O lugar de onde as moças falam é a Aldeia Santa Isabel do Morro, na Ilha do Bananal, Tocantins. Falamos a partir do Rio Araguaia, cujas águas conduzem o ritmo de vida do povo *Iny*, como se autodenominam os Karajá.

Figura 2 – Mergulhando no Rio Araguaia



Fonte: Acervo de Lilian Brandt Calçavara. Autoria coletiva do grupo *Ijadòkòma itxýtè*.

¹ As fotografias que integram este capítulo são resultado do processo de pesquisa colaborativa realizada com moças Karajá e de autoria coletiva do grupo *Ijadòkòma itxýtè*.

O povo *Inŷ* é formado pelos grupos indígenas Karajá, Javaé e Xambioá. Juntos, os três grupos somam 6.123 indivíduos, sendo 1.542 indígenas Javaé, 4.326 Karajá e 255 Xambioá (IBGE, 2010). Os Karajá, propriamente ditos, vivem em um grande território que abrange o Goiás, a Ilha do Bananal, no Tocantins, e regiões próximas à Ilha, em Mato Grosso, sempre à beira do rio. Desde que o mundo é mundo, os *Inŷ* vivem no *Berohokŷ*, como chamam o Rio Araguaia. A própria vida humana teve origem no “fundo do rio”, no *Berahatxi*, onde a vida era perfeita, todos eram imortais, eles não precisavam comer e não havia noites (Toral, 1992; Portela, 2006).

A Ilha do Bananal é a maior ilha fluvial do mundo, tendo 1.916.225 hectares. Dentro da Ilha há três Terras Indígenas (TI): Parque do Araguaia, Inâwébohona e Utaria Wyhyna/Iròdu Iràna, sendo as duas últimas totalmente sobrepostas ao Parque Nacional do Araguaia. A Terra Indígena Parque do Araguaia foi homologada em 1998, com 1.358.500 ha, sendo a TI que concentra a maior parte da população indígena Karajá.

A Aldeia Santa Isabel do Morro, ou simplesmente Santa Isabel, é chamada pelos *Inŷ* de *Hãwalò*, que significa “morro”. É a aldeia Karajá mais populosa da Ilha, com 846 pessoas (Siasi, 2019). Atravessando o Rio Araguaia de voadeira, leva-se cerca de 10 minutos da aldeia a São Félix do Araguaia, no Mato Grosso. Devido a sua proximidade com a cidade, essa é a aldeia Karajá da Ilha do Bananal que historicamente recebe mais instituições, projetos e visitantes não indígenas, ou *tori*, como dizem os Karajá.

E lá fui eu, mais uma *tori*, atravessar tantas vezes o belíssimo Rio Araguaia levando um *notebook*, um projetor, três câmeras, um tripé e um caderninho de campo. O desejo de aproximação não era por mera curiosidade. Comecei a trabalhar com os Karajá em 2010,² ano em que aconteceram os dois primeiros suicídios que são entendidos como parte do complexo conjunto de mortes autoprovocadas que se seguiram desde então. Infelizmente, conheci muitos jovens Karajá que atentaram contra suas próprias vidas, e também conheço muitos pais, mães, avós, irmãos, tios e primos que sofreram suas perdas. Houve um período em 2012 em que a mortalidade por suicídio dos Karajá teve a maior taxa entre povos indígenas, de aproximadamente 231 para cada 100.000 habitantes (Soares, 2015). A maior parte deles eram rapazes ou adultos recém-casados, com idade entre 15 e 34 anos, que viviam em Santa Isabel (Sesai, 2014).

As lideranças entendem que os jovens passam por sérios problemas, como a falta de perspectiva de estudo e trabalho e a desestruturação familiar. Há ainda o que chamam de “choque cultural”: a tensa relação com a sociedade não indígena, marcada pelo preconceito e pelo desejo de adquirir bens de consumo que não possuem condições financeiras de comprar. Alguns Karajá afirmam ainda que os suicídios estão relacionados ao feitiço, que pode ser colocado intencionalmente por algum *hàri*, o pajé.

Compreender os desafios que os jovens enfrentam não implica deixar de vê-los como um problema ou como problemáticos. Um dos mais graves, segundo as lideranças, é o abuso de álcool e drogas, como maconha, crack, cocaína, cola de sapateiro e gasolina inalada pura ou misturada com creme dental. Conforme Eduardo Nunes (2016), a visão que se tem

² Trabalhei como indigenista especializada na Fundação Nacional do Índio, atuando com os Karajá de 2010 a 2021 na Coordenação Técnica Local em São Félix do Araguaia.

dos jovens Karajá de Santa Isabel é que eles não estão respeitando seus pais e avós, não querem saber da cultura, não escutam, não pensam, não estão preparados e estão perdidos.

As lideranças também entendem como um problema da juventude o desinteresse pela cultura. A pesquisa de Cristiane Portela junto aos Karajá de Aruanã, em Goiás, apresenta uma preocupação semelhante dos mais velhos quanto ao resguardo da tradição, pois eles acreditavam que os mais novos não se preocupavam em saber as “coisas do índio”. Para a autora, “é compreensível que os mais velhos considerem que assim seja, e quando o fazem estão assumindo um papel que foi das antigas lideranças [...]: o papel de ‘guardiões da memória e da tradição’” (Portela, 2006, p. 165).

Por serem guardiões da tradição, a antropologia costuma ter os anciões como principais informantes. Gersem Baniwa (2017) afirma que a ideia de que os anciões são sábios e detentores privilegiados de conhecimentos invisibiliza todos os outros indígenas, como se adultos, mulheres, jovens e crianças não fossem também sábios.

Kênde Souza (2013, p. 29) observa entre os Guarani:

Aos olhos dos mais velhos, os filhos abandonaram a tradição. Esse conflito de geração acaba por desencadear problemas de várias ordens. Por parte dos jovens, a alegação é de que as famílias em sua maioria não os acolhem e nem os escutam, pois os têm como rebeldes e como aqueles que não querem nada da vida. Nos relatos, temos que o fato de não se considerarem compreendidos por suas famílias, os levam à opção de ficar na rua junto com os amigos. Evidentemente, o conflito geracional não se restringe ao gênero masculino, sendo comum também às meninas da aldeia.

Baniwa afirma que a juventude indígena está dividida entre dois mundos completamente distintos: um da tradição e outro da modernidade. Cabe aos jovens sobreviver às mudanças e atualizar as tradições, estando sob a pressão dos mais velhos, dos não indígenas e de si mesmos. Otimista, Baniwa aposta no potencial e na capacidade de criação dos jovens, que, revolucionários, “buscam (re)encontrar e nos (re)colocar nos caminhos da vida, dos valores, dos direitos humanos e da mãe natureza” (Baniwa, 2017, p. 8).

Figura 3 – Brincando no braço do rio



Fonte: Acervo de Lilian Brandt Calçavara. Autoria coletiva do grupo *Ijadòkòma itxýtè*

Desejei dar vazão a essa “revolução” que Gersem Baniwa menciona, traçando um caminho diferente do que se encontrava nas notícias de jornais sobre os jovens Karajá, que os abordava exclusivamente para enfatizar o alcoolismo e o suicídio. Busquei abordar a juventude para além de seus problemas, criando uma narrativa que tivesse leveza, e ainda assim, fosse verdadeira. Para conhecer a realidade dos jovens, era preciso enxergar o que eles viam, e o que eu mais vi nas moças e nos rapazes foi o “vício no celular”, como eles dizem. Com o celular, eles tiram fotos, fazem vídeos e postam nas redes sociais. Por isso, o audiovisual me pareceu um bom mediador para criar um espaço de troca e para que pudéssemos enxergar um pouco de como eles enxergam a si mesmos e ao mundo.

O recorte de gênero foi feito em respeito à tradição, pois antigamente moças e rapazes não deveriam ter contato. Embora eles tenham passado a conviver a partir da implementação do ensino escolar, as moças ficam muito tímidas na presença dos rapazes e, sendo eu também uma mulher, era muito mais fácil construir uma relação mais íntima com as *ijadòkòma*.

Câmera, pesquisa e ação

Iniciei as atividades com um roteiro elaborado previamente, mas por tratar-se de uma pesquisa-ação, desde o início, esperava que essa proposta fosse transformada com a participação das *ijadòkòma*. Ao todo, participaram do grupo mais de 30 moças, algumas com frequência, outras eventualmente, outras apenas uma vez. Na maior parte do tempo, estávamos entre 10 moças, mas os maiores encontros chegaram a reunir cerca de 20 *ijadòkòma*.

Algumas falavam muito bem português e contribuíram para mediar a relação com as demais, que não compreendiam a língua portuguesa. E eu, por entender pouco a língua Karajá, perdi piadas engraçadíssimas e conversas muito interessantes, mas comprehendo que nem tudo me diz respeito – entendi o que elas queriam que eu entendesse, e perceber que esses eram os temas que elas gostariam de incluir na pesquisa é mais um dado importante sobre elas.

Figura 4 – Luz, câmera e pesquisa-ação



Fonte: Acervo de Lilian Brandt Calçavara. Autoria coletiva do grupo *Ijadòkòma itxytè*.

Eduardo Viveiros de Castro diz que “o antropólogo dá sentido ao material que ele está descrevendo nos termos de seu próprio aparelho conceitual, o qual deve ser afetado, deslocado e contaminado pelo aparelho conceitual alheio” (Castro, 2014, p. 158). O autor entende que traduzir é presumir que o equívoco sempre existe e que ele será enfatizado. Ao invés de presumir em um único sentido a semelhança essencial entre o que o Outro e Nós estamos dizendo, a tradução deve comunicar através das diferenças.

No intuito de que meu trabalho fosse “contaminado” pela epistemologia das moças, pedi que elas traduzissem todo o material produzido, incluindo algumas entrevistas. O que eu fiz, por exemplo, foi gravar em áudio (para posterior transcrição) uma moça traduzindo o que diziam duas anciãs escolhidas por elas para serem entrevistadas por elas diante de uma câmera sob o controle delas (e aqui há tem como meu texto não ser redundante: é “elas”, “elas”, “elas” e “elas”, mesmo). Adotei a técnica de projetar as imagens produzidas, o que também auxiliou o processo de comunicação, pois era a oportunidade de retomar alguns temas e aprofundar a discussão.

A partir das projeções, elas classificaram as imagens em *awire sohe*, imagens muito boas que deveriam ir para o filme; *awire*, imagens boas que seriam reavaliadas e; *ibinare*, que poderiam ser descartadas. Enquanto assistíamos aos vídeos, eu mostrava alguns exemplos de enquadramento, luz, cores, sujeiras na lente e ruídos no som. Mas o foco do trabalho não foi a produção técnica, e sim o significado por trás das imagens.

Jean Rouch é tido como o criador de um subgênero dos documentários, a etnoficção. Nesse tipo de filme são criados personagens fictícios inspirados na própria realidade. É uma possibilidade de falar de si a partir do outro, que poderia também ser ele, ou que ele conhece bem. Para Alexandrine Boudreault-Fournier, Rose Hikiji e Sylvia Novaes (2016) a etnoficção é estratégica para antropólogos que vão lidar com assuntos considerados tabus, nos quais não convém envolver diretamente as pessoas. As autoras dizem ainda que “A possibilidade de agir como se fosse um outro permite que questões delicadas sejam tratadas de forma mais livre, talvez mais perto da realidade” (Boudreault-Fournier; Hikiji; Novaes, 2016, p. 43).

Inspirada nessa leitura, durante o trabalho, fizemos muitos exercícios em que as *ijadòkòma* atuaram como moças Karajá. Por escolha delas, também interpretaram personagens diferentes delas: crianças Karajá e visitantes *tori* (não indígenas), que chegavam na aldeia e interagiam com os indígenas.

Boudreault-Fournier, Hikiji e Novaes (2016) dizem que a observação fílmica possui uma vantagem em relação à observação direta. Em uma experiência de observação direta, a antropóloga teria acesso a infinitas informações e, o que geralmente acontece, é que ela determina os temas que lhe interessam e faz o recorte a partir de seu olhar. No caso de um filme produzido pelos indígenas, foram eles que fizeram esse recorte. As autoras complementam com outra vantagem: aliar a dimensão sensível (a arte) ao inteligível que a ciência domina.

A exibição de vídeos se mostrou, de fato, ser uma excelente forma de reunir os jovens, que gargalhavam muito ao se verem. No entanto, ao longo dos encontros, a atividade passou

a ser preterida pelas *ijadòkòma*, que ficavam agoniadas de ficarem sentadas por muito tempo e queriam logo sair da sala para fazer seus próprios vídeos.

As moças produziram dois filmes: *O jacaré que namorava as mulheres e Casamento de antigamente*. A história do jacaré é muito conhecida entre os Karajá. Em resumo, as mulheres gostavam de namorar um jacaré, que, em troca, lhes dava sempre uma porção de peixes. Ao saberem disso, seus maridos se vestiram como as mulheres e enganaram o jacaré, distraindo-o, para em seguida matá-lo. Quando as mulheres descobriram que seus maridos mataram o jacaré, elas travaram uma batalha e mataram todos os homens. Embora essa história possa parecer um tanto pesada aos olhos não indígenas, a comunidade ficou satisfeita com a escolha de uma história tradicional. O filme foi classificado pelas *ijadòkòma* como uma comédia, e, de fato, todos riam muito quando assistíamos.

O outro filme se chama *Casamento de antigamente*, no qual as moças entrevistaram duas senhoras, Mahuederu e Koaxiru. O relato das senhoras aborda detalhes do ritual do *hãrabiè*, o casamento tradicional arranjado entre os pais sem que os jovens se conhecessem, prática que não existe atualmente. As duas senhoras também explicam no filme o *kòta kòta*,³ o “casamento fugido”, forma de união comum na atualidade.

Lindas como sempre

O comentário mais comum no Facebook das *ijadòkòma* era: “tá linda como sempre, *amg*”, considerando variações possíveis, como o acréscimo da letra “h” ou a abreviação de “qq” palavra. Ao visitante que chega na aldeia, é essa a primeira imagem que se tem das moças: elas estão mesmo sempre lindas.

Apresentei às moças diversas fotografias, algumas antigas de seu povo, outras recentes, fotos de indígenas de todos os continentes e de não indígenas de diversas culturas. Entre as imagens, mostrei a cédula de 1000 cruzeiros, que circulou no Brasil de 1990 a 1994, e tem a imagem do sertanista Cândido Rondon em uma face e, na outra, duas moças Karajá. Ao verem a imagem, as *ijadòkòma* caíram em gargalhadas achando graça do *rasi* caído da *ijadòkòma*. As moças explicaram que *rasi* é um “topete”, um corte dos cabelos no topo da cabeça feito especialmente na ocasião da menarca. As *ijadòkòma* gostam que o *rasi* fique para cima e todo arrumadinho, sem nenhum fio de cabelo separado, bem diferente dos topetes das moças na cédula, que estão caídos.

³ A língua Karajá apresenta uma diferença entre a fala do homem e da mulher. Parte significativa das pesquisas e materiais pedagógicos sobre este povo utilizam predominantemente a fala masculina. Nos meus trabalhos utilizei a linguagem feminina, trazendo a fala masculina como nota de rodapé, tanto em conformidade com o meu lugar de fala, quanto para reafirmar a fala das moças Karajá. Na variação masculina, a palavra *kòta kòta* é *òta òta*.

Figura 5 – Comentários no Facebook e nota de 1000 cruzeiros



Fonte: Lilian Brandt Calçavara (2019)

A sabedoria das antigas Karajá para manter o topete alto é o uso da resina do *kowoji* (amescla ou breu branco), que deixa o cabelo duro e possibilita que o topete fique alto, mas não tão alto como elas gostam. Assim, as *ijadòkòma* contemporâneas agregaram seus conhecimentos aos de suas avós e misturam ao *kowoji* um pouco de gel, desses que se compra em supermercado.

Figura 6 – Linda como sempre



Fonte: Acervo de Lilian Brandt Calçavara. Autoria coletiva do grupo *Ijadòkòma itxýtè*.

Quem tem topete fica o tempo todo arrumando, até mesmo enquanto estão jogando bola ou tomando banho de rio. Às vezes, elas usam o celular como espelho, outras vezes, perguntam para suas amigas. Dá tanto trabalho manter o *rasi* levantado, que algumas *ijadòkòma* preferem nem fazer, ou tiram assim que sua família permite. Uma moça disse que prendia o cabelo para que ninguém visse que ela não cuidava, outra disse que sua mãe não queria que ela colocasse o topete porque ela não sabia cuidar, “mas ela contou que quando ela fez, ela tomava banho sem molhar, porque se molhar, tem que levantar ele de novo”. As moças que estavam junto gargalharam e se puserem a mostrar como tomavam banho e lavavam os cabelos sem molhar o topete.

Quando uma moça decide tirar o topete, isto é, abaixar o cabelo e deixá-lo crescer, elas dizem que ela “matou” o topete: “o topete dela já morreu?”; “eu matei logo o meu”. Para “matá-lo”, usam o *tari*, que é o óleo de tucum. Karajás de todas as idades usam *tari* nos cabelos, mas cada dia é mais difícil encontrar, porque poucas pessoas se dispõem a extrair o óleo artesanalmente. O *tari* nutre, dá brilho e escurece o cabelo, o que agrada aos Karajá, que não gostam de *iradèxò*, “cabelo vermelho” (Nunes, 2017, p. 196).

Elas contaram também de uma jovem que queria fazer o topete, mas não era mais moça, ou seja, não era mais virgem. Perguntei: “Mas e se ela fizer?”. A ideia gerou revolta nas *ijadòkòma*: “É errado, é errado demais, isso não pode acontecer, é fora de tudo. Topete quem pode usar é a moça”. “Mas se aquela jovem não é mais moça, mas também não é casada, o que ela é?”, perguntei. A pergunta ficou um bom tempo sem resposta.

Geralmente, quando uma *ijadòkòma* perde a virgindade, ela se casa. É isso que se espera e há um custo social de renunciar ao casamento, que pode provocar brigas entre as famílias e até punições, como o espancamento público do jovem ou de algum parente. A situação em que elas não se casam é quando os pais não ficam sabendo, ou quando a *ijadòkòma* se relaciona com um *tori*. Nestes casos, a família busca guardar segredo, e perante a sociedade ela continua sendo *ijadòkòma* até se casar. No entanto, as pessoas “maldosas” podem chamá-la de *ijadòkòmani*, que seria como dizer que ela é uma “falsa moça”. Nesse sentido, a palavra “*ijadòkòma*” não se refere apenas a uma categoria de idade das mulheres, é também sinônimo de virgindade, o que explica as risadinhas e os olhares cruzados a cada vez que eu generalizava o grupo com esse termo.

Hälubu ou R

— Tô de férias – a gente fala assim, porque é feio falar hälubu, não se fala isso. Aí a gente fala que tá de férias e ninguém entende. Ou então a gente fala que tá de R.

— R? – perguntei.

— É, R de hälubu, mas a gente fala R que nem tori, pra disfarçar.

Figura 7 – Frame de vídeo em que as moças estavam observando o obturador da câmera se abrindo



Fonte: Acervo de Lilian Brandt Calçavara. Autoria coletiva do grupo *Ijadòkòma itxyté*.

Logo após essa conversa, que aconteceu porque uma das moças disse que não tomaria banho de rio porque “estava de R”, assistimos algumas imagens gravadas por elas. Em determinado momento, no vídeo, essa mesma moça respondeu uma pergunta feita por outra *ijadòkòma* e usou a palavra *hälubu*:

— Ai, ai, que vergonha, não gostei de falar isso. Apaga, apaga!

A palavra *hälubu* se refere a vários tipos de sangue, inclusive à menstruação. Os *Iny* chamam de *kyty* o cheiro forte de sangue. Segundo Eduardo Nunes (2016), esse cheiro caracteriza estados liminares, como a menstruação e o resguardo após o parto. Durante os dias com *kyty*, as pessoas são submetidas a uma série de prescrições, a custo de atrair coisas estranhas ou perigosas.

As *ijadòkòma* dizem que, quando “estão de R”, devem “ficar mais em casa, bem calmas e fazer coisas tranquilas. Não pode ficar por aí correndo doida, gritando, jogando bola”. Além disso, elas devem cuidar da alimentação, não podem comer muita carne e nem doce, não podem beber muita água e “nem tomar refri”. Elas têm que dormir com a cabeça bem retinha e olhando pra cima, senão, elas ficam “toda torta”, e não podem acordar muito tarde, senão nasce espinha. Elas também não deveriam ficar muito tempo expostas ao sol, mas ficam mesmo assim, porque amam jogar futebol.

As moças também não podem ficar sorrindo, conversar muito e nem falar alto. Elas devem “sentar reta”, de perna fechada, e “mostrar que tem respeito”. Por fim, uma falou: “não pode tocar no peito, senão o peito fica muito grande” e todas concordaram. “Tocar no peito?”, perguntei, sem entender. “Sim, tia, os homens!”, responderam, entendendo tudo muito bem.

As *ijadòkòma* devem ser belas, recatadas e do lar, mas, ainda bem, ao modo Karajá. Conforme Eduardo Nunes (2016, p. 398), elas devem ter um “comportamento recatado e são alvo de um máximo de preocupação e aconselhamento por parte de suas mães e avós”. Elas não devem andar muito pela aldeia, muito menos sozinhas, e nunca durante a noite.

Antigamente, raramente saíam de casa, e quando saíam, deveriam se cobrir com um manto feito de algodão (Nunes, 2016).

Para manter a moça em casa, muitas mães ou responsáveis são mais permissivos nesse período quanto ao uso da televisão, mas nem tudo pode ser assistido. Uma moça disse que não assiste filmes, porque são violentos e dão “pensamentos ruins”. Ela gosta de “se inspirar”: desenhar, ver coisas bonitas e assistir *animes*, os desenhos japoneses. Mas o que elas amam mesmo é ficar no Facebook e no WhatsApp. Uma moça disse:

Quando eu tô de “R” minha vó me bota pra trabalhar, lavar a roupa, a louça, fazer pulseira, artesanato. Porque na primeira menstruação que a moça tem, a vó dá alguma coisa pra menina fazer, pra ela, depois que sair da menstruação, não ficar preguiçosa.

O que se faz no período da primeira menstruação é determinante para todos os dias da moça, para todos os outros períodos menstruais e até mesmo para a vida. Se uma moça fizer determinado caminho enquanto está menstruada, ela vai querer fazer aquele caminho sempre. “Se a gente fica nervosa, a menstruação se acostuma”, disse uma *ijadòkòma*; “se a gente conversar muito com uma pessoa, a gente fica tagarela”, disse outra. Elas falaram que o lugar onde moça estava quando menstruou pela primeira vez passa a ser seu lugar preferido. “Mas isso eu acho que é mentira, porque eu estava em casa, e eu não gosto tanto assim da minha casa”, ponderou uma *ijadòkòma*.

A prisão

Quando comecei a pesquisa, pensava que a menarca era um evento que marcava o início do período em que se é *ijadòkòma*, mas com as moças entendi que a menarca não é apenas o início de um novo período: é algo que transforma a pessoa para toda a vida, o que se vive durante a primeira menstruação produz um novo ser.

A principal característica da menarca entre as Karajá é que neste momento elas ficam “presas”, como elas dizem, ou, “reclusas”, como geralmente dizem os antropólogos. A prisão, chamada na língua Karajá de rabrejura, dura quanto durar a menstruação. No entanto, caso a moça tenha colocado o *dekobuté*,⁴ adorno feito de algodão pintado de urucum, que fica amarrado abaixo do joelho, a prisão pode se estender por mais alguns dias. Por isso uma moça não gostou de usar: “eu tive cinco dias de menstruação, o *dekobuté* que ficou lá atrasando, daí fiquei oito dias presa”. Usar o *dekobuté* faz com que as pernas engrossem, mas, segundo elas, a maioria não gosta de usar e “mata” na hora que saem da prisão.

⁴ Homens falam *deobutè*.

Figura 8 – Moça desenhando moça



Fonte: Acervo de Lilian Brandt Calçavara. Autoria coletiva do grupo *Ijadòkòma itxýtè*.

Toda a família da moça participa do *rabrejura*. Os enfeites são feitos pelas mães, avós e tias das moças e aos homens cabe buscar os materiais necessários para a confecção dos adornos, sejam extraídos da natureza ou adquiridos no mercado.

O ritual de iniciação das moças Karajá envolve também uma categoria fundamental para o povo Karajá: os *bròtyrè*. Os *bròtyrè* são familiares, geralmente pessoas mais velhas, que se engajam em rituais domésticos e coletivos, como o nascimento de uma criança, o término do resguardo da mulher após o nascimento de seu primeiro filho ou filha e a iniciação de rapazes e moças. Geralmente, *bròtyrè* são mulheres, sobretudo as tias e as avós, tanto por parte da mãe quanto do pai (Nunes, 2016).

André Toral (1992) afirma que os *bròtyrè* são conselheiros e defensores, aliados que atuam em situações liminares em que seres cosmológicos agressivos podem ameaçar a criança ou o jovem. Tudo que acontece à pessoa que está passando pelo ritual deve acontecer ao *bròtyrè* também, sejam coisas boas ou ruins. No caso das *ijadòkòma*, por exemplo, a mesma mulher que cortou o *rasi* da moça, deverá também fazer o *rasi* nas *bròtyrè*, inclusive utilizando a mesma tesoura (Nunes, 2016).

As *bròtyrè* pedem à mãe da *ijadòkòma* seus enfeites. Uma das avós da moça pode chorar o *ibruhuký*, o “choro grande”, e pedir a esteira, tida como item valioso. Depois da cerimônia e da distribuição de comida, os enfeites e a esteira são entregues às *bròtyrè*. Esses objetos dados guardam a memória dessas ocasiões, a cada vez que o objeto é usado lembra-se com carinho dos familiares *bròtyrè* (Nunes, 2016).

As moças destacaram um momento do ritual que é tido por elas como o mais importante: a “alimentação”. Esse momento marca o encerramento do resguardo e é quando se elimina o *kyty*, o cheiro de sangue da menarca. Enquanto está presa, a dieta da moça se restringe a alimentos de base vegetal e somente após a saída ela pode se alimentar de carne. Nunes destaca, entretanto, que a restrição tende a pesar sobre o peixe e a tartaruga,

alimentos propriamente *Inŷ*. A carne de frango seria considerada mais fraca, além de ser um alimento *tori* (Nunes, 2016).

A “alimentação” é um gesto simbólico em que a *bròtyrè* senta na frente da *ijadòkòma* sobre a esteira e passa um pedaço de peixe assado na boca da moça. Imediatamente a *ijadòkòma* se levanta e entra para o quarto. A partir de então, a comida é compartilhada como *bròtyrè* (Nunes, 2016).

A *bròtyrè* responsável por passar o peixe nos lábios da moça deve ser uma *sènaduityhyre*, uma “velha verdadeira”, com qualidades que sejam desejáveis aos Karajá. Deve ser trabalhadora, cozinhar bem e ser uma boa contadora de mitos. Isso porque as características da *bròtyrè* são passadas para a moça (Nunes, 2016).

Uma das moças disse que a cultura está se perdendo, “a mãe ainda está fazendo a comida e chegam lá os convidados sem avisar”. A moça lamenta porque “nem sobra comida para os outros” e não ter comida para todos é uma vergonha. Essa fala encontra ressonância no trabalho de Nunes, que relata que durante a iniciação feminina algumas mulheres são convidadas para virem mais cedo para ajudar a enfeitar a menina. Essas mulheres recebem alimentos em troca, antes mesmo do momento de “distribuição”, geralmente pegando mais do que as *bròtyrè* que chegam depois. As mulheres que não são tão próximas à moça e aos seus pais, mas que também fazem *bròtyrè*, avançam “ferozmente” sobre as bacias e pegam o que conseguirem de comida. Conforme Eduardo Nunes (2016, p. 221), “a cena até então razoavelmente organizada, torna-se uma confusão”.

O bichinho

Quando o fluxo de sangue da menarca termina, a moça se prepara para a saída da prisão. Se a família dela quiser, a moça dança na Festa de Aruanã. Essa não é a única ocasião em que elas podem dançar com os aruanãs, as *hirarihikŷ*, meninas mais novas, também dançam, mas as moças são suas parceiras preferidas.

“Aruanã” é uma palavra de origem tupi que a língua portuguesa adotou para se referir a um peixe que é abundante no Araguaia. Na língua Karajá, esse peixe é chamado de *ijasò*, o mesmo nome que eles dão a esses “espíritos da natureza”, como os Karajá costumam falar sobre os *ijasò*. As moças disseram que aruanã é um bichinho que vem da água ou do mato, mas que é complicado explicar para *tori*, que aruanã não tem explicação.

Figura 9 – Festa de Aruanã



Fonte: Acervo de Lilian Brandt Calçavara. Autoria coletiva do grupo *Ijadòkòma itxýtè*.

Quando a menina fica moça, o *ijasó* é trazido para protegê-la. Os *ijasó* são cuidados por uma família sob a supervisão do pajé ou do *ijoi*, o grupo de praça formado pelos homens da aldeia. Bem cuidados, os *ijasó* passam a ser *ixy nôhô*, “criação”, como animais de estimulação, ou ainda, xerimbabos do povo, e em particular, da pessoa que o recebeu (Toral, 1992).

As *ijadòkòma* são cuidadosamente preparadas para a dança. Além do *dekobuté*, as moças podem usar outra peça de algodão chamada *wulairi*, com franjas de algodão (barbante ou outra linha), que vai abaixo dos joelhos. Nos braços, como pulseiras, usa-se o *dexi*, feito de algodão e pintado de urucum, ou o *wokudexi*, que possui franjas de algodão. O brinco com penas é chamado *kueju*⁵ e a tanga, feita de fibra vegetal, se chama *tuu*.

Uma mulher da família, geralmente a mãe, prepara uma tinta de jenipapo e pinta a moça com grafismos. “Eu não gosto de pintar o corpo inteiro porque dá risadinha”, disse uma moça se referindo às cócegas. O padrão de pintura nessas ocasiões é o *bènôra ràti*, “pintura de tucunaré”: três listras pretas pintadas ao redor de suas pernas e/ou braços (Toral, 2012).

As moças disseram que “dançar ou não dançar, depende de mãe e pai querer”. É a família que decide e, naturalmente, algumas moças gostam, outras não. “Chorei pra não dançar. Eu já tinha dançado e odiei. Eu é que não vou dançar outra vez”, disse uma moça, que tinha dançado quando era menina. Mas a maioria das *ijadòkòma* gostam de dançar: “às vezes ficam com vergonha e dizem que não gostam, mas gostam sim”, me disseram. O maior constrangimento é a nudez. Uma moça disse que gostaria de ter dançado, mas a sua avó não deixou porque ela não queria que o pessoal da aldeia visse seu corpo.

⁵ Na linguagem masculina, diz-se *ueju*.

Casou pelo Facebook

Em um dos vídeos que as moças produziram, uma *ijadòkòma* perguntou a outra como são os meninos e ela respondeu que são preguiçosos. Todo mundo concordou: “não faz nada, não trabalha, não pesca, não caça, não se emprega para cuidar de mulher, fica só jogando bola”. Disseram que “eles adoram mais jogar bola do que qualquer outra coisa” e são bagunceiros: não arrumam a casa, fazem bagunça na escola, atrapalham os professores e gritam. Também disseram que os rapazes ficam correndo de moto na aldeia e se encontram para beber cerveja, Kristoff, Corote e 51.⁶ Elas “dividem” os meninos entre “os que fumam e bebem ou não”. O menino que bebe, elas disseram, “vai ser um marido que vai brigar e vai bater”.

Depois de listar os defeitos, uma moça acrescentou algo importante sobre os “moços”; “eles são muito bonitos”. “Alguns!”, disse outra. “É, alguns!”, ponderou ela, suspirando entre os risinhos e olhares cúmplices das amigas. Quando os *wèkyrybò*,⁷ os rapazes, veem o topete, já sabem que é moça e tratam diferente de um dia para o outro, ficando mais interessados nelas. Assim como as *ijadòkòma* são o auge da beleza feminina, os *wèkyrybò* são o auge da beleza masculina e ambos estão em idade “casável” (Nunes, 2016).

Figura 10 – Coraçãozinho



Fonte: Acervo de Lilian Brandt Calçavara. Autoria coletiva do grupo *Ijadòkòma itxŷè..*

A gente que é *tori* pensa que é de se esperar que pessoas “casáveis” estejam pensando em namoro. Mas nos Karajá não existe tradicionalmente a ideia de “namoro” como nossa sociedade entende. Para algumas das moças, o namoro consiste apenas em conversar pelo celular usando Facebook e WhatsApp. Marcar um encontro já significa se casar sem a

⁶ “Kristoff” é uma vodka e “Corote” e “51” são cachaças.

⁷ Homens falam *weryrybò*.

aprovação da família. Há inúmeros relatos de jovens que foram forçados a casar porque se encontraram, se encostaram, ou até mesmo porque estavam conversando a sós.

“Antigamente não tinha beijo”, disseram, “mas hoje tem”. A maioria das moças dizia que nunca beijaram, mas volta e meia falavam disso em português no meio de uma conversa em Karajá: “quer aprender a beijar, é só chupar laranja”. As moças disseram que há casais na aldeia que namoram conforme “as regras da Igreja”: eles não podem ficar a sós e nem se encostar.

Como é proibido que as moças e rapazes fiquem a sós, é comum que seus familiares exijam que uma irmã ou prima fique sempre junta à outra, para vigiar. Às vezes, elas possuem uma relação de cumplicidade e permitem o namoro escondido, mas em algum momento de raiva, elas podem contar para a família. Namorar é bom, o problema é se alguém ficar sabendo, e sempre alguém fica sabendo, porque também não tem graça namorar e não contar para as amigas. E, como é de se esperar, pode acontecer da aldeia inteira vir a saber, e a consequência disso é ter que se casar.

Mas alguns jovens gostam de correr riscos. Algumas publicações no Facebook insinuam e provocam, como a de um rapaz, que publicou uma foto abraçando sua “namorada secreta”, que estava de costas, mas foi facilmente reconhecida por outros jovens. No Facebook há também muitas fotos em que as *ijadòkòma* se abraçam e se beijam no rosto. Alguns pais não gostam que as meninas tenham essa intimidade, mas, como disse uma moça, “no Facebook pode tudo, porque os pais não sabem, mas se os irmãos verem, ficam bravos”.

Quando comecei a trabalhar com os Karajá, em 2010, não havia energia elétrica na Aldeia Santa Isabel, tampouco acesso à internet. A energia chegou em 2012, mas o wi-fi só chegou em 2018. As *lan houses* de São Félix do Araguaia, sempre lotadas de jovens Karajá “viciados” em jogos *online*, de repente ficaram vazias. Na Aldeia Santa Isabel, muitas moças possuem celular, geralmente algum aparelho que era de seus pais e foi substituído por um modelo mais novo. As moças que não possuem celular ficam agrupadas em torno daquelas que têm. Ali elas assistem a vídeos, usam o Facebook e o WhatsApp,⁸ e tiram muitas fotos com filtros de carinha de cachorro, coroa de flores, coraçõezinhos etc. Rapazes e adultos também usam sem moderação este aplicativo de efeitos nas fotos.

Elas se chamam frequentemente de “viciadas”, às vezes de brincadeira, outras de modo sério. Quem tem celular fica, de fato, o tempo inteiro com os olhos na telinha: na sala de aula, durante nossos encontros, conversando com as amigas, andando na aldeia, jogando bola. Certa vez, uma moça pediu para ser a goleira, porque assim ela poderia ficar no celular enquanto a bola não estava perto. Eu estava fazendo um *time-lapse* atrás do gol e pude registrar o belo momento em que ela parou de olhar para o celular e em segundos rebateu a bola, voltando em seguida a olhar para ele.

⁸ Na época da pesquisa as moças não conheciam Instagram nem outras redes sociais.

Figura 11 – Time-lapse de uma goleira viciada



Fonte: Acervo de Lilian Brandt Calçavara. Autoria coletiva do grupo *Ijadòkòma itxýé*.

O “vício” no celular de algumas meninas incomodou outras ao ponto de me pedirem (em segredo) que eu proibisse seu uso durante nossos encontros. Então, coloquei a questão para o grupo, separando o uso dos celulares em coisas boas e ruins – *awire* e *ibinare*. As moças consideraram *awire* a possibilidade de tirar fotos, conversar com os amigos, ouvir músicas, assistir filmes e vídeos engraçados e ligar para a família que mora em outras aldeias. Como *ibinare*, elas falaram que o celular tira a atenção, que a pessoa fica “viciada 24 horas” e que são muitas mensagens, o que toma muito tempo. Por se tratar de um trabalho com o uso de fotografia, a conclusão que elas chegaram era que poderiam continuar levando o celular, mas que deveriam se esforçar para prestar atenção na atividade.

Recentemente, com o acesso à internet, criou-se uma categoria de relacionamento: o “namoro pelo celular”, ou ainda, “namoro pelo Facebook”, uma alternativa para conhecer alguém sem que os pais saibam. Se a moça está muito viciada no celular, é um indício de que está namorado; “essa menina é viciada, ela só vive no Facebook, essa menina tá namorando” – as *ijadòkòma* diziam.

O namoro pelo celular consiste em ficar conversando e depois marcar de se encontrar. Quando se encontram, dizem que “casou pelo Facebook”. Durante este trabalho, uma das *ijadòkòma* que fazia parte do grupo “pediu o rapaz pelo Facebook”. Quando cheguei na aldeia no dia seguinte, só se falava dela: “casou pelo Facebook”. Pela conversa das meninas, esse rapaz “namorava pelo celular” com outra moça também, que ficou bem chateada com a situação.

Figura 12 – Viciadas no celular



Fonte: Acervo de Lilian Brandt Calçavara. Autoria coletiva do grupo *Ijadòkòma itxŷtè*.

O “casamento pelo Facebook” é um tipo de “casamento fugido”, em que a pessoa foge para se casar, o que acontece desde antigamente. As *ijadòkòma* disseram que se casar fugindo não é fácil, pois a família briga muito. Para os jovens fazerem isso, geralmente é por pressupor que as famílias não concordariam com a união. No filme *Casamento de antigamente*, em que as moças entrevistaram duas anciãs, Mahuederu e Koaxiru, esse tipo de casamento é chamado de *kòta kòta*⁹, expressão que gerou constrangimento à moça que traduzia. Primeiro ela traduziu como “fazer amor”, mas depois corrigiu timidamente: “não seria bem ‘fazer amor’, mas tipo ‘transar’ mesmo”. Eduardo Nunes (2016) traduz o termo como “‘sacanagem’, no sentido sexual”.

O *härabiè* é o “casamento de antigamente”, arranjado pelas famílias, sem que os jovens se conheçam. Esse ritual não ocorre mais, apenas como encenação. No entanto, as falas de Mahuederu e Koaxiru mostram que há diferenças entre o casamento arranjado e o ritual em si, pois elas narram casos em que fugiram para casar e ainda assim os pais realizaram a festa. A festa, portanto, é tida como algo do passado e o casamento arranjado não é desejado por mais ninguém, nem mesmo as avós desejam isso para suas netas, segundo as *ijadòkòma*.

O casamento ideal hoje em dia é o “casamento de *Iny*”, que consiste em uma união consensual entre os noivos e as famílias, mas sem haver relações sexuais prévias.

Nunca conheci um rapaz ou moça que não desejasse se casar. Algumas moças manifestam desejo de se casar “mais tarde” para terminarem os estudos, mas nunca de não se casar. Além do desejo de estudar, outro motivo para adiar o casamento é que, a partir dele, homens e mulheres passam a ter obrigações. Conforme Nunes (2016), o jovem casal deve trabalhar um para o outro. As mulheres devem cozinhar para seu marido, lavar suas roupas e cuidar da casa. Logo nascem os filhos, que também são cuidados pela mulher. Já os homens devem “colocar comida em casa”: trabalhar, produzir, pescar, construir casa e, hoje em dia, obter dinheiro para comprar tudo o que for necessário e/ou desejado pela esposa e seus filhos, incluindo comida, celulares, roupas e materiais para a confecção de adornos cerimoniais.

⁹ Na variação masculina, diz-se *òta òta*

Figura 13 – Despedida



Fonte: Acervo de Lilian Brandt Calçavara. Autoria coletiva do grupo *Ijadòkòma itxýtè*.

Conclusão

Além dos pontos abordados neste capítulo, a dissertação trata de outros temas que as moças trouxeram à tona, como a interação com os não indígenas, a mestiçagem, os sofrimentos causados pelas mortes dos entes queridos e a intenção suicida.

Independentemente de onde queremos chegar com qualquer pesquisa junto a povos indígenas, as transformações culturais são sempre o ponto de partida. Existe uma pressão dos *tori* sobre as *ijadòkòma* estarem “preservando a cultura”. Por exemplo, em relação aos artesanatos, já presenciei muitas vezes os *tori* perguntando a elas: “você sabe fazer esteira? Sabe fazer pote? Sabe fazer boneca? Sabe fazer pulseira?”. Muitas vezes a resposta é negativa e outras tantas vezes elas apenas abaixam a cabeça. Os *tori* acham ruim: “ah, mas tem que aprender com a sua avó, senão a cultura morre, senão perde a cultura”.

Eduardo Nunes (2016) diz que cada objeto produzido pelas mulheres Karajá possui seus conhecimentos associados e habilidades específicas que foram passados por sua mãe ou avó, no caso das mulheres, e de seu pai ou avô, no caso dos homens.

Uma mulher pode já ter visto sua mãe fazer esteira várias vezes, e já ajudou-a, mas nunca fez uma ela mesma. Em algum momento, na ocasião do nascimento de seu primeiro neto, por exemplo, ela simplesmente fará; outros, então, dirão que ela “sabe fazer esteira” (Nunes, 2016).

Tudo ao seu tempo. As “perdas culturais” e o intenso contato com a sociedade *tori* são vistos como problemas não só pela população da região, mas também pelos pesquisadores e pelos próprios indígenas. Diz-se muito que os indígenas estão “perdendo sua cultura” e os próprios Karajá frequentemente repetem essa frase. A questão, no entanto,

se mostra mais complexa sob o ponto de vista dos indígenas, e, aparentemente, bem mais simples do ponto de vista das moças.

As *ijadòkòma* trouxeram para o trabalho diversos temas da cultura Karajá, mas até onde pude perceber, essa busca não vinha como uma lamentação por algo que está se perdendo, mas sim como o interesse por algo bonito que ficou no passado. E, ao que parece, para as moças está tudo bem que algumas coisas de antigamente não aconteçam mais hoje. Está tudo bem que hoje elas vivam uma vida diferente da que suas avós viveram, porque a vida antes era mais “sofrida”. A história nos conta de guerras, de longas viagens a pé, de muito esforço físico para atravessar o rio remando e do trabalho que dava cultivar os alimentos para a família. Era um tempo sem celular, sem motor no barco, sem bicicleta, sem moto, sem televisão. As novidades são abraçadas porque tendem a facilitar a vida, e também torná-la mais divertida.

É curioso pensar em como o discurso do desinteresse pela cultura coloca, de alguma maneira, a culpa no jovem. No entanto, essa geração de jovens recebeu de seus pais uma educação muito diferente da que seus próprios pais receberam. Muitos pais dos jovens de hoje tiveram a oportunidade de estudar fora quando eles eram jovens. Santa Isabel já teve uma população não indígena próxima à população indígena e o convívio com os *tori* era mais intenso no passado do que nos dias de hoje. Não foi na geração atual que houve essa grande mudança cultural, ou, como dizem na região, “que a cultura entrou em choque”.

É quase impossível conversar com um Karajá sobre as festas tradicionais e não ouvir uma reclamação sobre o desinteresse dos jovens. Mas todos os anos as festas acontecem e os jovens estão lá. É impressionante a força e a presença da cultura Karajá. Após mais de 300 anos os Karajá se relacionam com a sociedade regional e a língua falada entre eles continua a ser o *inŷrybè*.

É certo, no entanto, que não temos uma relação de troca cultural justa com os indígenas. O impacto do nosso modo de vida reflete diretamente em suas vidas. Nunes afirma que não basta dizer que elementos do mundo *tori* causam impacto negativo sobre o mundo *Inŷ*; é preciso entender quais impactos são esses e como eles afetam esse mundo. Segundo o autor, a influência do contato é um ponto de partida e não uma conclusão da análise. A questão seria compreender como os Karajá têm logrado produzir coletivos propriamente humanos, ou seja, *Inŷ*.

Sobre isso, Eduardo Nunes afirma:

é preciso entender o entendimento indígena desta história. Caso contrário, corre-se o risco de simplesmente replicar um lamento melancólico pelos efeitos nefastos da colonização que, sem atentar para o modo concreto como o “contato” e seus “efeitos” se colocam, são vividos e produzidos pelas pessoas e pelos coletivos cotidianamente, não deixa aos últimos nenhuma saída, i.e., nenhum horizonte de futuro (Nunes, 2016, p. 122).

Não é papel dos não indígenas lançar críticas às transformações culturais, visto que fazemos mais parte do que nós estamos entendendo como problema do que da solução. É preciso fugir dos estereótipos, dar visibilidade aos aspectos positivos da cultura Karajá e, especialmente, aos jovens. Não se trata de negar os problemas, mas de explorar facetas que o discurso hegemônico não vê.

Encontrei no uso da metodologia da pesquisa-ação e no uso dos vídeos e da fotografia como mediadores da relação entre mim e as moças, a produção de algo resultante de um pensamento “noso”. Seria um caminho no sentido de “pensar com elas”. Viveiros de Castro diz que a antropologia superou a fase em que se tratava de fazer os outros pensarem como nós, mas nem por isso devemos pensar que se trata de nós pensarmos como eles. O autor diz que o que podemos é pensar com eles, levar a diferença de seu pensamento a sério, pois acolhendo as diferenças é que constrói o comum (Castro, 2012).

Uma moça Karajá usando o Facebook está colocando sua cultura na vitrine do mundo. A cada interação com suas amigas, sejam elas *Inŷ* ou *tori*, eles produzem cultura.

O trabalho revelou o interesse das moças pela cultura de seus antepassados, não como um desejo de retorno à origem, mas sim de valorização de sua história e valorização das mulheres mais velhas, como legítimas conhecedoras dessa história, *sènadu ityhyre*, velhas verdadeiras. O jeito que elas olham para o passado é um jeito completamente novo, fruto da “transformação da transformação”.

Talvez não seja exatamente esse o tipo de interesse que os mais velhos gostariam que os jovens tivessem. Talvez quisessem que os jovens desejassem um retorno ao passado. Talvez tenham medo de que os jovens se percam nas novidades do mundo. Ou ainda, talvez, afirmar que a “tradição está se perdendo” e que “os jovens não se interessam pela cultura” seja uma forma “tradicional” de chamar a atenção dos jovens para a cultura. Afinal, os mais velhos dizem que os jovens têm o “ouvido tampado” e isso não se dá em decorrência do contato com o mundo dos *tori* – é uma característica intrínseca aos jovens.

Pensar com as *ijadòkòma* me ensinou a respeitar o tempo delas, dar tempo para elas conversarem entre si, falarem o que elas mesmas entendem como “bobagem” e “palhaçada”. Pensar com elas fez com que eu não me perdesse no frenesi da produção e seguisse o fluxo dos acontecimentos, deixando o desejo delas conduzir nossa caminhada.

Encerro este trabalho com a mesma pérola de Eduardo Viveiros de Castro (2012, p. 163) com a qual encerrei a dissertação:

(...) já não se trata mais de “emancipar o nativo”, de direito ou de fato, mas de emancipar a antropologia de sua própria história. Vacina antropofágica: é o índio que virá (que eu vi) nos emancipar de nós mesmos. Antes de sairmos a emancipar os outros (de nós mesmos), emancipemo-nos nós mesmos, com a indispensável ajuda dos outros (grifos do autor).

Quem poderia imaginar, naquele tempo em que vivíamos um mundo pré-pandêmico sem saber, que essa frase faria muito mais sentido agora. Duas doses de vacina antropofágica no meu braço, por favor!

Figura 14: *Ituere (acabou)*



Fonte: Acervo de Lilian Brandt Calçavara. Autoria coletiva do grupo *Ijadòkòma itxýtè*.

Referências

BANIWA, Gersem. Prefácio. In: OLIVEIRA, Assis da Costa; RANGEL, Lúcia Helena (orgs.). *Juventudes Indígenas: estudos interdisciplinares, saberes interculturais. Conexões entre Brasil e México.* Rio de Janeiro: E-papers, 2017. p. 5-12

BOUDREAUFT-FOURNIER, A.; HIKIJI, R.S.G; NOVAES, S. C. *Etnoficção: uma ponte entre fronteiras.* In: BARBOSA, Andréa et al. *Experiência da Imagem na Etnografia.* Org. São Paulo: Terceiro Nome, 2016. p. 37– 58.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Indígenas.* Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/piramide-etaria-2.html>. Acesso em: 19 abr. 2019.

NUNES, Eduardo Soares. *Transformações Karajá: Os “antigos” e o “pessoal de hoje” no mundo dos brancos.* Tese (Doutorado em Antropologia Social). Brasília: Universidade de Brasília, 2016.

PORTELA, Cristiane de Assis. *Nem ressurgidos, nem emergentes: a resistência histórica dos Karajá de Buridina em Aruanã – GO (1980-2006).* Dissertação (Mestrado em História) Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2006.

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena. *Plano de Ação: saúde mental*. DSEI Araguaia, Sesai/MS, 2014.

SIASI – Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena. Ministério da Saúde. *Censo populacional*. Dados de 20 de maio de 2019.

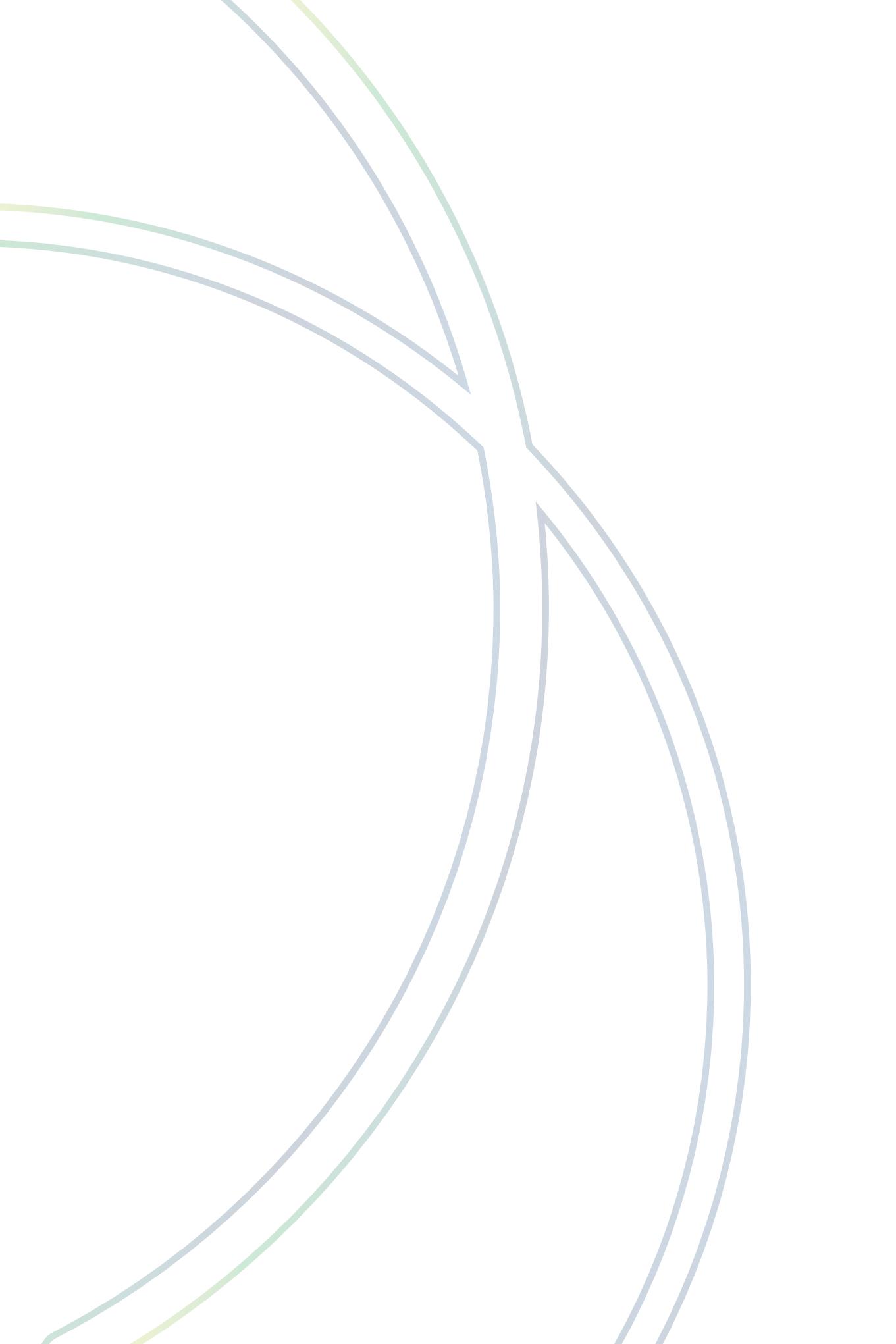
SOARES, Tassio de Oliveira. *A atuação do poder público frente ao comportamento suicida entre os indígenas da Ilha do Bananal*. Artigo (Especialização em Gestão Pública e Sociedade). Palmas: Universidade Federal do Tocantins, 2015.

SOUZA, Kênide Morais. “*O meu rap está apenas começando*”: juventude e sustentabilidade cultural na Reserva Indígena de Dourados – MS. Artigo Científico (Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais). Brasília: Universidade de Brasília, 2013.

TORAL, André Amaral. *Cosmologia e sociedade Karajá*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Transformação” na Antropologia, transformação da “Antropologia”. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, 18(2), p. 151-171, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Contra-antropologia, contra o Estado: uma entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. Entrevista concedida a Paulo Bull. *Revista Habitus*. Rio de Janeiro, 12(2), p. 146-163, 2014.





Desapocadas: de palavra à categoria nativa e forma de ação política entre as mulheres do quilombo Puris, Minas Gerais

Sirlene Barbosa Corrêa
Cristiane de Assis Portela

Introdução

Este capítulo apresenta reflexões partilhadas pelas autoras durante e depois da produção da pesquisa que resultou em uma dissertação de mestrado defendida pela primeira autora em 2017, no Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais (Mespt). Optamos pela coautoria neste texto e adotamos uma estratégia colaborativa na pesquisa, mobilizadas pela expectativa de compreender como as mulheres da comunidade do Quilombo Puris, localizado em Manga, no norte de Minas Gerais, constroem representações acerca da beleza, relacionando essas concepções com os conhecimentos tradicionais relativos ao embelezamento e cuidados com o corpo feminino. Em meio a esse processo, uma categoria ganhou força e destaque em nossas reflexões: desapocadas. É o encontro e ao mesmo tempo a busca por desnaturalizar, compreender e problematizar essa categoria nativa que trazemos aqui nesse texto, que é um relato de experiência e, ao mesmo tempo, um ensaio conceitual. Como estratégia de comunicação no texto, adotamos uma pouco convencional, mas que nos pareceu válida: intercalar observações de uma e da outra autora, como em um diálogo, compondo vinhetas como em um filme. A primeira vinheta desse diálogo é escrita por Sirlene Barbosa Corrêa Passold.

Vinheta 1: “Quando me descobri uma mulher negra, quilombola... e desapocada”

Quando me descobri negra é o título do livro de Bianca Santana (2015), composto por 28 pequenos relatos. No momento da escrita do texto, a autora tinha 30 anos e conta que só se descobriu negra aos 20, antes disso “era morena”, e esse processo foi doloroso e, por fim, libertador. Com a participação em um cursinho popular, o Educafro, ela foi estimulada a fazer uma reflexão mais profunda sobre suas origens, como conta em um desses relatos. Esses textos breves e profundos me ajudaram a pensar sobre mim, fazendo com que eu revisitasse a minha trajetória, buscando compreender como (ou desde quando) me “descobri” identitariamente. Diferentemente de Bianca, acredito que a descoberta mais impactante para mim não tenha sido me perceber negra, mesmo que, por vezes, se referissem a mim como “morena”, a identidade negra facilmente seria acionada, em especial, acrescida de algum adjetivo que geralmente funcionava como forma de me destratar, parte dessas marcas do racismo à brasileira.

Por sua vez, pensei que seria válido fazer a mim mesma uma provocação do tipo: desde quando me tornei uma mulher quilombola? Fazer esse exercício me fez pensar que a identidade quilombola é algo mais complexo do que eu mesma conseguia perceber, porque ela sempre vai se articular com outras faces de uma mesma identidade. Então, reconhecer-se quilombola nunca parte de um lugar só, demanda que nos reconheçamos como parte de um coletivo comunitário historicamente subalternizado, que é rural, que guarda marcas de tradicionalidade, que é étnica e racialmente constituído e que tem vínculos territoriais profundos, muitas vezes de presença imemorial, como no Puris. Além disso, se radicalizarmos a compreensão de que todo quilombo é terra de mulheres, poderíamos, ainda, acrescentar que é uma identidade marcada pelo gênero, não podendo nos esquivar de pensar sobre essa clivagem social.

Penso que para nós, mulheres negras, é preciso saber desde cedo quem somos e de onde viemos para não sucumbirmos diante dos desafios impostos, e é especialmente perigoso esse sentimento de vazio. Me ausentei do Puris ainda jovem e estive longe da minha comunidade por muito tempo e, nas entrelinhas deste tempo, procurei preencher um vazio que nunca soube na verdade de onde vinha, sinto que estava vivendo como uma folha seca solta ao vento, sem perspectiva de pouso tranquilo e seguro. Não me recordo onde li ou ouvi algo que dizia mais ou menos assim: “se não sabemos de onde viemos, como podemos saber para onde ir?”. Ao analisar a frase comecei a refletir sobre quem sou e para onde quero ir, e para seguir em frente precisei fazer o caminho de volta, porque estava me sentindo fraca, precisava me reconectar com minhas raízes, e tenho a certeza de que essa foi uma decisão muito acertada.

Retornei à minha comunidade depois de alguns anos, e, chegando ao Quilombo Puris, fui ocupar minha mente com os problemas da comunidade, me encontrei, me senti viva, corajosa, com a identidade ressignificada. Antes eu era “a moreninha” acompanhada de vários outros adjetivos, hoje eu tenho orgulho de dizer que sou uma mulher negra do Puris, sei quem sou, conheço minhas raízes. Foi nessa volta também que me tornei mulher

quilombola. Comecei a atuar no movimento e conhecer as pautas quilombolas, me apropriando desta identidade aos poucos.

É importante lembrar que todas nós que nascemos em comunidades negras rurais antes de 1988 somos frutos anteriores à categoria jurídica “quilombola”. Portanto, não nascemos quilombolas. Eu nasci como parte do Puris. Se me perguntassem de onde eu vim, diria que cresci em uma comunidade rural. Até a afirmação de que se tratava de uma “comunidade rural negra” só faria sentido mais tarde, porque de algum modo é uma consciência que nos chega pelos movimentos sociais. E mesmo a partir de quando comprehendo a identidade quilombola e levamos este debate para os quilombos dessa região de Manga, no Norte de Minas, não há uma compreensão inequívoca do que seja ser quilombola. Nesse retorno para a comunidade me acostumei a ouvir: “E aí, carambola! Lá vem a carambola”. Parece ironia, e tem mesmo um pouco desse humor espontâneo que é característico de contextos comunitários, mas é, antes de tudo, a tentativa de apropriação de uma expressão ainda pouco familiar para aqueles mais velhos e mais velhas. É uma forma deles e delas reagirem a um termo que se tornou fala recorrente entre as lideranças como eu. Então, de algum modo, trocar “quilombola” por “carambola” demarca um estranhamento, que indica que essa é uma identidade política ainda sob assimilação.

A partir do momento em que retornei ao Quilombo Puris e assumi compromissos militantes e atividades comunitárias dentro e fora da comunidade, fui me aproximando de pessoas bem engajadas com a pauta quilombola e isso me proporcionou encontrar com o Mespt. Entrar no mestrado intercultural foi uma possibilidade de me confrontar com vários desafios, sinto que a partir de então pude estabelecer alianças imprescindíveis em minha trajetória de vida, percebi que estava no lugar certo com as pessoas certas. Sempre digo que o Mespt é um mestrado inovador, acolhedor de novas epistemologias e isso o torna diferente, além de possuir uma energia contagIANte que só quem passa por lá é capaz de sentir, só quem viveu e vive sabe do que estou falando, essa energia resplandece e ilumina toda a comunidade mesptiana: coordenação, colegas, professores, colaboradores e outros. Entretanto, já comprehendi que esse lugar não representa a universidade como um todo, já que ela também é múltipla. Em vez disso, talvez ele seja a anunciação de uma outra universidade que queremos, mas que ainda não está consolidada. Digo isso para explicitar como esta pesquisa se converteu para mim em lugar de acolhimento, ao contrário de causa de adoecimento, como já ouvi em outros relatos de pesquisadores quilombolas que adentram a universidade.

A minha dissertação foi intitulada Desapocadas: concepções de beleza e conhecimentos tradicionais de mulheres quilombolas do Puris-MG, e mostrou como as mulheres quilombolas do Puris definem, sob o termo “desapocadas”, a beleza da mulher. Na pesquisa, buscamos tornar visível as histórias da comunidade desde os tempos dos “troncos velhos” até os dias de hoje, possibilitando que as mulheres quilombolas contassem suas histórias pela oralidade, realizando uma espécie de viagem no tempo através da rememoração de suas vestimentas, do algodão, da chita, dos lenços, das práticas e conhecimentos tradicionais relativos à beleza.

Além das entrevistas individuais, outra estratégia metodológica utilizada foi colocar em prática tudo que as entrevistadas falaram sobre as vestimentas e os lenços, já que as roupas descritas por elas foram confeccionadas por mim, observando cada detalhe rememorado e trazendo isso para a escolha dos tecidos, os cortes e os acessórios. Feitos os vestidos, organizamos um desfile para toda a comunidade, em que as modelos fossem mulheres que tinham mais do que 50 anos de idade. Sem dúvida, foi uma feliz surpresa para elas verem materializadas as vestimentas que remetiam a suas vidas quando crianças e jovens. Foi momento de afirmação de meus vínculos profundos com o Puris, e em especial com aquelas mulheres. Ao mobilizarmos toda a comunidade, pudemos perceber tanto mulheres desapocadas quanto desapocadas entre sorrisos alegres, palmas entusiasmadas, lágrimas de emoção e muitas brincadeiras entre si. Elas se sentiam valorizadas como eu nunca tinha visto antes.

Apesar de pertencer à comunidade e conhecer bem cada uma daquelas mulheres entrevistadas, seus relatos de vida me surpreenderam bastante. Todas as histórias precisam ser contadas, isso faz com que cada voz ecoe. Mas, para isso, além de oportunizar a fala, é preciso que alguém as escute. Como diz nossa colega do Mespt Valdelice Veron, indígena do povo Guarani Kaiowá “é preciso fazer o papel falar!”. É nesse sentido que acredito que escrever minha pesquisa sobre as mulheres serviu para repercutir a minha própria voz e dar visibilidade a estas histórias de luta e resistência das quilombolas do Puris. Nos reconhecermos como mulheres desapocadas se tornou uma escolha narrativa para fazer o papel falar. Coletivamente, pela persistência das mulheres em trazerem essa expressão em seus relatos, e no diálogo entre orientanda e orientadora, ao percebermos o potencial analítico dessa categoria. Não foi, portanto, uma escolha aleatória ou ingênuia. Realizar este trabalho me fez preencher um vazio que eu sentia no peito, me fez me reencontrar comigo mesma através dessas mulheres e daquelas que vieram antes de nós, as nossas “troncos velhos” do Puris.

Hoje, eu sei que somos mulheres negras, quilombolas e desapocadas, e isso se tornou um divisor de águas para a forma que somos percebidas internamente e externamente à comunidade. Foi a teoria se articulando com a prática, desde aquele desfile que demarcou um jeito nosso de construir histórias. Confesso que eu não acreditava que contar histórias me tornaria uma pessoa realizada, por isso sou grata à leitura de bell hooks (2013 e 2015), por ter me ensinado que as histórias possuem uma mágica multidimensional, e que a vida se move quando elas são contadas. Antes, eu achava que minhas histórias e as histórias de vida de mulheres negras não seriam importantes e que ninguém gostaria de ouvir ou ler sobre elas. Esta experiência, iluminada pela leitura de autoras como bell hooks, me fez perceber que nossas vivências são âncoras que sustentam e dão base ao nosso pensamento, e é através dessas experiências de vida que nos tornamos intelectuais. Contar histórias, e escolher a forma de contá-las é, assim, um ato de resistência. Para problematizarmos mais essa compreensão, apresentamos a vinheta seguinte, escrita por Cristiane de Assis Portela.

Vinheta 2: O que é ser “desapocada”? De palavra rotinizada a categoria analítica

Durante a realização de entrevistas para a produção da pesquisa de mestrado, nos chamou atenção uma afirmação que apareceu na fala da primeira interlocutora do Puris: a de que a mulher bonita tem que ser “mulher desapocada”. Tratava-se de uma expressão tão comum para Sirlene Barbosa Corrêa Passold que, em primeiro momento, lhe pareceu trivial e até um pouco deslocada, a ponto de sugerir que, na transcrição, utilizássemos uma outra palavra para substituir aquela, compreendida como uma forma local de falar que não seria bem compreendida “pelos de fora”, inclusive por mim, como orientadora.

Em um primeiro momento pensei mesmo se tratar de algo pontual, que teria aparecido naquela primeira entrevista e que se tratava mesmo da “tradução” de uma expressão que faria Sirlene se sentir mais à vontade, escolhendo uma forma de falar que fosse mais representativa das próprias mulheres do Puris. Entretanto, no relato seguinte que Sirlene me apresentou, estava ali novamente a expressão “desapocadas”. Isso me intrigou, e fui checar as entrevistas preliminares que a pesquisadora havia realizado para um trabalho anterior ao mestrado, e eis que a palavra estava ali também. Tive então a convicção de que não se tratava simplesmente de uma palavra, mas sim de uma categoria conceitual, e ela parecia nos dizer muito mais do que simplesmente o sinônimo de algo.

O questionamento à expressão naturalizada, rotinizada pelo uso na comunidade, veio do estranhamento que a palavra, repetida reiteradas vezes, provocou a mim, como observadora privilegiada do processo de pesquisa. Decidimos dar vazão a essa forma de expressão, retornando a campo com olhar atento e escuta ainda mais sensível, de modo que as falas nos permitissem compreender os sentidos dessa afirmação. O desafio posto para Sirlene foi desfamiliarizar (para si mesma em um primeiro momento) essa categoria que lhe parecia trivial, incluindo nas conversas com as mulheres de sua comunidade o questionamento sobre o que é ser desapocada.

A persistência da expressão nessa segunda rodada de entrevistas nos convenceu de que se tratava mesmo de uma categoria nativa, mas ainda persistia um desafio: parecia pouco convincente para as mulheres que Sirlene estivesse sinceramente interessada em ouvir uma explicação mais delongada sobre o significado da expressão “desapocada”. Logo, ao ouvir as entrevistas, percebemos que o comentário durante a conversa se transformava em uma brincadeira interna, sem que se dissesse exatamente o que significava, contribuindo pouco com o desenvolvimento da narrativa.

Convencidas do potencial de investigar essa categoria, retornaríamos juntas ao Puris, na terceira etapa da pesquisa de campo, atuando como pesquisadora e orientadora, mas já imbuídas da tarefa de filmar as conversas entre Sirlene e as mulheres de sua comunidade para gerar um registro audiovisual. Nossas vivências na comunidade se converteram em um exercício intercultural em via de mão dupla: Sirlene se sentia provocada a ultrapassar aquilo que lhe parecia banal junto à comunidade e eu buscava observar mais as conversas

que fluíam tão espontaneamente entre Sirlene e aquelas mulheres que definiam umas às outras como apocadas ou desapocadas.

Me impressionou o clima de leveza mesmo ao tratar de temas muito difíceis, e também a enorme confiança depositada em Sirlene e no trabalho que ela fazia, mesmo quando não compreendiam bem no que consistia a pesquisa. Percebemos que a presença de alguém externo à comunidade favorecia o desenvolvimento da conversa, porque somente fazia sentido que se fizesse aquela explicação para alguém que ignorava coisas que lhes pareciam óbvias. Tomando como mote a filmagem, fomos perscrutando o tema, buscando compreender o que é ser uma mulher desapocada. Em alguns momentos, enquanto definiam, se reportavam a mim, reafirmando com Sirlene se aquela expressão estava sendo bem comunicada e, na maior parte das vezes, tomando-a como representação exemplar do oposto de uma “mulher apocada”.

E o quê, para as mulheres do Puris, caracteriza Sirlene como uma mulher desapocada? Ao conversarmos sobre as nossas impressões a partir desses diálogos, buscamos juntas uma definição preliminar: trata-se de uma categoria nativa que comprehende que a beleza está associada à desenvoltura, à capacidade de comunicação, de resolver problemas e executar seus compromissos, de não ter vergonha de se apresentar em lugares públicos e falar com qualquer um de forma descontraída, sem se submeter, inclusive, a interdições masculinas. Essas características reunidas se traduzem em “desapocada”, um elemento apontado como central para conferir sentido e designar aquilo que as mulheres do Puris conceituam como beleza.

Por meio dessa categoria, reconhecemos uma distinção em relação a outras definições que qualificam a beleza feminina. Argumentamos que, mais do que uma expressão que adjetiva mulheres, se converte em conceito que remete ao coletivo de mulheres, indicando formas de agência acionadas na comunidade do Puris e por meio das quais fazem frente às opressões cotidianas. Percebemos que a categoria “desapocada”, há muito utilizada pelas mulheres mais velhas da comunidade, poderia ganhar novos contornos, ao ser alçada a um lugar discursivo que permitisse dar destaque a narrativas identitárias que favorecessem uma política emancipatória, potencializando as formas próprias de falar de si como coletivo comunitário tradicional. O exercício de Sirlene, então, passa a ser o de instrumentalizar essa categoria, permitindo que ela seja mote para dialogar com outros contextos comunitários tradicionais. É o que Sirlene nos evidencia na vinheta seguinte.

Vinheta 3: Nem só de mulheres desapocadas se faz uma comunidade... o caso das Marias do Puris

O Puris é uma comunidade quilombola localizada na cidade de Manga, banhada pelo rio São Francisco, no extremo norte mineiro. O quilombo em questão é composto por aproximadamente 80 famílias, e as mulheres são figuras importantes e marcantes dentro da comunidade. Elas estão na direção da escola, na pastoral da juventude, na associação e em outros espaços políticos da comunidade. Uma parcela grande das mulheres chefia seus lares, já que a maioria dos homens exercem trabalhos sazonais e ficam fora da comunidade durante toda

a semana. Outra parcela são mulheres com mais idade e que vivem com seus companheiros, às vezes ambos aposentados rurais. É nesse cenário que mulheres, também diversas entre si, nos falam sobre conhecimentos tradicionais, apocamentos e desapocamentos.

Quando o assunto é beleza, logo vem a imagem de uma mulher perfeita e idealizada, concebida por padrões eurocêntricos, afinal, o que é beleza para uma pessoa pode não ser para outra, por isso essas imagens são sempre estereotipadas. Amanda Braga (2015) nos diz que os conceitos de beleza são também historicamente dinâmicos, isso porque os padrões estão sempre se modificando, fazendo com que o que era belo ontem deixe de ser amanhã, em um processo permanente de continuidades e descontinuidades. Nesse processo, a influência midiática cumpre um papel importante na propagação de histórias únicas, mas elas não correspondem à diversidade de concepções. As mulheres quilombolas do Puris conceituam como bela a mulher desapocada, e essa concepção de beleza está associada ao fato de serem desinibidas, de se sentirem à vontade para falar, mas, sobretudo, para lutar pelos seus ideais, resolvendo os problemas cotidianos que se apresentam. São as que dão risadas, as que cantam, as que tem samba no pé, as que não deixam as dificuldades e nem os sofrimentos da vida apagarem seus brilhos e desbotar suas cores. Para além dos aspectos estéticos, ela se faz presente no modo de vida, na luta, na resistência, na história e na identidade. Apresentamos a seguir três mulheres do Puris, duas delas com seus nomes reais, Guilhermina e Zélia; e uma com um nome fictício, a nossa Maria.

Figura 1 – Dona Guilhermina no Quilombo Puris.



Fonte: Autoria de Cristiane de Assis Portela. Acervo do Projeto Desapocadas, 2018.

Guilhermina vive com três filhos em uma casa de alvenaria construída pelo projeto da Funasa, não tem água encanada e a energia é cedida pelo vizinho. Ela anda cerca de 2 km todos os dias para pegar água para beber e cozinhar pelo menos três vezes ao dia. Guilhermina não deixa as dificuldades da vida apagarem o brilho e a beleza que carrega; é uma mulher forte, guerreira e de muita determinação, e está sempre de alto astral, tem

autoestima elevada, sempre sorrindo e cantando, anda avexada, pois o dia é curto para tanto afazeres, ora pegando água, ora pegando lenha, varrendo o quintal, lavando roupa. Em nossas conversas, sempre com as mãos trabalhando e as conversas fluindo, ela fala das dificuldades financeiras e dos cuidados com sua filha mais nova, que foi diagnosticada com esquizofrenia. Seja o assunto trágico ou uma notícia preocupante, ela dá gargalhada e repete para nós: “As menina... a vida é sofrida as menina, mas é boa!”. Guilhermina é reconhecida e apontada por todos no Puris como uma mulher desapocada.

Figura 2 – Zélia no Quilombo Puris.



Fonte: Autoria de Cristiane de Assis Portela. Acervo do Projeto Desapocadas (2018)

Zélia Rodrigues é mãe de quatro filhos, casada. Trabalha na escola da comunidade, onde exerce a função de serviço gerais, mas Zélia faz mais do que sua obrigação diária; já foi presidente da associação comunitária, conhece bem os seus direitos e sempre estimula a população a se movimentar no que diz respeito aos direitos quilombolas. No Puris, ela é referência para pesquisadores/as, antropólogos/as, professores/as e entidades, como o Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas Gerais (CAA/NM). Zélia é daquelas pessoas de rir alto, dar gargalhada, ela é desinibida e muito hospitaleira. Vive com seus filhos numa casinha de enchimento, tudo simples e no maior capricho. Cuida da filha, uma pessoa com deficiencia, e da filha dela, sua neta, e cuidou também de sua mãe, que ficou doente e depois faleceu. Zélia também é sempre apontada como uma mulher desapocada no Puris.

Essas mulheres são protagonistas de suas histórias, construíram suas próprias formas de resistência, e o desapocamento é, sem dúvida, uma forma de elaborar o viver para elas. O contrário de ser desapocada, seria viver apocada. De forma apressada, identificamos que a palavra apocada/apocado parece ser uma expressão espanhola, cujo significado é adjetivo para denominar uma pessoa acanhada ou tímida, com sinônimos “coitado, infeliz, apagado, medroso e desventurado”. Por sua vez, a palavra apocada é muito usada pela população quilombola do Puris e, além da timidez, está associada a medo, vergonha, repressão e opressão.

É esse sentido que nos interessa, e aqui o definimos como o oposto da categoria nativa a qual trazemos destaque: desapocada. Utilizando nomes fictícios, a fim de preservar a identidade desta mulher, apresentamos uma mulher que é apontada pela comunidade como apocada.

Maria é uma mulher negra, mãe de 14 filhos, nasceu e se criou dentro da comunidade quilombola do Puris. Relata que não teve infância e que sua vida era só sofrimento, desde pequena cuidava dos afazeres da casa e dos irmãos menores enquanto os pais estavam cuidando da roça. Aos 16 anos se casou com José, que veio de outra cidade e fixou moradia na comunidade após o casamento. Maria havia participado conosco das entrevistas e do desfile. Nesses encontros, ela comentava que estava feliz em participar das atividades, apesar de demonstrar certa timidez e desconforto em alguns momentos de fala. Na última visita que estava marcada para fecharmos o ciclo das entrevistas tivemos uma surpresa. Fomos abordadas por José, que nos recebeu na porta dizendo que a esposa estava ocupada fazendo o almoço, e que eu poderia falar com ele mesmo, pois dessa vez ela não poderia me receber. Ele então perguntou: Você está fazendo essas perguntas é para quê mesmo?

Gentilmente explicamos para ele a proposta da pesquisa, que era sobre as mulheres e que ele poderia acompanhar sem problemas as entrevistas, e que eu voltaria mais tarde para conversar com ela, dessa forma Maria teria tempo para terminar os afazeres da casa. No fim do dia, ao retornar à casa de Maria, a vejo se agachando atrás das plantações e ele novamente nos recebe, dizendo que ela tinha saído. Naquele momento, percebemos que ele não queria que ela continuasse com as entrevistas, e a coagia. Antes, ela estava feliz, animada, pois nunca tinha participado de um desfile, entusiasmada porque suas fotos iriam para a exposição e ela estaria no filme, e também no livro final.

Continuamos as entrevistas com as outras participantes, que sentiram falta da Maria, e a conversa fluiu: “ela é boba, tem medo dele”, “eu sabia que ele não ia deixar ela participar até o final”, “ela é apocada demais”. As entrevistas foram concluídas, e a dissertação defendida. Meses depois, retornamos à comunidade para fazer a devolutiva. Todos estavam presentes para a exposição de fotos e apresentação do filme. Foi dia de festa, muitas gargalhadas e lágrimas de emoção. Maria estava presente em um cantinho que quase não se notava sua presença, e antes do final foi embora. Depois, em uma conversa informal, tivemos oportunidade de perguntar por que não quis mais participar da entrevista final. Ela disse que a vida era assim mesmo, que tinha gostado muito, mas por querer viver bem e em paz, às vezes tinha que ser daquela forma, me pediu desculpas e finalizamos a conversa. Analisando a história de Maria, percebemos como é difícil para as mulheres serem compreendidas e respeitadas pelos seus parceiros, e essa situação é ainda mais agravada quando se trata de mulheres negras, que por muitas vezes se acham inferiores em relação às demais.

Frantz Fanon (2008) apresenta a história de Mayotte Capécia, que, de certa forma, tem semelhança com a história da Maria do Puris. Mayotte ama um homem branco, e aceita tudo dele, não exige e nem reclama nada, o que ela quer é só um pouco de sua brancura. Em outro ponto, o autor afirma que, enquanto não apagarmos esse sentimento de inferioridade, será impossível encontrarmos o amor verdadeiro. Mayotte é uma mulher negra das Antilhas que

acredita que a brancura de André basta para ser feliz. O que essa história tem a ver com Maria? O José do Puris não é rico, mas é o provedor da casa, não chega a ser branco, mas tem a pele mais clara, e o que ela busca nessa relação é manter o lar, a família, por isso nunca reclama, não faz exigências e recua quando confrontada por ele, assumindo o lugar da mulher apocada. A Maria e o José do Puris, assim como a Mayotte e o André das Antilhas, são, ambos, vítimas do machismo associado ao racismo e patriarcado. São histórias de opressão, repressão, vulnerabilidade e silenciamentos, que produzem marcas irreparáveis no cotidiano das mulheres vítimas deste tipo de violência. Os relatos que ouvimos no Puris nos mostram que ação e conceito “desapocadas” e afirmar politicamente a sua característica identitária das mulheres desta comunidade é uma forma de impulsionar mulheres apocadas a romperem com estas imposições. Para as Marias do Puris, aquelas desapocadas como Guilhermina e Zélia são esperanças ativas para dias mais leves e felizes. Por isso, acreditamos que a palavra que constrói a forma narrativa para a vida, também a transforma e permite sonhar outros mundos.

Por que sermos desapocadas?: dos conhecimentos tradicionais à ação política

Quilombos são comunidades tradicionais povoadas por grupos familiares que vivenciam em coletividade seus costumes, crenças, tradições, religiosidades e culturas. A existência dessas coletividades está associada à territorialidade e ancestralidade negra, oriundas de sujeitos que se refugiaram em contexto de escravidão ou daqueles que, em condição de liberdade, optaram por estabelecer comunidades em que pudessem compartilhar um modo de vida referenciado no pertencimento étnico-racial e na negritude. Sem dúvida, nessas comunidades se destaca o protagonismo feminino.

Além disso, os conhecimentos tradicionais repassados de geração a geração estão em suas vidas “desde o começo do mundo”, segundo expressão usada por Dona Martiliana, mulher quilombola do Puris que viveu até os 110 anos e que tivemos a honra de conhecer. Entre esses saberes tradicionais estão aqueles que ensinam a buscar na natureza elementos que nos proporcionem cuidados estéticos relativos à beleza capilar, corporal ou facial. Tais cuidados estéticos, diferentes das compreensões ocidentais, concebem o corpo a partir de uma visão ampla, que associa saúde, espiritualidade, bem-viver e estética.

Nesse sentido, apresenta-se uma concepção estética que, por conceber o corpo como um todo que nos inscreve identitariamente, se diferencia das representações hegemônico-ocidentais que a *cultura midiática* nos apresenta. Essas representações, propagadas pelas diferentes mídias desde os primeiros jornais impressos até surgirem as propagandas televisivas, e hoje nas redes sociais, estão historicamente estruturadas por leituras que nos indicam um ideal estético desejável, estabelecendo um modelo padrão e um desviante. O modelo padrão se refere a um corpo feminino idealizado: pele com tez clara, traços finos, cabelos lisos, associado a um padrão europeu. O desviante se refere a um corpo feminino desumanizado

e/ou objetificado: tez escura, traços considerados “grosseiros” e cabelo crespo ou definido como “ruim”, associado a um padrão africano. Ambas as visões são estereotipadas.

Do padrão ao desviante, no Brasil se estabelece um gradiente daquilo que é considerado *belo* (associado à pureza e à bondade) ao que é considerado *não belo* (associado à sujeira, à maldade e até à animalidade). Segundo essa concepção, as mulheres negras e quilombolas não fazem parte dos padrões considerados “belos”, por estarem em maior ou menor grau mais próximas do fim deste gradiente. Essa inserção em um imaginário de depreciação e de negação da estética, violenta e deixa marcas difíceis de cicatrizar, violência que, associada a outras, opera no cotidiano da sociedade brasileira.

Considerando como violência a imposição de um padrão estético que não nos é acessível, podemos afirmar que opressões sobrepostas atingem historicamente as mulheres negras desde o período colonial, sendo esta mais uma entre essas formas. Entretanto, há algumas especificidades naquilo que se refere às formas de agência que operam na comunidade do Puris e por meio das quais fazem frente às opressões: a partir da politização da identidade e pelas conquistas dos movimentos rurais, negros e de gênero, tomamos consciência de que muitas opressões se associam e acabam por marginalizar e colocar essas etnicidades em situação de vulnerabilidade que guarda peculiaridades em relação a outros segmentos, também impactados por essas opressões concomitantes. Portanto, reconhecer junto à comunidade as opressões, consistiu em um primeiro passo, e o mote foi a afirmação de que aquela comunidade era, sim, caracterizada por mulheres desapocadas. A expressão desapocadas se tornou uma forma de politizar temas que de outro modo dificilmente seria possível: estética, racismo, machismo, capitalismo etc. Foi também um modo de falar sobre essas opressões com as mulheres da comunidade, sem dizer diretamente sobre esses temas, mas partindo do que parece ser o contrário, as formas de resistência, a exemplo das conversas sobre conhecimentos tradicionais e estéticos. Aos poucos, a desnaturalização da palavra “desapocada” se converteu em ação política nesta pesquisa de mestrado, e também no Puris.

As interlocuções teóricas nos permitiram nomear aquilo que já conhecíamos como parte das imposições vivenciadas historicamente pela comunidade: a isso chamamos hoje de *interseccionalidades*, nos referindo ao entrecruzamento e sobreposição de opressões que marcam o nosso cotidiano. Dando continuidade a essas reflexões, percebemos a categoria nativa “desapocada” – há muito utilizada pelas mulheres mais velhas da comunidade – como parte das narrativas construtoras de uma *interseccionalidade emancipatória*, experimentada por aquelas mulheres que vivem nos rincões do país e enfrentam diversos conflitos territoriais.

Buscamos demonstrar que as opressões sofridas pelas mulheres negras, quilombolas, indígenas, de outras comunidades tradicionais ou contextos urbanos periféricos, por mais que pudessem conduzir ao desempoderamento, acabam por ressignificar as relações identitárias e de pertencimento, ao acionar uma compreensão compartilhada de que a beleza tenha como característica elementar o *desapocamento*.

Para além do uso dessa categoria como ato político, em que internamente questionamos a imposição de um padrão estético hegemonic que deprecia a maior parte mulheres,

externamente, ao praticar aquilo que se espera de uma “mulher desapocada”, fazemos com que, a cada oportunidade de termos nossas narrativas visibilizadas e nossos espaços de fala garantidos, sejam utilizados como espaços de emancipação e empoderamento que fortalecem a nós mesmas e às comunidades tradicionais. Na pesquisa, ao assumirmos a ideia de pensar o corpo como patrimônio cultural, buscamos compreender o que essas mulheres conseguiram traduzir da estética naquilo que se refere aos ensinamentos, práticas, saberes e cuidados com a beleza do corpo e da alma, indo muito além dos elementos físicos, sobretudo quando nos remetem a uma ancestralidade. Elas acreditam que a beleza está associada a uma beleza externalizada também pelos comportamentos, assim como é segundo os padrões clássicos europeizados. O que diferencia essas concepções, entretanto, é o tipo de atitudes que se espera das mulheres. Nesse sentido, as concepções de beleza entre as mulheres do Puris estão na contramão do padrão hegemônico que associa o belo ao recato e à submissão, percebidos como “bom comportamento” e atitude feminina deseável. Para as mulheres do Puris, o comportamento adequado é aquele que associa o belo ao oposto do recato e da submissão, associado à característica de mulheres “desapocadas”.

Nessas comunidades se destaca o protagonismo feminino. Se a concepção hegemônica visa o corpo perfeito, a beleza ideal, para as mulheres do Puris, a beleza é também uma busca. No entanto, esse propósito vem da convivência, do coletivo, das práticas, dos saberes do território e conhecimentos tradicionais, sendo um conceito que está associado à atitude, ao comportamento protagonista e emancipador da mulher. É epistemologicamente potente pensar que mulheres negras e quilombolas do Puris, que passaram e passam por processos diversos de negação e violências desde muito tempo, sejam “teóricas nativas” de um conceito de beleza que nos emancipa e que pode inspirar mulheres de outras comunidades tradicionais.

Referências

- BRAGA, Amanda. *Histórias de beleza negra no Brasil: discursos, corpos e práticas*. São Carlos: Editora UFSCar, 2015.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- HOOKS, bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 16, 2015.
- CORRÊA PASSOLD, Sirlene Barbosa. *Desapocadas: concepções de beleza e conhecimentos tradicionais de mulheres quilombolas do Puris-MG*. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais). Brasília: Universidade de Brasília, 2017.
- SANTANA, Bianca. *Quando me descobri negra*. São Paulo: Editora SESI-SP, 2015.



Novas partidas e ponto de chegada: caminhos de encontro com a pesquisa colaborativa no quilombo de Conceição das Crioulas/PE

Maria Aparecida Mendes
Cristiane de Assis Portela

Uma forma crioula de pesquisa? Caminhos de (re)encontro com o tema entre a comunidade e a universidade

O texto aqui apresentado traz um relato denso do processo colaborativo de uma pesquisa realizada na comunidade quilombola de Conceição das Crioulas, Pernambuco, buscando explicitar algumas inovações metodológicas e teóricas que foram gestadas no âmbito do Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais (Mespt). Focalizamos o percurso metodológico adotado no desenvolvimento da pesquisa de mestrado da primeira autora (Mendes, 2019), intitulada *Marias Crioulas: emancipação e alianças entre mulheres no enfrentamento à violência doméstica em comunidades tradicionais*, refletindo sobre os seus desdobramentos ético-políticos e epistemológicos. O texto apresenta uma variação de vozes enunciativas ao longo do manuscrito: ora na primeira pessoa do plural (nós como sujeito coletivo, seja de Conceição das Crioulas ou como parte da comunidade mesptiana), ora na terceira pessoa do singular, quando nos referimos a Maria Aparecida Mendes.

Parece lugar comum afirmar que tudo aquilo que vivenciamos antes do vínculo formal a um curso de pós-graduação repercute também em nossas decisões de pesquisa. A experiência de produção da dissertação de Maria Aparecida Mendes, orientada pela professora Cristiane de Assis Portela, autoras que aqui partilham estas reflexões, reafirma esse estado

de continuidade entre a vida antes, durante e depois do tempo formal do mestrado. Neste trabalho estão as dores partilhadas, as angústias e o reconhecimento das opressões vividas pessoalmente e comunitariamente, mas estão também – e sobretudo – a força das mulheres que inspiraram esta pesquisadora, a potencialidade das alianças e do apoio irrestrito que encontramos neste coletivo de mulheres, as quais, durante a pesquisa, decidimos chamar de Marias Crioulas, uma homenagem ao legado de mulheres do passado e do presente no Quilombo de Conceição das Crioulas, Pernambuco.

O desenvolvimento da pesquisa, ocorrido de forma efetivamente colaborativa, desloca a ideia de uma autoria individual, e revela um conjunto multifacetado de sentidos políticos e de pertencimento que fazem com que Maria Aparecida Mendes chegue até o Mespt muito consciente de sua existência e representação ali como sujeito coletivo. A proposta já nasce com o caráter coletivo que lhe seria característico, desde a definição do que seria o recorte temático: a violência doméstica contra mulheres em Conceição das Crioulas. Trata-se de um tema espinhoso e ainda repleto de tabus, o que demandaria a coragem de uma mulher que também sofreu e enfrentou em seu próprio lar esta forma de violência, tomando para si a tarefa de trazer a público a sua vida privada, e assim politizar o vivido em meio a sua comunidade, fortalecendo outras mulheres. Por outro lado, sem o apoio comunitário no enfrentamento ao tema, o voluntarismo da pesquisadora não seria suficiente. Por isso, foi imprescindível a decisão coletiva de que era chegada a hora de sistematizar internamente o debate que já ocorria timidamente nos espaços cotidianos das mulheres, acionando o conhecimento acadêmico como forma de aprofundar a compreensão sobre o tema e ampliar as possibilidades de intervir naquela realidade social incômoda.

Outros espaços de enfrentamento existem tradicionalmente nas comunidades e são acionados paralelamente a esse, portanto, é importante dizer que a universidade foi, na pesquisa de Maria Aparecida Mendes, uma escolha política. Não se pode pensar como óbvio que a universidade fosse acionada como locus impulsionador deste debate. Ao contrário, devemos lembrar que, durante muito tempo, comunidades tradicionais, ao se organizarem junto a movimentos sociais diversos, estabeleceram com a universidade uma relação de certa desconfiança ou descrédito em relação à efetividade de sua atuação. Essa configuração faz com que sujeitos forjados na militância política de base comunitária assumissem, por muito tempo, uma compreensão de que a teoria se opõe à prática, ou pelo menos que aquela é “menos urgente” do que essa, mantendo em um segundo o plano a entrada nas universidades como estratégia política constitutiva da luta, conforme já ocorria com segmentos de movimentos sociais negros urbanos pelo menos desde a década de 1980 no Brasil.

A reação é compreensível em função do “encastelamento” de alguns setores acadêmicos, mas também porque muitos pesquisadores chegavam (e chegam) às comunidades, autocentrados em seus lugares hierárquicos e, mesmo que bem-intencionados, acabavam por reforçar a ideia de que fosse “natural” que os sujeitos que os acolhiam assumissem a condição de objetos de pesquisa. Parte desse olhar pode ser traduzido na afirmação, ainda presente, de que os limites de uma atuação comprometida pudessem se restringir ao compromisso

social de “dar voz” a sujeitos que historicamente foram subalternizados. Sem dúvida, esse lugar da mediação do pesquisador externo como possibilidade de conferir visibilidade às pautas populares tem uma importância enorme. O problema está em pensar esta presença exterior como único lugar legítimo de fala, reforçando uma lógica tutelar e/ou colonizadora. Por isso, podemos reconhecer como uma espécie de guinada epistêmica, a reflexão crítica que desloca a condição desses/as interlocutores/as de comunidades tradicionais de objetos a sujeitos da pesquisa. Cada vez mais cientes da relevância de ocupar os espaços na produção do conhecimento acadêmico, sem assumir uma postura sectária em relação aos/as aliados/as externos/as e estabelecendo diálogos cada vez mais simétricos, uma intelectualidade quilombola já pode, hoje, ser reconhecida na pesquisa brasileira, a exemplo do protagonismo destes e destas pesquisadores/as na I Jornada Virtual Nacional de Educação Quilombola, realizada no ano de 2020 a partir de uma parceria entre a Universidade de Brasília (UnB) e a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq).

De modo mais amplo, podemos afirmar que essa relação se altera conforme os próprios sujeitos oriundos de contextos comunitários adentram a universidade em busca de formação específica. Entre comunidades rurais/campistas brasileiras, o fenômeno ganha expressão nas três últimas décadas, inscrito em lutas sociais como aquelas que mobilizaram a criação do Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (Pronera), efetivado em 1998. Especificamente, entre comunidades rurais negras etnicamente reconhecidas, esse movimento está em grande parte associado às lutas por uma educação com currículo diferenciado para as escolas quilombolas, e Conceição das Crioulas é uma das comunidades que protagonizam essas conquistas. Nela, se forja uma pedagogia crioula (Nascimento, 2017) que se estende para além da escola e dos limites do território, educando, inclusive, atores externos (indivíduos e instituições) que são aliados/as. Assim, podemos pensar que é constituída uma “forma crioula” de gerir as alianças internas e externas, organizando as relações cotidianas entre (e com) os diferentes atores sociais, bem como as demandas por pesquisas em torno de propósitos comuns.

Desenvolvendo uma pesquisa colaborativa em Conceição das Crioulas/PE

A literatura que trata o tema da pesquisa colaborativa no Brasil, predominantemente, faz referência a experiências voltadas para a formação de professores, propondo reflexões que subvertem as formas mais convencionais de relação entre a escola e a universidade, a exemplo do que propõe o canadense Serge Desgagné (1997 [2007]). Algumas coletâneas nos apresentam panoramas de como esse debate foi acolhido e desenvolvido no Brasil, entre elas Sueli Fidalgo e Alzira Shimoura (2006) e Ivana Ibiapina (2008), sendo verificável uma repercussão considerável no campo da educação e da linguística aplicada.

No âmbito das ciências humanas e sociais, podemos afirmar que a pesquisa colaborativa apresenta ainda lacunas do ponto de vista teórico-conceitual e desafios em suas formas de operacionalização, mas, há, sem dúvida, um potencial disruptivo do ponto de

vista metodológico e epistêmico. Apontando algumas imprecisões, a pesquisadora Elsa Lechner explica:

O termo “pesquisa colaborativa” designa, de forma abrangente, processos de investigação que recorrem a metodologias de investigação comprometidas ativamente com comunidades e/ ou fazedores de políticas públicas. Uma pesquisa colaborativa, segundo o University of California Center for Collaborative Research, implica três elementos centrais, sem os quais não pode existir: 1) orientada para a equidade; 2) realizada em formatos colaborativos; 3) trabalhando com comunidades. Essa definição levanta várias questões que requerem precisão, desde logo no que se entende por “colaboração” e “comunidade” num contexto de investigação acadêmica e/ou científica. [...] No Brasil, os colegas Sergio Bairon e Caio Lazaneo utilizam o termo pesquisa partilhada no âmbito dos seus trabalhos em antropologia visual (Bairon; Lazaneo, 2012). A pesquisa partilhada é herdeira direta da Educação Popular de Paulo Freire (1987) e irmã da pesquisa participativa comumente utilizada no mundo anglo-saxônico (Chevalier; Buckles, 2013). Os praticantes da pesquisa partilhada fazem um esforço concertado de integração de três aspectos básicos no seu trabalho: 1) a participação de todos os envolvidos na pesquisa, na sociedade e na democracia; 2) a ação (engajada com a experiência e a história); 3) a pesquisa para o avanço do pensamento e do conhecimento (Lechner, 2015, p. 224-225).

Em nosso caso, se trata de uma pesquisa colaborativa desenvolvida por meio de uma parceria profunda, que envolve processos de coautoria com lideranças mulheres com as quais constituímos um grupo ampliado de pesquisa, o que gerou uma escuta qualificada nos encontros de formação realizados no território sobre o tema. Isso também nos conduziu por visitas partilhadas aos espaços nos quais as atividades são desenvolvidas pelas mulheres, construindo o que chamamos de “percursos comentados”, estratégia metodológica que ganhou destaque no processo. Para a pesquisa documental, nos apropriamos de documentos e informações extraídas da Associação Quilombola de Conceição da Crioulas (AQCC) e de órgãos oficiais que se relacionam com a organização social da comunidade, tendo o apoio operacional necessário para acessar os documentos e compreendê-los em seu contexto de produção.

A pesquisa bibliográfica foi realizada em literatura especializada, dialogando com autoras e autores que tratam do tema, além de artigos disponíveis nos sites de buscas oficiais de pesquisas científicas, procurando sempre trazer visões plurais, inspiradas em intelectuais negras, quilombolas, indígenas, latino-americanas e africanas. Acerca dessas redes constituídas no processo de produção do trabalho de pesquisa, não podemos deixar de nos referir ao cotidiano de sala de aula no Mespt (e das alianças que estabelecemos fora dela, entre nossas comunidades), por isso a foto que abre este texto é para nós muito significativa. Partilhar as aprendizagens com mulheres de outros contextos comunitários, foi, sem dúvida, transformador e, em algum sentido, revolucionário.

Para além da sala de aula, a oportunidade de quase todas nós, mulheres oriundas de comunidades tradicionais, ficarmos no mesmo local (os apartamentos de trânsito da Colina

no campus Darcy Ribeiro e o alojamento da Licenciatura de Educação do Campo – Ledoc, no *campus* de Planaltina), negociados com a UnB pela coordenação do Mespt durante os módulos, nas semanas em que nos encontramos nos anos de 2017 e 2018, possibilitou o estabelecimento de uma interação efetiva com as outras mulheres e, assim, colocamos em prática uma ideia que surgiu no processo de orientação. A proposta era compreender os contextos de violência doméstica em outras comunidades, conhecendo alternativas que se estabelecem em seus territórios para o enfrentamento das formas de violência a que estão expostas mulheres quilombolas em diferentes contextos, assim como as mulheres indígenas, as pescadoras ou aquelas pertencentes a comunidades de terreiro ou povos ciganos, por exemplo.

Tal interlocução foi metodologicamente importante para delimitar as possibilidades de pesquisa, estabelecendo escalas de aproximação e diferenciação em relação a situações já conhecidas pela experiência vivida e observada em Conceição das Crioulas. De algum modo, essa ampliação dos espaços de diálogo permitiu, também, “estranhar” algumas práticas naturalizadas na comunidade, favorecendo a construção de uma contextualização histórica que identificasse caminhos possíveis para o combate à violência em comunidades tradicionais, bem como a possibilidade de emancipação social de mulheres vítimas das situações de violência. O primeiro passo foi a realização de entrevistas semiestruturadas com mulheres quilombolas, indígenas e uma pescadora, todas companheiras da quarta turma do Mespt. Essa etapa ocorreu durante o “Tempo Universidade”, uma das etapas que orientam o regime de alternância do Mespt.

Vale dizer que, no momento da pesquisa, Maria Aparecida Mendes estava vivendo fora do território, morando na periferia de São Paulo, mas em fevereiro conseguiu vivenciar o “Tempo Comunidade” da pesquisa integralmente na comunidade, o que oportunizou o segundo passo da pesquisa: a realização de uma roda de conversa que reuniu as mulheres do Quilombo de Conceição das Crioulas e a realização de entrevistas semiestruturadas individuais com algumas das mulheres participantes. A relação de confiança estabelecida foi fundamental para o diálogo, tanto com as mulheres do Mespt quanto com as de Conceição das Crioulas. Percebemos que a identificação dessas mulheres com a história de luta no território seria determinante para fazer fluir o assunto sobre temas que ainda são tabus em nossas comunidades, deste modo, os temas mais amplos que envolvem a gestão e os cuidados com o território estavam sempre pautados em cada encontro ou entrevista.

A pesquisa teve como objeto de estudo a atuação das mulheres no enfrentamento à violência doméstica em contextos comunitários, partindo da hipótese de que o envolvimento na luta social comunitária se apresenta como parte imprescindível nesse processo. Vale ressaltar que todas as atividades realizadas na pesquisa do mestrado foram pensadas como estruturantes para ações que continuaram a ser desenvolvidas depois do término do curso. Por isso, dizemos que se trata de uma pesquisa implicada, já que ela tem um forte teor de intervenção, estando intrinsecamente associada às ações político-culturais desenvolvidas em Conceição das Crioulas. Desse modo, a comunidade toda foi convidada a participar no desenvolvimento de todas as etapas das atividades de pesquisa. Juntas, mobilizamos outras mulheres para as rodas de conversa, organizamos os espaços, conseguimos a doação de alimentos para as atividades etc.

A coordenação da Associação Quilombola de Conceição das Crioulas (AQCC) disponibilizou o acesso à internet, impressora, computador, o espaço físico da Casa Comunitária Francisca Ferreira, bem como a cantina do Centro de Produção Artesanal para preparar e servir a alimentação. Para facilitar o diálogo coletivo, nos dividimos em cinco pequenos grupos, cada um com perguntas norteadoras para a conversa. Cada grupo foi coordenado por uma mulher que fazia parte da equipe de pesquisa, e as falas eram gravadas para serem transcritas posteriormente. Essa iniciativa foi imprescindível, pois não teríamos condições de realizá-la sem a disponibilidade das mulheres e sem o uso dos equipamentos que foram mobilizados pela comunidade. As atividades ocorreram com maior intensidade no período entre fevereiro e abril de 2018, e tiveram continuidade no segundo semestre, culminando em uma ação concentrada em dezembro daquele mesmo ano.

Em 12 de fevereiro de 2018, tivemos o primeiro encontro formal com o grupo de mulheres que se tornaria a equipe de pesquisa, as Marias Crioulas. A ideia de assumir esta colaboração como parte constitutiva da pesquisa e o nome pelo qual definimos o coletivo surgiu no momento de prestação de contas da venda dos produtos artesanais durante o primeiro Tempo Universidade da turma no Mespt. Foi esse aporte financeiro que subsidiou a permanência de Maria Aparecida Mendes em Brasília durante toda a pesquisa. O grupo foi formado por seis mulheres, que, junto conosco, foram imprescindíveis para definir o recorte da pesquisa e as demais escolhas desta dissertação, todas imbuídas do comprometimento com a comunidade e estimuladas pelo desejo de contribuir com o enfrentamento à violência doméstica nas comunidades quilombolas. Os percursos adotados na pesquisa naquele momento já apontavam para uma abordagem qualitativa, com características de pesquisa-ação. Decidimos então que, a princípio, seriam realizadas rodas de conversas com um grupo de mulheres para ouvi-las sobre o tema. Foram realizados cinco encontros durante a pesquisa e, no primeiro, 36 mulheres participaram.

Por ser um tema de difícil aprofundamento nos debates coletivos, decidimos dialogar também através de entrevistas semiestruturadas individuais, destacando oito mulheres de Conceição das Crioulas, entre as que participaram da primeira roda de conversa. Essas entrevistas se agregaram então a outro conjunto de fontes: as entrevistas realizadas com outras seis mulheres, colegas do Mespt. Essas entrevistas com mulheres de outras comunidades tradicionais constituíram o mote para a primeira etapa da pesquisa, resultando no capítulo analítico que abre a dissertação.

Novas partidas e pesquisa colaborativa na prática: Marias Crioulas estabelecendo uma rede de pesquisas e coautoria

A participação ativa das seis mulheres que compuseram a equipe de pesquisa, Marias Crioulas, trouxe novos rumos para a condução dos passos da pesquisa, e isso nos levou a debater sobre a importância de que elas fossem reconhecidas como coautoras neste trabalho. Apresentamos elas em seguida, começando por *Valdeci Maria da Silva Oliveira*.

A mãe de Valdeci é Maria Enedina de Jesus. Ela foi agricultora, responsável pela criação de porcos, galinhas e produção nos quintais produtivos/ monturos (local onde se joga os restos orgânicos) e infelizmente faleceu muito nova. Seu pai é João Virgulino da Silva (curandeiro, benzedor e artesão de peneiras à base de palha de catolé (*Syagrus oleracea*)). Entre os 12 irmãos e irmãs, Valdeci é a mais velha, sempre trabalhou como agricultora no roçado do pai e em fazendas da região. Se casou com José Francisco de Oliveira e com ele teve três filhas: Jocicleide, Jocilene e Josiclécia. Como ficou órfã muito nova, precisou assumir a responsabilidade de cuidar dos irmãos e irmãs mais novos. Dentre eles, uma se chama Espedita Silva, que mora com ela ainda hoje e a reconhece como mãe.

Diante das inúmeras dificuldades, Valdeci desenvolveu habilidades de liderança muito jovem, tanto em defesa da causa quilombola quanto no combate à violência doméstica. Junto com Maria Alzira e Maria Diva, foram pioneiras nas formas mais recentes de envolver, fortalecer e articular-se com outros segmentos de combate à violência doméstica, entre eles o Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Sertão Central. Muitas mulheres atribuem a elas o encorajamento para enfrentar esse desafio. Em 2000, Valdeci começou a produzir artesanato com fibra de caroá, prática que aprendeu com a sogra e as cunhadas, mas, em 2009, precisou interromper a atividade para dedicar-se aos cuidados da saúde de Jociclécia (Clecinha), sua filha, que mais tarde faleceu vítima de leucemia. Ela encontrou forças para se erguer novamente no re-envolvimento nas atividades comunitárias, principalmente na produção artesanal.

Depois disso, sua atuação foi interrompida por mais duas vezes, quando precisou fazer a cirurgia para retirar um mioma em estágio avançado, e depois por ocasião do acidente que limitou sua mobilidade. Atualmente, mesmo dependendo de cadeira de rodas e da colaboração de outras pessoas para se locomover, continua firme, incentivando e encorajando outras mulheres a não desanimarem. Ela destaca que foi através da união com as outras mulheres na produção artesanal que ela se levantou da depressão que lhe consumia. Como antes, continua atuando em defesa dos direitos humanos dos homens e mulheres do território quilombola de Conceição das Crioulas.

A segunda pesquisadora que compôs a equipe foi *Roseane Maria Mendes*. Ela é a irmã mais nova de Maria Aparecida Mendes, mãe de Dandara Mendes e Dário Mendes. Ela afirma que foi estimulada por outras mulheres a participar da luta comunitária. Atuou no Movimento dos Pequenos Agricultores por um bom tempo, e também trabalhou como empregada doméstica. Atualmente é ativista da luta quilombola e faz parte da coordenação da Associação Quilombola de Conceição das Crioulas (AQCC). Representa a comunidade no Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural Sustentável e participa das articulações de mulheres na luta contra a violência doméstica através da comissão de mulheres da AQCC. É filha de Maria da Natividade Mendes, trabalhadora rural aposentada que, quando mais jovem, trabalhava como diarista nos roçados de outras pessoas para colaborar com a renda familiar e conciliava essa atuação com o cultivo nos pequenos roçados próprios. Criava pequenos animais (porcos, galinhas, cabras), era extrativista de umbu para o complemento alimentar e para comercializar. Seu pai é João Francisco Mendes, também trabalhador nos

pequenos roçados, mas dedicado principalmente às atividades como diarista nas fazendas e como trocador de dia de serviço nos roçados de outras pessoas da comunidade.

A terceira pesquisadora é *Márcia Jucilene do Nascimento*. Nasceu no sítio Cruzeiro do Sul, próximo ao território hoje reconhecido como território Quilombola de Conceição das Crioulas. É filha da professora Cecília, em quem se inspirou para prosseguir nos estudos. O seu pai é Tarcísio do Nascimento, líder comunitário ativista da luta quilombola através da AQCC. Márcia é professora concursada de Língua Portuguesa nas duas escolas quilombolas de Conceição das Crioulas, ativista do movimento quilombola há mais de 20 anos, principalmente através da Comissão de Educação da AQCC, instrumento importante de luta pela qualidade da educação quilombola. É colaboradora ativa de muitas ações que trouxeram resultados positivos para o povo quilombola, a exemplo da construção do Projeto Político Pedagógico das escolas do território Quilombola de Conceição das Crioulas. Foi diretora da Escola Professor José Mendes e coordenadora geral da Associação Quilombola de Conceição das Crioulas. É egressa da segunda turma do Mespt e adotou como tema da sua pesquisa a educação escolar quilombola, produzindo a dissertação *Por uma pedagogia crioula: memória, identidade e resistência no Quilombo de Conceição das Crioulas – PE* (Nascimento, 2017).

Em seguida, como quarta pesquisadora, apresentamos *Fabiana Venceslau*. Ela nasceu no sítio Mulungu, uma das comunidades localizadas no território Quilombola de Conceição das Crioulas. Sua mãe é Ana Maria da Silva, trabalhadora dos roçados próximos de casa. Seu pai é Venceslau José da Silva, que, além de trabalhar nas roças, era um dos tocadores da banda de pífano de Conceição das Crioulas. Fabiana Venceslau tem nove irmãos por parte de pai e mãe, ficou órfã de mãe aos seis anos, foi criada pela irmã mais velha, Maria José, de quem sempre recebeu estímulos para os estudos. Casou-se com Antonio João Mendes e com ele teve três filhos: Guilherme, José Akim e Benjamim. Atualmente mora na Vila do Território de Conceição das Crioulas. É uma mulher jovem e forte liderança comunitária, atuante da causa quilombola através principalmente das Comissões de Juventude e Educação da AQCC. É formada em Letras e atualmente é professora de língua portuguesa na Escola Estadual Quilombola Rosa Doralina Mendes e na Escola Municipal Quilombola Professor José Mendes, no território Quilombola de Conceição das Crioulas, atuante na luta contra a violência doméstica e pelas políticas públicas para o território. Fabiana Venceslau também é sobrevivente do acidente de ônibus que ocorreu em 2010 e vitimou muitas pessoas da comunidade.

A quinta componente da equipe é *Evnina Antonia Oliveira Alencar*, conhecida como *Evinha*. Sua mãe é Antonia Vitalina, uma trabalhadora na roça. Hoje, aposentada como trabalhadora rural, é extrativista de fibra de caroá (*Syagrus oleracea*) para a produção artesanal. O seu pai é Alberto Simão de Oliveira, que é agricultor aposentado. Evnia é casada com Tadeu Alencar, com quem teve um filho, Talys. É formada em Geografia, leciona nas escolas quilombolas municipal e estadual professor José Mendes e Rosa Doralina Mendes. Assim como a maioria das mulheres, ela é integrante das comissões de Mulheres,

Educação e Geração de Trabalho e Renda da AQCC. Ela é uma das grandes mobilizadoras da comunidade, atuando na recepção e mobilização de parcerias para a luta comunitária.

Por fim, a equipe foi composta também por *Maria dos Santos Oliveira*. Sua mãe é Bernadina Firmiana de Oliveira, mulher que utiliza a cerâmica para produzir artesanato, trabalhadora na roça, praticante do extrativismo do umbu, contadora de história e é benzedreira, “meizinheira” (que faz medicamentos caseiros). O seu pai é João Antonio de Oliveira, também benzedor, trabalhador nos pequenos roçados próprios, trocador de dias de serviços. Maria dos Santos aprendeu bem os ofícios da mãe e do pai, tornando-se uma das principais produtoras de medicamentos caseiros a partir da extração de partes das plantas naturais do território. A arte de associar a produção agrícola, o quintal produtivo, a produção e comercialização do artesanato contribuiu para que ela (com o apoio de seu pai e sua mãe) criasse seus quatro filhos, Victor, de 21, Maycom, de 17, Mateus, de 14 e Kauã, de 12 anos, sem a colaboração dos pais.

Estas mulheres são todas lideranças ativas no território Quilombola de Conceição das Crioulas. Mesmo em meio a tantos afazeres, as mulheres atuaram em todas as atividades envolvendo a pesquisa, com exceção da revisão bibliográfica. Após cada roda de conversa, avaliamos juntas os resultados e definimos os próximos passos, por exemplo, a escolha das entrevistadas individuais e quais temáticas poderiam ser aprofundadas em cada uma destas entrevistas, sistematizando em seguida os resultados de cada uma destas etapas. O apoio logístico foi dado pela AQCC, que disponibilizou os espaços e equipamentos necessários, tais como computador, impressora e acesso à internet. Além das mulheres acima citadas, tivemos a colaboração da mãe de Cida, Maria da Natividade, que fez questão de ficar inteiramente à disposição para apoiar o trabalho de pesquisa.

Figura 1 – Roda de Conversa no Quilombo de Conceição das Crioulas, 2018



Fonte: Acervo de Maria Aparecida Mendes.

Estar fisicamente distante da comunidade não impediu Maria Aparecida Mendes de continuar exercendo o seu papel como liderança (agora conciliado com a nova atribuição de pesquisadora), pois o uso da internet e do celular possibilitou permanecer em diálogo

constante com a equipe de pesquisa e demais lideranças, atuando o tempo todo nas demandas da comunidade. Sabemos que nem sempre a conciliação destas atividades ocorre com tranquilidade, mas destacamos este aspecto para enfatizar que há uma presença que é sempre dupla, já que a pesquisadora, mesmo no momento da produção de dados e da investigação, não deixa de ser reconhecida por seus outros papéis sociais na comunidade. Isso é ainda mais significativo quando tratamos de pesquisadoras oriundas de contextos comunitários e que carregam consigo relações de parentesco e o reconhecimento social como lideranças. Estamos cientes que há uma implicação dada por essa condição, o que merece reflexão mais aprofundada, mas, por ora, somente queremos destacar a impossibilidade de fatiar as partes da vida e as identidades que as constituem, para nos forjarmos como pesquisadoras.

O trabalho de campo aconteceu tanto presencialmente quanto à distância, mas foi a vivência que potencializou os diálogos e gerou sistematizações coletivas sobre o tema da pesquisa. Por meio do celular foram realizadas entrevistas com Maria Francisca, Maria Gonzalez, Maria Magá, Maria Margarida Alves e Maria de Benguela. Tanto os diálogos presenciais quanto aqueles que ocorreram em formato remoto foram gravados para a transcrição literal dos relatos, passo seguinte da pesquisa e que resultou em mais de 130 páginas de fontes orais produzidas.

As rodas de conversas foram realizadas em sessões compostas por grupos menores de diálogo e retorno à plenária para compartilhamento e deliberações. Os encontros foram realizados na Casa Comunitária Francisca Ferreira e no Centro de Produção Artesanal localizados na Vila Centro do Quilombo de Conceição das Crioulas. No dia 17 de fevereiro de 2018, reunimos 36 mulheres e três homens. A segunda roda de conversa aconteceu no dia 21 de abril com a participação de 27 mulheres e quatro homens e a terceira em 16 de dezembro de 2018 com 30 mulheres e dois homens. As duas últimas ocorreram com número menor de participantes, mas foram igualmente produtivas e bem representativas.

Fazer reuniões parece algo trivial para quem convive em ambientes universitários ou em comunidades com experiência em formação política de base, mas não é assim que acontece em muitos contextos comunitários tradicionais. E nem sempre foi assim em Conceição das Crioulas, fomos experimentando práticas que fizessem sentido em cada contexto. Desde a década de 1980, a prática de realizar reuniões com convite e pauta previamente escrita foi se tornando costumeira em função da formação política e da atuação das Comunidades Eclesiais de Base (CEB), vinculadas à Igreja Católica na região. Antes, os encontros ocorriam nos mutirões, nas construções das casas, nas festas de casamentos e novenários. Por isso, atualmente é fácil reunir um grupo considerável de pessoas da comunidade para dialogar. Assim também aconteceu na mobilização para as Rodas de Conversa.

A articulação das participantes foi feita por convites verbais e enviados por escrito. As atividades de formação em Conceição geralmente ocorrem durante um dia inteiro ou em mais de um dia. Como as pessoas se deslocam de distâncias relativamente grandes, se faz necessário viabilizar a alimentação para os encontros relacionados à pesquisa. Cada uma das participantes assumiu a responsabilidade de colaborar com parte dos ingredientes e

dividimos a responsabilidade de preparar os alimentos, assim, as mulheres puderam se concentrar nas atividades. Parece um detalhe menor, mas essa logística se torna determinante para a realização de atividades de pesquisa em contextos comunitários.

No primeiro encontro, que contou com um número maior de participantes, iniciamos com a leitura de um trecho do livro de bell hooks (2000), *O feminismo é para todos*. Em seguida, realizamos a apresentação do projeto de pesquisa da dissertação e o tempo seguinte foi destinado para questionamentos e sugestões, com intervalo de uma hora para o almoço. Para nortear o diálogo na primeira roda de conversa, elaboramos as seguintes perguntas, para serem respondidas em grupos de trabalho:

- Já sofreu ou conhece alguém que passa por situação de violência doméstica?
- Quais as estratégias adotadas conjuntamente para combater as violações sofridas pelas mulheres?
- Quais são os impactos da forma como a Lei Maria da Penha é aplicada nos casos de violência cometidos contra as mulheres quilombolas?
- Qual seria na sua opinião o método adequado para o estado adotar no combate à violência doméstica contra as mulheres quilombolas?
- Que sugestões podemos indicar para o combate à violência doméstica em comunidades tradicionais?

Formamos seis grupos, e cada um foi coordenado por uma componente da equipe de pesquisa. Para não perder o registro dos diálogos, cada uma de nós disponibilizou um celular para gravar as falas em cada equipe, designando uma responsável em cada grupo para fazer os registros que seriam a mim entregues para sistematização e análise. Após meia hora de diálogo em cada grupo, foi momento de socializar para o grande grupo. Apesar de cada equipe ter escolhido uma representante para sintetizar e apresentar o resultado do trabalho em grupo, todas estavam inspiradas e fizeram importantes intervenções relacionadas às formas com as quais conseguiram enfrentar e superar as situações de violência doméstica. Os resultados superaram as nossas expectativas e saímos de lá bastante entusiasmadas.

Durante esse encontro, decidimos que seria importante fazermos o que nomeamos como Percursos Comentados pelo Território. O percurso tinha como objetivo caminhar pelos locais onde as mulheres praticam o extrativismo de umbu e de várias outras matérias-primas que contribuem para a emancipação alimentar e financeira em Conceição. Os locais onde se pratica o extrativismo são espaços importantes de sociabilidade das mulheres, locais onde elas trocam ideias, socializam suas dores e uma encoraja a outra para superar os problemas individuais. Portanto, saímos daquele primeiro encontro já com uma tarefa inicialmente não prevista. Para essas atividades, contamos com a colaboração do pai de Cida, João Francisco Mendes, além do tio e padrinho de batismo, Andrelino Antonio Mendes, e de Maria de Benguela, Maria Gonzalez, Salviana Mendes e Maria de Lourdes (Lourdinha).

Figura 2 – Percurso comentado pelo território (2018)



Fonte: Acervo de Maria Aparecida Mendes.

Saímos às 6h da manhã do domingo do dia 18 de fevereiro e caminhamos pelos roçados do Sr. Andrelino e de Maria de Benguela. Aproveitamos, também, para ir até a Pedra do Matame, um dos pontos altos do território, lugar que possibilita uma boa vista do território, principalmente da área que, por muito tempo, tivemos o acesso negado pelos fazendeiros. Finalizamos as atividades do dia no quintal produtivo de Maria dos Santos. Foi um dia de ricos diálogos sobre as vivências e as atividades desenvolvidas naqueles espaços.

No dia 19 de fevereiro, realizamos visita à área chamada Serrote do Minador, local em que, assim como a Pedra do Matame, faz parte de uma das fazendas retomadas em 2014, após desintrusão pelo Instituto de Colonização e Reforma Agrária (Incra). Já no dia 26 de fevereiro, foi dia de visitar o quintal produtivo e o roçado de Lourdinha. Como dissemos anteriormente, em 2018, retornaríamos mais duas vezes à comunidade, sendo uma em abril e outra em dezembro, após a conclusão do quarto e do quinto módulos do Mespt.

Foi grande a quantidade de conhecimentos produzidos nas rodas de conversas e nesses percursos comentados dos quais participamos, entretanto, percebemos que as mulheres ainda permaneciam com muitas dificuldades para expressar os assuntos que envolvem a violência doméstica, se dispersando por muitas outras temáticas, igualmente interessantes, mas menos propositivas para a pesquisa. Então resolvemos que seria importante realizar visitas individuais a algumas mulheres, com o intuito de aprofundar o assunto. As atividades de realização das entrevistas ocorreram concomitantemente com a transcrição dos áudios e a permanente revisão de literatura, conforme os temas se desenvolviam.

Outra atividade, não prevista diretamente na pesquisa, mas que nos trouxe importantes resultados, foram os eventos formativos promovidos pelas escolas Professor José Mendes e Professora Rosa Doralina Mendes. No dia 17 de dezembro, ocorreu a apresentação dos trabalhos de conclusão do Ensino Fundamental – TCF, momento em que tivemos a

oportunidade de participar como banca avaliadora. Cada estudante apresentou o resultado da pesquisa que realizou entre o 6º e o 9º ano, desenvolvendo um tema local com o qual guardam afinidade. Os trabalhos tinham como objetivo preparar os alunos para os futuros trabalhos de conclusão de curso superior. Entre os temas por eles abordados, nos despretaram atenção a história dos vaqueiros, as alternativas de convivência com a seca, o preconceito racial, a sexualidade, a homofobia, a violência contra as mulheres e a liderança das mulheres na luta por políticas públicas.

Em 18 de dezembro, na escola Rosa Doralina Mendes, participamos da conclusão de um projeto que trazia como tema a importância das plantas nativas como medicina natural. Este trabalho foi desenvolvido por alunos e alunas que estudam em tempo integral na escola. A metodologia desse projeto envolveu a participação das pessoas da comunidade que têm conhecimento sobre o uso das plantas medicinais do território. Segundo a professora Cirlene, coordenadora do projeto, os trabalhos foram executados em várias etapas. Primeiro, definiram quais pessoas seriam mobilizadas para participar do projeto com os alunos. As professoras visitaram as líderes comunitárias Maria dos Santos e Valdeci Gomes, com objetivo de sensibilizá-las a transmitir os conhecimentos. A partir da concordância delas, definiram um cronograma de atividades.

Do mesmo modo que em nossa proposta metodológica, os estudantes, junto com a equipe de professoras, realizaram um percurso comentado pelo território, onde as mulheres orientavam sobre como se deve extrair as plantas para a produção dos medicamentos. De posse das matérias-primas, todos se reuniram nas residências das “meizinheiras” e, sob orientação delas, produziram medicamentos para serem apresentados durante a culminância do Projeto. A conclusão dos trabalhos ocorreu em 18 de dezembro de 2018 e as mulheres quilombolas realizaram palestras, transmitindo conhecimentos importantes sobre o uso das plantas medicinais. As professoras trabalharam para que os alunos compreendessem a importância da manutenção das plantas nativas para o bem da natureza e das futuras gerações do nosso povo no quilombo. Os alunos e alunas também fizeram suas intervenções sobre os aprendizados adquiridos na execução do projeto.

Depois das falas, todas as pessoas presentes foram convidadas a conhecer os medicamentos produzidos junto com a educadora da comunidade Valdeci Gomes, visitando a exposição de medicamentos caseiros e os canteiros no pátio da escola onde estavam as plantas medicinais. Essa atividade mostra como as escolas administradas por pessoas comprometidas com os interesses locais geram resultados positivos. Como sugere Givânia Silva (2016), elas procuram associar os conhecimentos através das trocas de saberes por processos de interação entre as escolas e as mulheres detentoras de outros saberes. É a pesquisa constituindo parte do modo identitário cotidiano em Conceição das Crioulas. Essa experiência reforçou algumas definições e foi debatida na equipe de pesquisa por sua potencialidade de inspirar os rumos finais do trabalho em curso.

Figura 3 – Encontro de Mulheres em Conceição das Crioulas, 2018



Fonte: Acervo de Maria Aparecida Mendes.

A última etapa da pesquisa no Tempo Comunidade foi realizada entre os dias 6 e 14 de abril de 2019. Dessa vez, aproveitamos para realizar um encontro de formação sobre a Lei Maria da Penha. Por ser dia de domingo, algumas mulheres não participaram porque a celebração da missa coincidiu com o horário da nossa atividade. O encontro contou com 22 participantes, com um número considerável de pessoas jovens. Depois da acolhida, colocamos o vídeo *A violência contra a mulher negra no âmbito social*, (publicado por W4 Produções em 8 de dezembro de 2016) para estimular uma reflexão sobre a violência contra a mulher negra. Estabelecemos um tempo para que as mulheres expressassem suas compreensões sobre o vídeo. Em seguida, nos dividimos em quatro grupos, cuja finalidade era estudar alguns pontos da Lei nº 11.340/2006, conhecida como Lei Maria da Penha, e analisar sua aplicabilidade em nosso contexto comunitário.

Depois, todos os grupos socializaram as suas impressões, sempre com olhar voltado para a realidade da comunidade. Foi um momento muito forte do encontro, porque, a partir da leitura e dos diálogos nos grupos, as mulheres voltaram com muita inspiração e desejo de expor as suas histórias de vida. Relatos sobre situações de violência foram expostos, destacando os passos percorridos para a superação. Geralmente, esses são momentos muito emocionantes porque expressam um misto de dor e alegria, ao encontrar umas nas outras o apoio necessário para a superação. Foi um dia de muita troca, aprendizado e inclusão de novas pessoas nas formações sobre temas que nos afetam.

Ponto de chegada: aprendizados mobilizados pela pesquisa colaborativa no Mespt, UnB

Historicamente, os encontros dos mais jovens com as pessoas idosas no território representam a possibilidade de trocas de saberes e, durante a pesquisa, essa prática foi constante e de grande relevância. Percebemos neste intercâmbio de gerações uma enorme potencialidade para a popularização e aprofundamento do tema, e estamos convictas de que podemos formar novas gerações, que pensem a história das mulheres sob outras perspectivas e que estas conseguirão em grande medida superar as armadilhas da masculinidade tóxica.

Boa parte das mulheres com as quais dialogamos tem idade acima de 60 anos, mas os diálogos foram alargados informalmente com outras pessoas mais idosas. São mulheres e homens que se dedicam a contar as histórias que ouviram dos seus antepassados para os mais jovens. Verdadeiras fontes vivas, semelhante aos detentores de sabedoria africanas, descritos por Amadou Hampaté Bá, (2010), corroborado por Conceição Evaristo (2017), através da frase: “Eu não nasci rodeada de livros, mas eu nasci rodeada de palavras”, palavras que representam conhecimentos que só os intelectuais da oralidade podem ter. Por outro lado, pudemos reforçar o estímulo a este encontro geracional, favorecendo a presença de meninas e meninos mais jovens, em especial, depois de vermos as suas atuações nas pesquisas realizadas na escola.

Estabelecemos como meta a realização de visitas a algumas dessas pessoas do território no decorrer da pesquisa, em algumas delas, acompanhadas de jovens da comunidade. Então, no período de fevereiro de 2018 a abril de 2019, ora na companhia do pai João Francisco Mendes, ora na companhia do cunhado João Emídio ou da irmã Rozeane, dos irmãos Francisco e Cícero ou dos sobrinhos e sobrinhas de Maria Aparecida Mendes, realizamos visitas à dona Maria de Lourdes, conhecida por todos como madrinha Lourdes. Visitamos também o senhor João Emídio e sua esposa, dona Maria do Carmo, ao Seu João Pedro e sua esposa dona Socorro. Também visitamos a dona Francisca, conhecida por tia Tica, a tia Marina e ao senhor Vicente José Ferreira.

A última visita foi à dona Liosa, em abril de 2019, e, naquele momento, ela buscava forças para superar a dor das perdas de dois entes queridos: a filha Maria Aparecida e seu neto Humberto Erik, cruelmente assassinados havia 20 dias, na cidade de Salgueiro-PE. O objetivo da visita era estender a mão amiga, algo que ela sempre fez com todos nós do território. Naquele momento, mesmo em meio a tanta dor, ela se esforçava para contar a história do território quilombola de Conceição das Crioulas, como sempre gostou de fazer. Sua fala firme apesar da tristeza foi mais uma inspiração para prosseguir e dar continuidade à pesquisa.

Sabemos que a universidade e os territórios tradicionais são espaços importantes de compartilhamento de saberes. Na vivência comunitária aprende-se sobre a luta dos antepassados. Mesmo sem ter frequentado a escola, os mestres e as mestras da vivência e da oralidade ensinam a interpretar a linguagem da natureza como fonte de segurança alimentar, geração de trabalho e renda. Os espaços de sociabilidade das mulheres também são territórios estratégicos de encorajamento para enfrentar as violências. Nos quilombos,

os ensinamentos são passados por meio da oralidade de geração para geração. O momento atual é de avanço tecnológico. O rádio, a televisão e a internet conectada ao celular deixam cada vez mais evidente a limitação do tempo de sociabilidade e troca de saberes comunitários, mas trazem consigo também as possibilidades de transgressão desse cenário. É igualmente importante entender que a tecnologia e a academia são potenciais ferramentas a serem usadas como formas de valorização da luta dos povos e comunidades tradicionais.

Ocupar a universidade (na graduação e na pós-graduação) e lutar pela qualidade da educação na escola desde as séries iniciais fazem parte de um mesmo processo, sendo *locus* complementares e não hierarquizáveis. Para que o currículo, na escola e na universidade, seja fruto de uma produção coletiva, é necessário partir do olhar dos próprios quilombolas, sem deixar de fortalecer alianças com companheiras e companheiros, mas trazendo luz às formas de produzir conhecimento gestadas em contextos comunitários.

Nos parece importante situar o processo histórico em que Conceição das Crioulas assume lugar de agenciamento de suas relações com os atores externos, entre estes, a universidade. Acreditamos que de algum modo, aos poucos, Conceição “criouliza” a presença de seus sujeitos na universidade, constituindo uma forma de produzir conhecimento acadêmico e colocá-lo em uma relação dinâmica e recíproca com os conhecimentos tradicionais, mas também com as formas de fazer política aprendidas historicamente pelo coletivo. Maria Aparecida Mendes faz parte do que já podemos reconhecer como uma primeira geração de intelectuais crioulas, e é interessante entender esse processo para que não pareça forçoso argumentar que já existiam formas metodológicas gestadas na comunidade e que foram incorporadas à pesquisa que aqui comentamos. O relato autobiográfico da pesquisadora, inserido em sua dissertação, evidencia desde criança a sua fé na educação como lugar de transformação, e o desejo de ocupar as salas de aula como sonho que parecia distante e que se orientava pela possibilidade de “trabalhar na sombra”. Seu relato nos diz, também, sobre uma recusa inicial à militância política e sobre como esta luta se converte depois em pedagogia libertadora, inclusive da condição de violência doméstica. Não se dissocia no trabalho de Maria Aparecida Mendes – e nem em Conceição das Crioulas – a tríade educação, militância política e formação acadêmica.

A educação, interditada às pessoas de Conceição das Crioulas durante tanto tempo, de sonho distante se torna realidade alcançável a partir da primeira escola “crioulizada” na década de 1990, a Escola Professor José Mendes. De lá para cá, outras utopias constroem caminhos: o acesso ao ensino superior em diversas áreas, os cursos de especialização, mestrado e doutorado em universidades públicas. Lado a lado com a atuação crescente de diferentes pessoas da comunidade nos movimentos sociais, vemos surgir entre as mulheres crioulas novas identidades sociais, que se entrecruzam e se complementam. São lideranças políticas e pesquisadoras, mulheres que protagonizam esses lugares identitários e demonstram serem eles indissociáveis. O trabalho que aqui comentamos enfatiza esses pertencimentos, potencializando as experiências de cada mulher que atua na equipe de trabalho que resulta nesta pesquisa: as Marias Crioulas. Para além dos percursos adotados como procedimentos de pesquisa, naquele

processo, Maria Aparecida Mendes se reconhece e é reconhecida como pesquisadora, e essa é também uma dimensão fundamental do processo de produção da dissertação.

De modo colaborativo, mas também pensado como via de mão dupla, o coletivo decidiu como o trabalho seria conduzido, indicando caminhos metodológicos que fossem condizentes com as próprias práticas coletivas aprendidas historicamente em Conceição das Crioulas. A universidade aprende com estas formas pesquisadoras, mas o que Maria Aparecida Mendes conhece na universidade também retorna à comunidade para nutrir outras possibilidades de conhecer, inclusive na partilha de leituras. Uma inovação nesse sentido foi a experiência de socializar as leituras aprendidas na universidade com as mulheres de Conceição das Crioulas, aproveitando cada oportunidade de retorno à comunidade durante o mestrado para fazer reverberar entre estas mulheres as leituras acessadas no Mespt, fazendo circulá-las entre as diferentes gerações e segmentos comunitários em rodas de partilha de leituras. Apesar de não conseguir conduzir esta prática de maneira mais sistemática, ficou delineado para nós o potencial de investir nessa experiência de reverberar teorias que sirvam para a vida prática e possam fortalecer nossas lutas.

É sobre esta experiência que quisemos falar neste texto. Coube a nós, como pesquisadora e orientadora da pesquisa, decidir sobre como colocar no papel todas essas coisas, que são vivas e preexistentes como práticas na comunidade, e apresentar-lhes outras possibilidades de construir conhecimentos. Portanto, fizemos escolhas narrativas, buscando, na diversidade de formas possíveis, aquelas que melhor traduzissem esses sentidos de pesquisa coletivizada e que, ao mesmo tempo, fosse uma pesquisa assumidamente implicada, já que envolve diretamente “a mim e a minha comunidade”, o que aparece sob a forma dos usos mistos de um “eu” e de um “nós”. Este último, que guarda a representação de coletivos distintos: é o “nós” da academia (geralmente a pesquisadora e a orientadora), o nós crioulas (referente ao coletivo de pesquisa ou à comunidade como um todo), o nós político (das mulheres negras, dos sujeitos subalternizados, dos/das quilombolas etc.) e por vezes o “nós” da comunidade de aprendizagem que constituímos nestes dois anos (dos sentidos e sentimentos compartilhados com colegas do Mespt, reconhecemos um “nós mesptianas e mesptianos”). Hoje percebemos que estes “nós” foram ponto de partida, mas se tornaram lugares de novas chegadas. Deste modo, quando colaborativa, a pesquisa será sempre também um processo identitário, não somente para a pesquisadora que se forja nesse processo, mas também para a docente que orienta a pesquisa e para a comunidade que se torna coautora neste percurso.

Referências

DESGAGNÉ, Serge. O conceito de pesquisa colaborativa: a ideia de uma aproximação entre pesquisadores universitários e professores práticos. *Revista Educação em Questão*. 29(15), p. 7-35, maio/ago., 2007. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/educacaoemquestao/article/view/4443/3629>. Acesso em: 9 abr. 2023.

EVARISTO, Conceição. *Becos da Memória*. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FIDALGO, Sueli S.; SHIMOURA, Alzira. da S. (orgs.) *Pesquisa crítica de colaboração: um percurso da formação docente*. São Paulo: Doctor, 2006.

IBIAPIANA, Ivana M. L de M. (org.). *Pesquisa colaborativa: investigação, formação e produção de conhecimentos*. Brasília: Líder Livro, 2008.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). *História Geral da África I. Metodologia e Pré-história da África*. Brasília: Unesco, 2010.

HAMPATÉ BÁ, Amadou. *Amkoullel, o menino Fula*. Tradução de Xina Smith de Vasconcellos. 3^a ed. São Paulo: Palas Athena, 2013.

HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

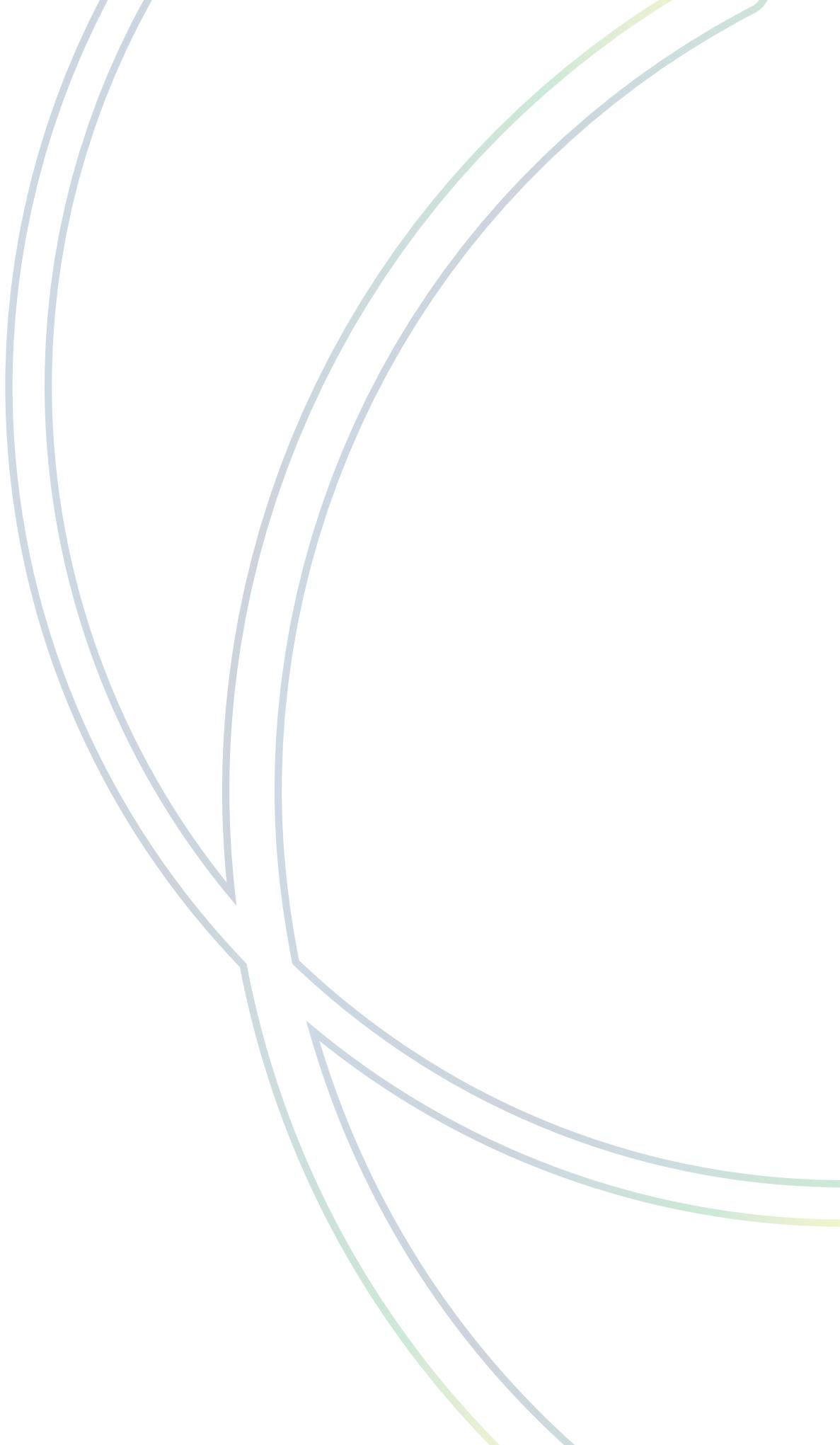
HOOKS, bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 16, 2015.

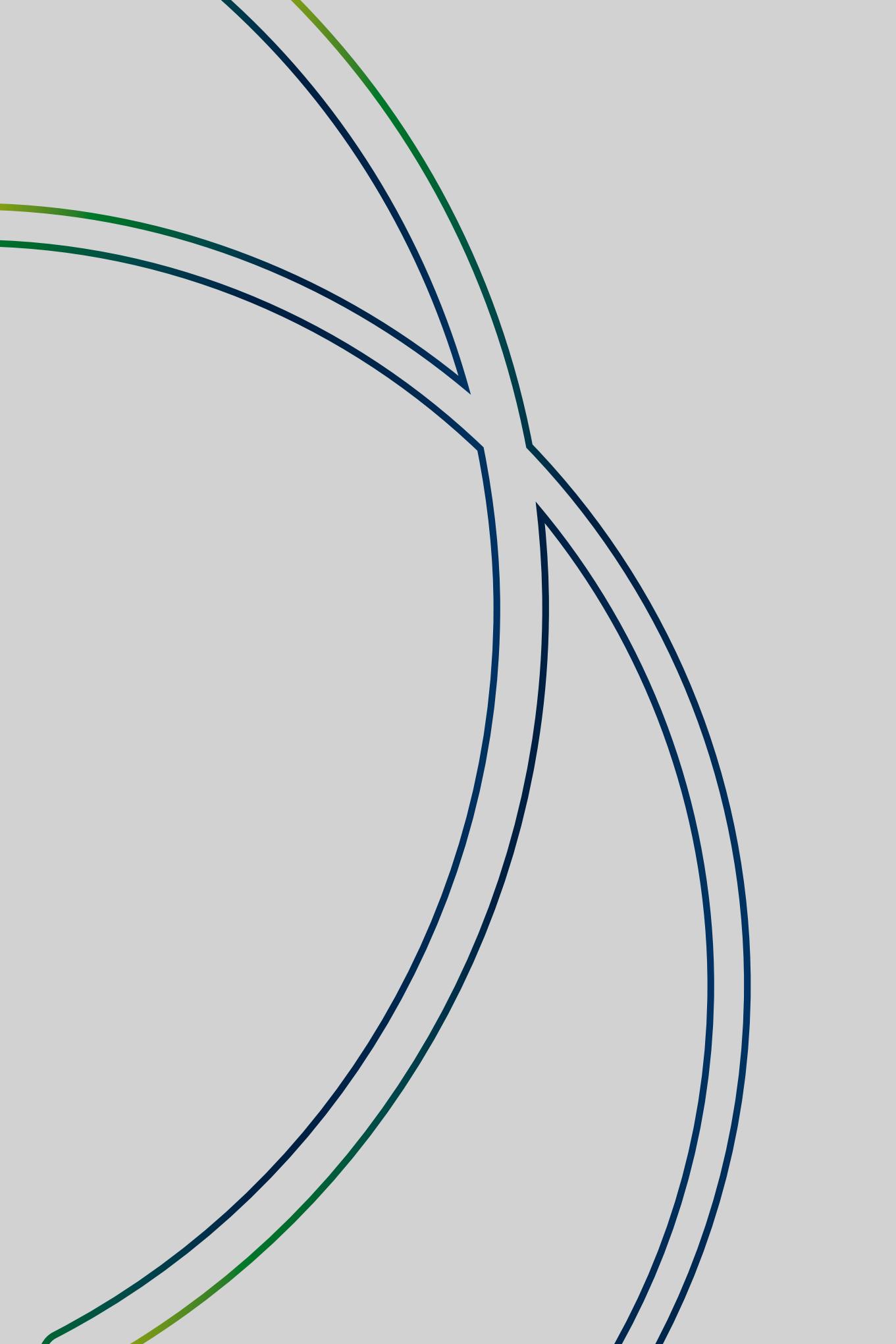
HORIKAWA, Alice Yoko. Pesquisa colaborativa: uma construção compartilhada de instrumentos. *Revista Intercâmbio*. Vol. XVIII. São Paulo: LAEL PUC-SP, 2008.

MENDES, Maria Aparecida. *Marias Crioulas: emancipação e aliança entre mulheres no enfrentamento à violência doméstica em comunidades tradicionais*. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade Junto a Povos e Territórios Tradicionais). Brasília: Universidade de Brasília, 2019.

NASCIMENTO, Márcia Jucilene do. *Por uma pedagogia crioula: memória, identidade e resistência no Quilombo de Conceição das Crioulas – PE*. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais). Brasília: Universidade de Brasília, 2017.

SILVA, Givânia Maria da. *Educação e luta política no Quilombo de Conceição das Crioulas*. Curitiba: Appris, 2016.





Educação diferenciada e relações étnico-raciais





Educação para as relações étnico-raciais: A invisibilidade do estudante quilombola no estado do Pará

Daniele Conceição Sarmento de Sousa

Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos

Givânia Maria da Silva

Introdução

No século XVI, os europeus expansionistas criaram um sistema cujos valores e objetivos visavam sua supremacia, e lhes permitiam criar mecanismos de dominação sobre outros povos e nações (Silva, 2011). A ideia de supremacia cultural e o conceito de civilização¹ foram criados pelos europeus para apresentar a sua cultura como a melhor e, também, como um modelo a ser adotado ou imposto a todos os outros (Elias, 1994).

Segundo Norbert Elias (1994), o projeto colonizador adotado pelas nações europeias e imposto às demais nações por elas exploradas é fruto das mudanças na estrutura da sociedade e no comportamento ou “civilização dos costumes” europeus. O conceito de civilização “inclui a função de dar expressão a uma tendência continuamente expansionista de grupos colonizadores” (Elias, 1994, p. 25).

Dessa forma, a construção do Estado brasileiro se deu na tentativa de uma homogeneização cultural. Para a efetivação desse projeto hegemônico, foram utilizadas, desde o período da colonização até os dias de hoje, diversas estratégias para exterminar e subjugar

¹ O conceito de “civilização” refere-se a uma grande variedade de fatos: ao nível da tecnologia, ao tipo de maneiras, ao desenvolvimento dos conhecimentos científicos, às ideias religiosas e aos costumes. Pode se referir ao tipo de habitações ou à maneira como homens e mulheres vivem juntos, a forma de punição determinada pelo sistema judiciário ou ao modo como são preparados os alimentos (Elias, 1994).

os indivíduos que não se adequassem ao padrão exigido. Tida como uma das principais ferramentas usadas para a dominação e difusão do pensamento eurocêntrico, a educação – escolar e não escolar – ainda desconsidera e invisibiliza culturas, saberes e fazeres dos demais povos. Portanto, é indispensável pensar formas de quebrar a lógica eurocêntrica na produção e difusão do conhecimento, bem como abrir espaço para os demais pensamentos e conhecimentos, como o afrocêntrico² e indigenocêntrico. E colocar esses conhecimentos em “pé de igualdade” com o modelo eurocêntrico se torna um dos desafios para povos e comunidades tradicionais, como uma das suas tarefas políticas.

Em vista disso, o presente capítulo coaduna-se com os esforços de diversas/os intelectuais comprometidas/os com uma educação escolar mais democrática no contexto brasileiro, que tenha por escopo e filosofia a libertação de corpos e mentes das vítimas do sistema moderno-colonial.³ Uma educação que tenha o compromisso institucional de formar cidadãos críticos e reflexivos, capazes de fazer, no devir, mas também no hoje, as transformações que o país precisa para tornar-se mais equânime e menos inócuo no que concerne à distribuição de renda, acesso às políticas públicas e garantia dos direitos dos cidadãos e cidadãs.

Nesse sentido, este capítulo busca evidenciar os processos históricos e sociais que colaboraram e colaboram para a invisibilidade dos estudantes quilombolas no estado do Pará. Além disso, demonstra como ocorreu e ocorre o processo de elaboração e implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola (DCNEEQ) e como acontece a efetivação no referido estado, e sua relação com os anseios dos quilombolas por uma educação que valorize suas especificidades.

Há a necessidade de evidenciar as diretrizes para a educação escolar quilombola, por compreender que as políticas públicas implementadas ao longo do século passado e atual estiveram e estão eivadas pelo ideário da igualdade, mas que de certa maneira funcionam para invisibilizar as diferenças, marcadamente derivadas de fatores histórico-sociais que sempre estiveram afetando as parcelas mais desfavorecidas da população nacional (entre os quais se situam negros, indígenas e demais grupos nominados tradicionais). Entre tais fatores histórico-sociais, ressaltamos a divisão social do trabalho, que relega a população negra os piores postos e, portanto, as piores rendas; sistemas e políticas educacionais que desprezam suas histórias, memórias e saberes e fazeres; sistemas culturais que desvalorizam suas artes, modas, estéticas, comidas, lazeres e devoções (vistas na maioria das vezes como “pitorescas” e “exóticas” e inferiores às originadas das descendências europeias). Enfim, políticas que desconsideram a diversidade étnico-racial do Brasil.

² A cosmovisão afrocentrada significa pensar a territorialidade, ou seja, as referências socioculturais oriundas de África e de saberes baseados em costumes e modos de vida africanos. Afrocentricidade remonta, igualmente, à ideia de que o ser humano se origina no continente africano.

³ Intelectuais decoloniais da América Latina, nomes como Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Catherine Walsh, e outros, postulam a ideia de que o sistema moderno-colonial se encontra na base da estrutura social vigente no mundo desde o século XV, quando da invasão do continente americano e submissão de corpos e mentes de povos não europeus a fim de servirem ao projeto moderno-colonial.

Entretanto, consideramos que as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação para as Relações Étnico-Raciais (DCNERER) e as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola veiculam a necessidade de se pensar essas diferenças, positivando-as de forma que os grupos socialmente e etnicamente diferenciados possam se enxergar em tais políticas.

Na pesquisa, realizada para a dissertação de mestrado e base deste capítulo, foi realizado um levantamento bibliográfico e documental (normas, diretrizes, pareceres, minutas) acerca da oferta da educação escolar quilombola no estado do Pará, em órgãos governamentais e não governamentais.⁴ Paralelamente à pesquisa documental, foram feitas entrevistas semiestruturadas com coordenadores e técnicos educacionais que trabalham com a educação para as relações étnico-raciais na Secretaria Especial de Promoção de Políticas da Igualdade Racial (Seppir/MEC) e na Coordenadoria de Educação para a Promoção da Igualdade Racial (Copir/Seduc/PA). As perguntas das entrevistas foram direcionadas com o intuito de saber como funcionava a oferta e a implementação da Educação Escolar Quilombola no estado do Pará.

Em suma, este capítulo foi estruturado em três partes. A primeira tem com objetivo apresentar uma breve história da luta do Movimento Negro e do Movimento Quilombola por políticas de reparação, em especial pela educação para as relações étnico-raciais. Na segunda, a Educação Escolar Quilombola (EEQ) é abordada enquanto política pública nacional pensada para atender esse segmento étnico da população brasileira. A última parte analisa a implementação da Educação Escolar Quilombola no estado do Pará, considerando os diversos instrumentos que cooperam para a invisibilidade dos estudantes quilombolas e a negação de direitos, enfatizando a atuação da Secretaria de Educação frente à efetivação dessa política pública.

A construção da educação para as relações étnico-raciais no Brasil

O processo histórico de construção da identidade brasileira, assim como dos outros países da América Latina, se desenvolveu em meio a uma violência etnocêntrica que tinha como propósito invisibilizar todos os segmentos que não se adequassem ao modelo hegemônico europeu (Grosfoguel, 2016). Pouco tempo após a chegada dos colonizadores com suas atividades econômicas no Brasil, também se iniciou o forte processo de vinda forçada de inúmeros grupos étnicos negros africanos para servir como mão de obra escravizada ao processo colonizador. De acordo com Reis (2007, p. 81),

o Brasil foi, no continente americano, que mais escravizados africanos importou durante os mais de 300 anos de duração do tráfico transatlântico,

⁴ Ministério da Educação (MEC); Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep); Conselho Nacional de Educação (CNE), Secretaria Especial de Promoção de Políticas da Igualdade Racial (Seppir); Secretaria de Estado de Educação do Estado do Pará (Seduc/PA); Conselho Estadual de Educação; Coordenadoria de Educação para a Promoção da Igualdade Racial (Copir/Seduc/PA); e Sistema Integrado de Informações (Sigep).

entre os séculos XVI e meados do XIX. Foram, segundo estimativas mais recentes, em torno de quatro milhões de homens, mulheres e crianças.

Foram, segundo estimativas mais recentes, em torno de quatro milhões de homens, mulheres e crianças.

No projeto colonizador europeu, os povos indígenas e a população negra escravizada eram dominados pela força e pela imposição de uma educação religiosa monoteísta, reforçada ainda pela suposta missão cristã de “salvar almas” (Silva, 2011). Nesse processo de colonização, a educação teve papel crucial, assumindo a função de difundir e solidificar a cultura europeia. Assim, a educação foi usada como arma de dominação e destruição de todos e quaisquer outros saberes e fazeres que não fossem os europeus (Fonseca, 2012).

Segundo Alain Fonseca (2012, p. 72), “a educação era concebida como um elemento fundamental na constituição de um povo civilizado, e esta não era uma característica atribuída à população negra” e nem indígena. Durante o período do Brasil Império, algumas escolas, principalmente nas províncias de Minas Gerais e Rio de Janeiro, aceitavam crianças negras escravizadas. Entretanto, o espaço escolar materializava, em termos pedagógicos, a hierarquia e os preconceitos presentes em um mundo organizado a partir das influências da escravidão” (Fonseca, 2012).

Porém, ao contrário de Minas (em que a oferta da educação formal era uma demanda do Estado), no Rio de Janeiro ela era uma demanda das famílias negras, que já viam na educação um bem de valor e principalmente uma forma de adquirir um mínimo de dignidade. E essa reivindicação passou a ser uma das principais demandas do Movimento Negro na pós-abolição.

A trajetória de luta dos negros durante o período escravocrata se deu principalmente por meio da formação dos quilombos; já na pós-abolição, o processo de luta ocorreu através da organização de frentes de luta pela busca de seus direitos de cidadania. Foi atribuída a denominação de Movimento Negro a essas organizações.

Segundo Florestan Fernandes (1978), na pós-abolição, estados como São Paulo e Rio de Janeiro se tornaram centros de atuação das organizações negras, onde foi mais visível o surgimento de mobilizações organizadas coletivamente. Inicialmente, estas associações estavam mais ligadas às áreas de lazer e recreações (clubes sociais, bailes, clubes de futebol), e contavam com a publicação de pequenos folhetins, o que possibilitou a criação dos primeiros jornais negros. A partir de então, a Imprensa Negra se tornou a principal arma de protesto e propagação dos anseios da população negra, e também ajudou a alicerçar os caminhos para o nascimento de uma das organizações mais fundamentais dos movimentos negros no início da instauração da República, que foi a Frente Negra Brasileira (FNB).

A FNB foi fundada em 1931, no estado de São Paulo, e desde o seu nascimento já adotou como uma de suas principais bandeiras de luta a oferta da educação formal para o povo negro, assim como o combate de práticas discriminatórias sofridas no ambiente escolar. Como bem apregoa Sales Santos (2014, p. 66),

Como a maioria das principais entidades negras brasileiras, a Frente também se preocupou com a educação formal. Desse modo, tomou a educação um de seus objetivos nucleares, condição necessária para a ascensão moral e o progresso material dos negros.

Já na década de 1940, se institui na cidade do Rio de Janeiro o Teatro Experimental do Negro (TEN), fundado por Abdias do Nascimento. Este tinha como principais objetivos discutir a formação global das pessoas negras, assim como resgatar e valorizar a herança africana (Nascimento, 1980).

Outro importante marco na luta do povo negro, conforme Amilcar Pereira (2010), foi a realização de um ato público no estado de São Paulo, em julho de 1978. O ato tinha como objetivo protestar contra o racismo sofrido pela população negra em pleno Regime Militar. As articulações posteriores resultaram na criação do Movimento Negro Unificado (MNU), que visava à realização de eventos políticos para lutar contra a opressão racial, a violência, o desemprego e o subemprego e a marginalização da população negra.

Ao longo da década de 1980, o debate sobre a questão racial ganhou ainda mais força, com o apoio de intelectuais e pesquisadores que ajudaram na formulação de um conjunto de propostas concretas e objetivas de combate ao racismo, junto do questionamento sobre a suposta democracia racial brasileira e também contestando a ausência dos negros nos cursos de graduação superior. No que tange à educação, o MNU afirma que

a educação deve ser um instrumento de libertação e não de alienação do povo. Portanto, devemos lutar pela transformação não só da estrutura, como dos conteúdos do sistema educacional brasileiro, exigindo a colocação, no mesmo nível da história Europeia, a história da África, assim como a ênfase sobre a participação do Negro e do Índio na formação sociocultural do Brasil. (MNU *apud* Santos, Sales, 2014, p. 98)

Logo, é imprescindível salientar que essas propostas também serviram como base dos processos de reivindicações apresentados na Assembleia Nacional Constituinte para a elaboração da Constituição Federal de 1988.

Outra importante reivindicação do Movimento Negro foi o reconhecimento jurídico das comunidades quilombolas como sujeitos de direitos. A reivindicação foi atendida na Constituição Federal de 1988, no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) em seu artigo 68, que institui que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

Porém, mesmo após a promulgação da nova Constituição, a questão racial ainda não havia sido integralmente incluída na agenda política brasileira. E mais uma vez foi necessária uma mobilização nacional do Movimento Negro para dar visibilidade às suas demandas, com a realização da Marcha Zumbi contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida, em 1995. A Marcha Zumbi foi um momento de reivindicações com apresentação de propostas de

políticas públicas voltadas para o povo negro, sugeridas diretamente ao governo federal. De acordo com Givânia Silva (2012), foi na Marcha que o movimento quilombola se estruturou nacionalmente pela primeira vez.

Nesse contexto, as comunidades quilombolas que já vinham em processo de organização, em vários estados, construindo suas próprias organizações representativas, participaram ativamente da coordenação da *Marcha Zumbi 300 anos*, apoiadas pelas organizações negras, setores da Igreja Católica ligados às lutas sociais e sindicatos, e realizaram o I Encontro Nacional. Foi a primeira vez que o segmento das comunidades quilombolas se apresentou como organização nacional, expondo uma pauta de reivindicação para o Governo brasileiro, pelo cumprimento dos dispositivos constitucionais, principalmente pela aplicação do Art. 68 do ADCT (Silva, 2012, p. 46).

Portanto, foi deste processo histórico marcado pelas lutas por justiça social, efetivadas pelo Movimento Negro, que nasceu a Lei nº 10.639/2003, que teve como missão promover a igualdade racial no Brasil, tendo como linha mestra a educação para diversidade étnico-racial. Essa lei alterou a Lei nº 9.394 de 1996, que estabeleceu as diretrizes e bases da educação nacional, e incluiu os seguintes artigos:

Art. 26 – A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-brasileira.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o *caput* deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes a História do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileira.

[...]

Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como “Dia Nacional da Consciência Negra” (Brasil, 2013, p. 75-76).

Mas a efetivação de leis na federação brasileira muitas vezes sofre empecilhos – em especial quando se trata de legislações e questões ligadas aos grupos historicamente desfavorecidos –, e com a Lei nº 10.639/2003 não foi diferente. Para que ela fosse devidamente aplicada, foi necessária a criação de um Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana. Esse plano foi constituído para orientar os sistemas e as instituições a

usar os procedimentos corretos para a aplicação da lei. Entretanto, mesmo com a criação do plano com metas de curto e longo prazo, grande parte das instituições de ensino ainda não conseguiram implementá-lo em sua completude, frequentemente sofrendo resistência por parte de gestores e professores, que ainda apresentam posturas preconceituosas e racistas.

Com relação às comunidades negras rurais que atualmente se autoidentificam como quilombolas, a efetivação da Lei nº 10.639/2003 deve levar em consideração as especificidades de seus territórios. Isso porque, de acordo com Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), promulgada no Brasil por meio do Decreto nº 5.051, de 19/04/2004,

deverão ser adotadas medidas para garantir aos membros dos povos tradicionais a possibilidade de adquirirem educação em todos os níveis, pelo menos em condições de igualdade com o restante da comunidade nacional e que os programas e os serviços de educação destinados aos povos interessados deverão ser desenvolvidos e aplicados em cooperação com eles a fim de responder às suas necessidades particulares, e deverão abranger a sua história, seus conhecimentos e técnicas, seus sistemas de valores e todas suas demais aspirações sociais, econômicas e culturais (Organização Internacional do Trabalho [OIT] 1989, art. 27, 1).

Considerando essas recomendações da OIT, assim como as demais legislações específicas, manifestações e contribuições de representantes das comunidades quilombolas, organizações governamentais, pesquisadores e a sociedade civil, em 20 de novembro de 2012, foram estabelecidas as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, na forma da Resolução nº 8 do Conselho Nacional de Educação.

Assim sendo, as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola foram criadas para atender de forma específica a população quilombola, respeitando sua forma de fazer e repassar conhecimento, através de uma educação libertadora e de valorização de seus saberes. A Educação Escolar Quilombola procura desenvolver as ações para assegurar que os sistemas de ensino garantam o suporte de infraestrutura, formação de professores e aquisição de materiais didáticos específicos às escolas localizadas em comunidades quilombolas (Brasil, 2013).

Atualmente, uma educação para promoção da diversidade étnico-racial é uma exigência de grupos socialmente desfavorecidos, tais como: negros e negras, povos indígenas e comunidades tradicionais. São segmentos da sociedade que batalham há muitos anos para o reconhecimento de que o povo brasileiro é composto por muitos grupos humanos, construído a partir da contribuição de diversas etnias, e não somente de uma.

Sem dúvida, ainda há muito que se fazer, principalmente insistir na busca por práticas pedagógicas e processos educacionais que promovam a igualdade racial e o combate ao racismo. Portanto, o desafio agora é “realizar uma mudança epistemológica, no campo da formação de professores(as) no Brasil” (Gomes, 2011, p. 57); para que, a partir daí, a educação para a diversidade étnico-racial possa nos ensinar os caminhos de um mundo mais igualitário, multicultural e emancipatório.

Do quilombo à educação escolar quilombola no estado do Pará

Com os direitos adquiridos pelos quilombolas na Constituição de 1988, a ação de organização política pela reivindicação territorial quilombola no estado do Pará ficou a cargo inicialmente do Centro de Defesa e Estudo dos Negros no Pará (Cedenpa). Esse órgão, fundado pelo movimento negro em Belém em 1980, vem contribuindo no processo de superação do racismo, preconceito e discriminação que produzem desigualdades socioraciais, de gênero e outras, prejudicando, sobretudo, a população negra e indígena em todos os aspectos da sociedade brasileira.⁵

Posteriormente, com a organização e autonomia do movimento quilombola, foi criada a Coordenação Estadual das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará (Malungu). Essa entidade foi oficialmente fundada em 2004, porém a organização estadual dos quilombolas já havia sido articulada em caráter provisório desde 1999.⁶

Atualmente, segundo a Fundação Cultural Palmares, existem 264 comunidades quilombolas no estado do Pará.⁷ No ano de 2018, foi realizado um estudo denominado Atlas das Comunidades Quilombolas do Estado do Pará, realizado pelo Núcleo de Apoio aos Povos Indígenas, Comunidades Negras e Remanescentes de Quilombos (Nupinq). A pesquisa apresenta os 355 quilombos, presentes em pelo menos 55 dos 144 municípios paraenses, distribuídos em nove Regiões de Integração.

Ao se analisar a situação social e econômica da população quilombola, percebe-se que, até a Constituição de 1988, os quilombolas sequer eram reconhecidos como sujeitos de direitos. Logo, essa invisibilidade perpetuada por séculos pelo Estado brasileiro transformou os quilombolas naquilo que Givânia Silva chamou de “sujeitos de direitos presentes/ausentes perante as ações do Estado” (2016, p. 61). A autora comenta, ainda, que

esses fatos fizeram com que os quilombos sofressem perdas tanto do ponto de vista material quanto imaterial, tais como: deslocamentos de seus territórios, deturpação dos bens herdados material e imaterialmente, cemitérios, sítios arqueológicos, territórios usurpados, conhecimentos tradicionais aliciados sem que pudessem recorrer às leis. Isso contribui para que os quilombos pertencessem a um mundo presente/visível/invisível (Silva, 2016, p. 61).

Ou seja, os quilombolas existem e resistem a séculos espalhados pelo território nacional, mas nunca foram enxergados pelo Estado como sujeitos de direitos e por isso estão em constante ameaça de sofrer perdas, principalmente o direito ao território por eles ocupado.

⁵ Mais informações sobre o Centro de Defesa e Estudo dos Negros de Pará podem ser encontradas em: <https://cedenpa.org.br/sobre/>. Acesso em: 1 abr. 2023.

⁶ Mais informações sobre a atuação da organização Malungu podem ser encontradas em: <https://malungu-pará.wordpress.com/quemsomos-2/>. Acesso em: 1 abr. 2023.

⁷ O portal institucional da Fundação Palmares traz mais informações sobre a Certificação Quilombola em: https://www.palmares.gov.br/?page_id=37551. Acesso em: 1 abr. 2023.

Mesmo após a promulgação da Constituição de 1988, e a garantia de direitos pela Convenção 169 da OIT, os quilombos ainda fazem parte de um presente visível/invisível.

Quanto ao direito à educação, percebe-se que esse também foi negado à população quilombola, resultado de um processo histórico de desigualdade e racismo que se consolidou sobre o povo negro no Brasil. Mas, assim como o direito à terra e à identidade, a educação passou a ser compreendida como uma das principais bandeiras de luta do Movimento Negro e Quilombola. Nas palavras de Nilma Gomes (2011, p. 41),

Estes grupos partilham da concepção de que a escola é uma das instituições sociais responsáveis pela construção de representações positivas dos afro-brasileiros e por uma educação que tenha o respeito à diversidade como parte de uma formação cidadã. Acreditam que a escola, sobretudo a pública, exerce papel fundamental na construção de uma educação para a diversidade.

A obrigatoriedade do ensino da educação das relações étnico-raciais, garantida pela Lei nº 10.639/2003, estende-se também às escolas das comunidades quilombolas, e como princípio deve levar em consideração as especificidades de seus territórios. A Educação Escolar Quilombola foi incluída como modalidade de ensino na Educação Básica pelo Parecer CNE/CEB nº 07/2010 e na Resolução nº CNE/CEB 04/2010, que instituem as Diretrizes Curriculares Gerais para a Educação Básica. Fundamentada no Parecer CNE/CEB nº 16/2012, foi homologada a Resolução nº 08 em 20 de novembro de 2012, que define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica.

Portanto, implementar a educação escolar quilombola na educação básica é garantir o fortalecimento educacional e social dos estudantes quilombolas, visando ao desenvolvimento de uma educação adequada à sua realidade e propondo a permanência da história e cultura afro-brasileira e africana no currículo da escola. Isso contribui para a elevação do ensino, o que amplia o acesso e a permanência dos estudantes, diminui os índices de evasão e repetência; e, consequentemente, fomenta mais possibilidades de sucesso nos outros níveis de ensino e no mercado de trabalho. A educação escolar quilombola na educação básica ainda se destaca por trabalhar a valorização e autoestima do estudante quilombola, proporcionando o autorreconhecimento de sua identidade étnica.

As diretrizes definem ainda que cabe à União, aos Estados e Municípios e aos sistemas de ensino garantir:

apoio técnico-pedagógico aos estudantes, professores e gestores em atuação nas escolas quilombolas; recursos didáticos, pedagógicos, tecnológicos, culturais e literários que atendam às especificidades das comunidades quilombolas” e “a construção de propostas de Educação Escolar Quilombola contextualizadas (Brasil, 2012).

Porém, muitas vezes as políticas públicas e seus programas não são aplicados da forma como deveriam, e muito do que foi estipulado pelas diretrizes ainda enfrentam diversas

dificuldades para serem efetivadas. Mesmo sendo uma exigência sua regulamentação e implementação, a realidade na maioria dos estados é de descaso e precariedade, levando em consideração a grande quantidade de quilombos que não têm escolas e, quando possuem, é com estrutura mínima e de péssima qualidade. O próprio Ministério da Educação, em seu portal institucional na internet, reconhece que a educação ofertada para a população quilombola ainda é de baixa qualidade.

Estudos realizados sobre a situação dessas localidades demonstram que as unidades educacionais estão longe das residências dos alunos e as condições de estrutura são precárias, geralmente construídas de palha ou de pau-a-pique. Há escassez de água potável e as instalações sanitárias são inadequadas. [...] A maioria dos professores não é capacitada adequadamente e o número é insuficiente para atender à demanda. Em muitos casos, uma professora ministra aulas para turmas multisseriadas. Poucas comunidades têm unidade educacional com o ensino fundamental completo (Ministério da Educação).

Na maioria dos órgãos e sites, as informações e dados oficiais sobre escolas e alunos quilombolas ainda são muito escassos e desatualizados (MEC, Inep, Educacenso, Seduc). Segundo o Censo Data Escola Brasil, até o ano de 2019 existiam 2.556 escolas quilombolas espalhadas pelo território brasileiro. Os estados com maior quantidade de escolas quilombolas são: Maranhão, Bahia, Pará e Minas Gerais. De forma desproporcional, existe um número muito maior de escolas quilombolas que ofertam o Ensino Fundamental (2.174), frente às que ofertam o Ensino Médio (74). Assim como a grande maioria está localizada no espaço rural (2.135) e depende administrativamente do governo municipal (2.097).

O alto número de escolas quilombolas no espaço rural pode ser explicado pelo fato de que a maioria das comunidades quilombolas foi formada em locais de difícil acesso. Já a predominância de escolas de Ensino Fundamental deve-se ao fato de que, no Brasil, as escolas que funcionam nas comunidades rurais recebem estrutura para ofertar somente até o 6º ano do Ensino Fundamental, com casos raros de oferta até o 9º ano. Essa situação força a transferência desses alunos para escolas polos ou nucleadas em outras comunidades ou na sede do município.

A dependência administrativa majoritariamente do governo municipal deve-se ao fato de que no sistema educacional brasileiro, de acordo com o que versa a Lei de Diretrizes e Bases (Lei nº 9.349/1996), a oferta do Ensino Fundamental é prioritariamente responsabilidade dos municípios, e aos estados cabe ofertar com prioridade o Ensino Médio. Quanto à estrutura das escolas quilombolas, os dados coletados no censo escolar de 2014 revelam a ausência de boas condições de espaço físico. Em média, as unidades escolares dispõem de duas a três salas de aula, funcionando em regime multisseriado, sem energia elétrica, água potável e saneamento básico (Inep, 2014).

Em relação ao Ensino Médio, cabe destacar a preocupante precariedade na oferta dessa modalidade de ensino: Amazonas, Ceará, Espírito Santo, Pará, Paraíba, Rio Grande do Norte, Rondônia e Santa Catarina não contam com nenhuma escola de Ensino Médio

dedicada à comunidade quilombola. Além disso, há estados com no máximo três escolas dessa modalidade e nível de ensino, sendo eles: Alagoas, Goiás, Mato Grosso do Sul, Paraná, Pernambuco, Piauí, Rio Grande do Sul, São Paulo, Sergipe e Tocantins.

Dessa forma, os jovens estudantes acabam desistindo de continuar os estudos, seja porque as escolas no espaço urbano não estão adequadas a sua realidade, ou o acesso a essas escolas se torna inviável em razão da distância ou de transporte escolar inadequado, ou por diversas situações de preconceito e racismo que ele venha sofrer.

Outro problema identificado na pesquisa é a ausência de um campo na ficha de coleta do censo escolar para indicar a existência de estudantes quilombolas cursando o Ensino Médio em escolas que não estão no território. Isso é uma forma de invisibilização desses indivíduos por parte do Estado brasileiro, que segue negando a eles direitos a recursos específicos, como alimentação escolar, transporte adequado, material didático. Ações como essas colaboraram para a descaracterização da identidade quilombola do estudante.

A educação escolar quilombola no Pará

A luta do Movimento Negro por direitos, em especial a educação formal, e a introdução da história e cultura afro-brasileira no currículo escolar foi uma constante na pós-abolição, e no Pará não foi diferente. O Movimento Negro criou no estado diversas estratégias e mobilizações articuladas com o restante do país. O Cedenpa já estava atuando com projetos educacionais nas secretarias e nos sistemas estaduais e municipais de ensino. Embora esses projetos fossem desenvolvidos com alunos, eles foram experiências que mostraram a necessidade de se trabalhar com os professores.

A partir daí, o Movimento Negro passou a lutar pela criação de espaço nos sistemas estaduais e municipais de ensino, alcançando êxito com a criação de um setor para tratar especificadamente da educação para relações étnico-raciais dentro da Secretaria de Estado de Educação do Pará (Seduc). Esta inicialmente funcionou como Sessão Técnico-pedagógico de Relações Raciais, e posteriormente foi transformada na Coordenadoria de Educação para a Promoção da Igualdade Racial (Copir). Embora enfrentando adversidades e atuando em espaços com estratégias pontuais, a iniciativa do Movimento Negro paraense foi pioneira de demandas na luta por educação.

Nesse sentido, a Copir passou a desenvolver diversos projetos de promoção da educação para diversidade étnico-racial nos municípios do estado do Pará, fazendo formação continuada de gestores, técnicos e professores, além de auxiliar as escolas nos processos de implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação para as Relações Étnico-Raciais.⁸

Até então não havia sido criado algo específico para a população quilombola. Somente em 2012 a educação escolar quilombola foi regulamentada com a criação das Diretrizes Curriculares Nacionais. O trato com a questão quilombola no Pará só teve mais visibilidade

⁸ Veja mais informações sobre a Coordenadoria de Educação para a Promoção da Igualdade Racial (Copir) em: <https://copirseduc.blogspot.com/p/quem-somos-e-o-que-fazemos.html>. Acesso em: 2 abr. 2023.

a partir do Programa Raízes, criado pelo governo federal – também fruto da pressão do Movimento Negro, para atender indígenas e quilombolas.

Então a Copir passou a atuar em parceria com o Programa Raízes, fazendo levantamento de comunidades quilombolas, escolhendo as comunidades onde os trabalhos deveriam ser desenvolvidos, fazendo formação de continuada de gestores, técnicos e professores, buscando dialogar com as lideranças das comunidades. Além disso, auxiliou e auxilia as escolas nos processos de implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação para as Relações Étnico-Raciais.

Todavia, mesmo com toda a mobilização e conquistas do Movimento Negro, ao analisar a situação educacional dos estudantes quilombolas do estado do Pará, vemos que ainda há muito a ser feito. Os governos municipais e estaduais ainda encontram dificuldades em ofertar todos os níveis da educação básica em todo o seu território, principalmente nas regiões mais distantes e de difícil acesso, sendo os territórios tradicionais os mais prejudicados. Segundo o estudo do Atlas das Comunidades Quilombolas do Estado do Pará, feito por meio de um censo domiciliar parcial em 105 quilombos de 17 municípios do estado,

as Prefeituras Municipais, responsáveis pela garantia do acesso e pela qualidade do ensino fundamental nos municípios paraenses – compete ao governo do Estado a responsabilidade pela implantação do ensino médio – que, na sua maioria, não disponibilizam sequer recursos suficientes para a manutenção da estrutura física das escolas ou para a garantia da merenda e do transporte escolar, valorizam menos ainda os aspectos sociais e culturais da formação de crianças e adolescente (Pará, 2018, p. 35).

De acordo com esse estudo, a estrutura oferecida pelos municípios para atender as comunidades quilombolas ainda é demasiadamente precária, e a preocupação com os aspectos sociais e culturais na formação da educação básica desses indivíduos está longe de alcançar os objetivos esperados. O estado do Pará, até o ano de 2014, contava com 298 escolas quilombolas, todas localizadas no espaço rural. Entretanto, o que mais chama a atenção é que todas essas escolas são de Ensino Fundamental e com dependência administrativa do governo municipal. Ou seja, a rede estadual de ensino não possui nenhuma escola quilombola sob sua jurisdição, e ainda enfrenta dificuldade para identificar os estudantes quilombolas que cursam o Ensino Médio em escolas fora do território, devido à imprecisão e ineficiência das informações coletas no ato da matrícula (o que dificulta a elaboração orçamentária e de projetos, além de impossibilitar o recebimento de recursos específicos, do Governo Federal, para escolas e estudantes quilombolas).

Como a rede estadual de educação, responsável por oferecer o Ensino Médio, não tem nenhuma escola quilombola desse nível de ensino, os estudantes quilombolas conluintes do Ensino Fundamental precisam ser matriculados em escolas de Ensino Médio localizadas na cidade (zona urbana). Porém, essas unidades educacionais não estão pedagogicamente preparadas para receber os estudantes, que acabam sendo somente mais um em meio a tantos outros.

Na tentativa de dar visibilidade a esses estudantes, em 2014 a Copir sugeriu que o sistema da Seduc/PA (o Sigep – banco de dados informatizado da rede estadual) disponibilizasse um campo na ficha de matrícula para identificação dos estudantes quilombolas. Porém, ainda existem falhas que podem levar a diversas questões problemáticas.

A opção de identificação para o estudante quilombola apresentada na ficha de matrícula e no sistema informatizado é simplificada em uma pergunta: Morador de Comunidade Quilombola? Sim/Não; Qual? Essa questão é falha não somente por não identificar etnicamente o estudante, mas também por desconsiderar aquele que não mora na comunidade no momento da matrícula, dificultando a correta quantificação desses estudantes.

Mesmo para os que respondem que moram no quilombo, quando esta informação for repassada para o banco de dados (Sigep), pode ocorrer outro problema, uma vez que o sistema está desatualizado e só contempla os nomes de alguns quilombos. Por esse motivo, o agente matriculador, ao registrar as informações do formulário no sistema, é obrigado a desconsiderar que o estudante é residente em determinado quilombo (não constante da base de dados do sistema) para poder finalizar a matrícula. Novamente, vemos um apagamento identitário, além da grave a imprecisão quanto ao quantitativo de estudantes quilombolas que estudam na rede estadual de ensino.

Quanto aos estudantes quilombolas que não moram mais no quilombo, a pergunta gera mais invisibilidade. Muitos deles precisam deixar seus quilombos para morar na cidade por diversos motivos, inclusive por problemas agrários enfrentados por todo o estado. É muito comum fazendeiros e mineradores se apropriarem dos territórios quilombolas que ainda não foram titulados, ocupando principalmente as áreas de cultivo, caça e pesca e provocando levas de êxodo para as cidades.

Nesse sentido, se esses quilombolas moram na cidade, presentarão no matrícula comprovante de residência de seu endereço atual. Dessa forma, a pergunta, tal como formulada na ficha de matrícula, desqualifica, imediatamente, esse estudante como quilombola e interfere na sua autodefinição, ato exclusivo do quilombola, independentemente de onde mora no momento da resposta. Ou seja, é um estudante quilombola que não pode se identificar como tal porque uma simples pergunta mal formulada causa a sua invisibilidade, e condiciona o ser quilombola somente ao fato de morar em quilombo.

A simplificação da pergunta que identifica o quilombola traz outras questões. Por exemplo, se o filho de um fazendeiro ou minerador que se apropriou de território quilombola e está morando em uma parte dele se matricular em uma escola da rede estadual, ele poderá responder, no ato da matrícula, que é morador do quilombo (tendo, inclusive, comprovante de residência). Logo, para os dados gerais de matrícula da rede estadual, esse estudante será considerado quilombola, o que gera uma apropriação de identidade e de direitos.

Além dos problemas já apresentados, os estudantes quilombolas enfrentam outros desafios para completar seus estudos formais. Aqueles estudantes que permanecem no quilombo e frequentam as escolas da cidade precisam de transporte. A saída é a oferta de transporte escolar (ônibus ou barco), que é financiado pelo Programa Nacional de Apoio ao

Transporte Escolar (PNATE)⁹ – uma parceria entre o governo federal, estadual e municipal. O ideal seria a padronização da frota com transportes do programa Caminho da Escola,¹⁰ porém ainda são poucos os ônibus e barcos de frota própria dos municípios e, para sanar esta necessidade, são feitos contratos com empresas ou pessoas particulares. No entanto, os ônibus e barcos dessas empresas não estão adequados para transportar estudantes; são de péssima qualidade, e não atendem a qualquer norma de segurança, o que gera diversos acidentes e falhas no atendimento.

Além disso, existe a questão das estradas e vicinais que ligam as comunidades à cidade. Geralmente, são estradas de piçarra, que no verão têm muita poeira, e no inverno amazônico se tornam intrafegáveis por conta da lama e dos buracos formados pelas fortes chuvas. Em alguns municípios, como Salvaterra, os alunos chegam a ficar dois meses sem conseguir chegar até as escolas, comprometendo o seu aprendizado.

Outro agravante é o tempo gasto no percurso. Em alguns casos os estudantes precisam sair com até três horas de antecedência de sua casa para poder chegar a tempo de assistir às aulas, e depois mais horas de retorno para casa. Essa rotina é desgastante e afeta diretamente o rendimento e aproveitamento do ensino-aprendizado do estudante.

Buscando sanar tais dificuldades, desde 2012, a Secretaria de Estado de Educação, impulsionada pela sociedade civil e o Movimento Negro, especialmente, envida esforços através da realização de fóruns e conferências estaduais e municipais, que culminaram na adequação dos planos de educação que servirão como instrumento para a melhoria da educação no estado e nos municípios.

No sentido de buscar atender normativas nacionais acerca das demandas de povos e comunidades tradicionais em relação à oferta de educação diferenciada, o governo do estado do Pará, através do Plano Estadual de Educação (PEE), postula como uma de suas estratégias:

elevar a escolaridade média da população de 18 (dezoito) a 29 (vinte e nove) anos, de modo a alcançar, no mínimo, 12 (doze) anos de estudo no último ano de vigência deste Plano, para as populações do campo, da região de menor escolaridade no País e dos 25% (vinte cinco por cento) mais pobres, e igualar a escolaridade média entre negros e não negros declarados à Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (Pará, 2015).

⁹ O Programa Nacional de Apoio ao Transporte do Escolar (PNATE) consiste na transferência automática de recursos financeiros para custear despesas com contratos, manutenção, seguros, licenciamento, impostos e taxas dos veículos utilizados para o transporte de alunos da educação básica pública residentes em área rural. Disponível em: <https://www.gov.br/fnde/pt-br/acesso-a-informacao/acoes-e-programas/programas/pnate>. Acesso em: 2 abril 2023.

¹⁰ O programa Caminho da Escola objetiva renovar, padronizar e ampliar a frota de veículos escolares das redes municipal, do DF e estadual de educação básica pública. Voltado a estudantes residentes, prioritariamente, em áreas rurais e ribeirinhas, o programa oferece ônibus, lanchas e bicicletas fabricados especialmente para o tráfego nestas regiões, sempre visando à segurança e à qualidade do transporte. Disponível em: <https://www.gov.br/fnde/pt-br/acesso-a-informacao/acoes-e-programas/programas/caminho-da-escola>. Acesso em: 2 abril 2023.

Entretanto, os estudos apresentados no Atlas das Comunidades Quilombolas do Estado do Pará (Pará, 2018) revelaram que na faixa etária de 15 a 18 anos,

os jovens pesquisados (2016 pessoas), 29% dos homens e 20% das mulheres não possuem ensino fundamental completo. Quando observamos a faixa etária exclusiva de 14 anos [...]: apenas 11% dos homens e 9,7% das mulheres completaram este grau na idade esperada (Pará, 2018, p. 38).

Em relação ao Ensino Médio a situação permanece:

além da baixa frequência a essa modalidade, considerando os jovens de 18 a 24 anos, [...], 11,2% dos homens e 12,5% das mulheres concluíram este grau. [...] do total de jovens entre 18 e 24 anos (3.992) 989 não concluíram o ensino médio (Pará, 2018, p. 38).

Nesse sentido, o governo do estado não só não consegue oferecer a educação básica para esta população, como ainda tem dificuldade de oferecer na idade correta (o ideal seria que o estudante completasse o Ensino Fundamental até os 14 anos, e o Ensino Médio até os 17 anos). Percebemos com isso o descaso e desconsideração do estado paraense com a população quilombola. E como foi notado até aqui, são vários os artifícios que o racismo institucional utiliza para descharacterizar e negar direitos aos quilombolas. E mesmo quando se propõem a atender este público, é comumente feito com muitas limitações e em ações bem pontuais e rarefeitas.

Quando apresentamos a falta de informações e dados sobre os estudantes quilombolas do estado Pará, não só a precariedade na oferta da educação básica, mas a presença/ausência dos quilombolas evidencia as tramas do racismo que insistem em tramitar em nossas instituições.

Na oportunidade do acontecimento do II Seminário Internacional América Latina: políticas e conflitos contemporâneos, em 2017, o técnico em gestão pública da Copir Tony Vilhena e a professora e pesquisadora Giovana dos Anjos Ferreira apresentaram um artigo intitulado “Educação para a Territorialidade: uma análise dos projetos pedagógicos da Secretaria de Estado de Educação do Pará”. Nesse artigo, os autores evidenciam a necessidade de se refletir sobre as práticas invisibilizantes, racistas e negadoras de direitos que acometem a população quilombola do estado do Pará.

Entretanto, a situação ainda pode piorar, pois atualmente a rede estadual de ensino está num processo de desmonte do Sistema de Organização Modular de Ensino (Some) para implementar um novo projeto: o Sistema Educacional Interativo (SEI). O SEI é um modelo copiado do estado do Amazonas, que visa oferecer a educação básica para os estudantes do campo através de aulas mediadas por tecnologia (aulas online) com professores sediados em Belém. Porém, o programa não oferece qualquer interação com a realidade social e cultural do estudante, pois apresenta um sistema com aulas padronizadas e verticalizadas, nas quais a realidade regional e cultural do estudante estará totalmente fora da sala de aula. Com isso, é possível vislumbrar que mais uma vez os estudantes quilombolas serão sub-registrados e invisibilizados por um sistema que só procura aumentar índices educacionais a qualquer

preço sem ouvir ou atentar para as reais demandas e especificidades do povo quilombola e demais populações do campo.

Considerações finais

Acompanhar a oferta da educação básica, em especial da educação escolar quilombola no Pará, serviu como lupa de observação do que está sendo feito, como está sendo feito, e o que ainda precisa ser feito para que essa modalidade de ensino possa render os frutos para o qual foi idealizada.

Apesar da criação e implementação da educação escolar quilombola ainda ser relativamente recente, já é considerável o número de escolas quilombolas existentes no estado do Pará. Porém, o quantitativo relevante de escolas quilombolas não revela de que forma e em que condições a educação escolar quilombola está sendo desenvolvida nesses espaços. Como percebido, o estado paraense continua negligente no atendimento à educação básica do público quilombola.

E se a Secretaria de Educação paraense não consegue sequer enxergar a presença dos estudantes quilombolas, é porque a sociedade paraense se estruturou sob a ótica do racismo. Consciente ou inconscientemente, essa instituição segue reproduzindo práticas racistas que foram se formando ao longo da história. E uma dessas práticas é desconsiderar a existência dessa população e a obrigatoriedade de oferecer uma educação diferenciada para esse público.

Acreditamos que se a Malungu, enquanto movimento social quilombola, compuser uma coordenação de educação articulada com o estado, poderia colaborar na implementação da educação escolar quilombola. Isso porque, se as condições estruturais e pedagógicas são melhoradas, elas podem se tornar eficientes e proporcionar uma prática educacional de acordo com o previsto nas diretrizes curriculares. Ademais, estando a escola comprometida com práticas pedagógicas emancipatórias e eficientes, a educação de fato pode colaborar para o fortalecimento dos quilombolas e garantir o esclarecimento necessário, a permanência e a resistência dos quilombolas na luta por seus direitos e manutenção do seu modo de ser e viver.

Referências

BRASIL. Ministério da Educação. Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação (CNE). *Parecer CNE/CEB nº 16/2012*. Trata sobre as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola. Brasília, DF: CNE, 2012.

BRASIL. *Plano nacional de implementação das diretrizes curriculares para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana*. Brasília: MEC, SECADI, 2013.

CEDENPA: Centro de Defesa e Estudo dos Negros do Pará. Sobre Cedenpa. Disponível em: <https://cedenpa.org.br/sobre/>. Acesso em: 1 abr. 2023.

COPIR: Coordenadoria de Educação para a Promoção da Igualdade Racial. Atuação. Disponível em: <https://copirseduc.blogspot.com/p/quem-somos-e-o-que-fazemos.html>. Acesso em: 2 abr. 2023.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. 3 ed. São Paulo: Ática, 1978. 2v. [1965].

FONSECA, Alain M. de Lima. Histórias do Marajó Colonial. In: PACHECO, Sarraf A.; SCHAAAN, Denise P.; BELTRÃO, Jane F. (orgs.). *Remando por campos e florestas: patrimônios marajoaras em narrativas e vivências: ensino médio*. Belém: GKNoronha, 2012.

FUNDAÇÃO PALMARES. *Certificação quilombola*. Disponível em: https://www.palmares.gov.br/?page_id=37551. Acesso em: 1 abr. 2023.

GOMES, Nilma Lino. Diversidade étnico-racial: por um projeto educativo emancipatório. In: FONSECA, Marcus V.; SILVA, Carolina M. N. da; FERNANDES, Alexsandra B. (orgs.). *Relações étnico-raciais e educação no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza, 2011.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemocídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*. 31(1), jan./abr., 2016.

INEP – Instituto de Pesquisa Educacionais Anísio Teixeira. *Censo Escolar 2014*. Disponível em: <https://www.gov.br/inep/pt-br/areas-de-atuacao/pesquisas-estatisticas-e-indicadores/censo-escolar/resultados>. Acesso em: 6 abr. 2023.

MALUNGU: Coordenação Estadual das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará. Quem somos. Disponível em: <https://malungupara.wordpress.com/quemsomos-2/>. Acesso em: 1 abr. 2023.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. *Educação quilombola – apresentação*. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/educacao-quilombola->. Acesso em: 1 abr. 2023.

NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980.

PARÁ. *Atlas das comunidades quilombolas do estado do Pará*. Belém – PA: Casa Civil/NUPINQ: 2018.

PARÁ. Lei n º 8186 de 23 de junho de 2015. Aprova o Plano Estadual de Educação e dá outras providências. *Diário Oficial do Estado do Pará: edição extra*, Belém, PA, ano 125, nº 32.913, p.1-32, 24 jun. 2015.

PEREIRA, Amilcar Araujo. “*O mundo Negro*”: a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995). Tese (Doutorado em História). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2010.

REIS, João J. A presença negra: encontros e conflitos. In: IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Brasil: *500 anos de povoamento*. Rio de Janeiro, 2007.

SANTOS, Sales Augusto dos. *Educação: um pensamento negro contemporâneo*. Jundiaí: Paco, 2014.

SILVA, Givânia Maria da. *Educação como processo de luta política: experiência de “educação diferenciada” do território quilombola de Conceição das Crioulas*. Dissertação (Mestrado em Educação). Brasília: Universidade de Brasília, 2012.

SILVA, Givânia Maria da. *Educação e luta política no quilombo de Conceição das Crioulas*. Curitiba: Appris, 2016.

SILVA, Petronilha B, G. Aprender, ensinar e relações étnico-raciais no Brasil. In: FONSECA, Marcus V.; SILVA, Carolina M. N. da; FERNANDES, Alexsandra B. (orgs.). *Relações étnico-raciais e educação no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza, 2011.

SOUSA, Daniele Conceição Sarmento de. *Um mergulho nos rios do esquecimento: a invisibilidade do estudante quilombola no estado do Pará*. 2019. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais). Brasília: Universidade de Brasília, 2019.

Transmitindo saberes: educação e conhecimento tradicional sobre plantas medicinais na comunidade São José/GO¹

Rosilda Alves Coutinho

Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos

Introdução

As plantas medicinais, além de servirem de base para a produção de medicamentos na indústria farmacêutica, o que foi potencializado pela evolução científica dos últimos séculos, estão associadas aos usos e costumes dos povos e comunidades tradicionais, que identificaram nesses recursos naturais potencialidades para tratarem e prevenirem doenças (Oliveira, 2012). Os conhecimentos adquiridos por essas comunidades são repassados de geração em geração por especialistas locais estimulando as práticas sustentáveis.

A pesquisa, norteadora deste capítulo, surgiu justamente em aprofundar o entendimento e a interação das pessoas com as práticas medicinais advindas das plantas, mais especificamente das plantas medicinais do bioma cerrado. Nesse sentido, este capítulo tem como objetivo demonstrar como os conhecimentos empíricos referentes às plantas medicinais, com seus modos e usos, são transmitidos na comunidade rural de São José, localizada no município de Cavalcante/GO. Com tal propósito, foi utilizada, na pesquisa, uma metodologia integrativa e construtivista de trabalho, pautada no desenvolvimento do sujeito ativo/epistêmico. O sujeito

¹ O presente capítulo tem como base o trabalho de conclusão de curso elaborado por Rosilda Alves Coutinho, *Transmitindo saberes: educação e conhecimento tradicional sobre plantas medicinais na comunidade São José/GO* (2019), sob a orientação de Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos no âmbito do Mestrado Profissional em Sustentabilidade Junto a Povos e Territórios Tradicionais (Mespt). Como resultado também do curso foi construída uma cartilha para ser distribuída na comunidade São José e em escolas da região. A cartilha pode ser acessada pelo link: <https://www.mespt.unb.br/images/Dissertacoes/Apendice-compactado.pdf>.

ativo/epistêmico leva o educando a ser protagonista de sua própria história, o qual constrói e assimila conhecimento utilizando, para isso, sua realidade (Piaget, 1998). Além disso, foram usados métodos procedimentais de pesquisa de campo, da pesquisa-ação, compreendendo atividades de interação, evidenciadas na pedagogia ativa e construtivista.

Essa metodologia foi praticada na referida comunidade envolvendo homens e mulheres (especialistas locais, raizeiras), alunos e professores da Escola Estadual Calunga I – Extensão João de Deus Coutinho. Foram também realizadas atividades coletivas e individuais com as turmas do 6º ano do Ensino Fundamental (EF) até a 1ª série do Ensino Médio (EM), bem como visitas e coletas de dados em campo, baseando-se em estudos metodológicos de Denise Silveira e Fernanda Córdova (2009), Antônio Carlos Gil (2010), Denise Bergamaschi e José Maria Souza (2010) e Fabiana Pauletti, Marcelo Rosa e Roniere Fenner (2014).

O trabalho com as turmas do 6º ano do Ensino Fundamental (EF) até a 1ª série do Ensino Médio (EM) deu-se de forma integrada entre agosto de 2018 a março de 2019, de forma que a observação participante e os registros em caderno de campo foram os principais instrumentos de coleta das informações, posteriormente tratadas e apresentadas como textos analíticos, em tabelas e figuras.

Desse modo, é relevante trabalhar esta temática, a partir de tais metodologias, para ser possível compartilhar saberes, práticas tradicionais e culturais relacionadas às plantas medicinais com as gerações mais jovens, o que é útil para repensar a didática escolar na localidade. De certo modo, a escola, por estar instalada numa área rural, tem a oportunidade de explorar os potenciais pedagógicos oferecidos pela natureza, que de fato disponibiliza uma biblioteca ao ar livre a alunos, professores e demais integrantes da comunidade.

O presente capítulo está dividido em nove partes. A primeira é a introdução. A segunda apresenta a revisão de uma literatura que destaca autores que exploraram em seus estudos a temática em questão. Na terceira há uma apresentação da comunidade São José e os processos metodológicos da pesquisa desenvolvida. Da quarta até a oitava parte são apresentados os resultados obtidos e as discussões, entre comunidade e escola, em torno do desenvolvimento do estudo das plantas medicinais. Por último, as considerações finais.

Plantas medicinais e povos tradicionais, breve histórico

O uso das plantas medicinais não é algo recente ou que tenha surgido mediante as imposições da ciência convencional. Portanto, sabe-se com base em Hans Werner Oliveira (2011) que essa prática remonta aos anos 2.838 – 2.698 a.C. no âmbito da medicina chinesa e aos anos de 1500 a.C. na medicina hinduista. Nesse cenário histórico, as mulheres eram as principais responsáveis pelo processo de coleta e extração dos princípios ativos presentes nas plantas consideradas aplicáveis no tratamento das doenças daquela época na China. Os chineses já tinham catalogado cerca de 365 espécies de plantas medicinais, bem como venenos, de modo que tais ervas eram dedicadas ao deus Pan Ku, que, segundo a crença, ordenava o uso das espécies a partir dos polos chamados yin e yang (Oliveira, 2012).

De certo modo, as plantas medicinais, eram utilizadas de forma rustica e intensiva até mesmo pelos médicos no campo da medicina antiga, sendo parcialmente substituídas pelos remédios sintéticos através dos avanços que ocorreram com aplicação da química experimental no século XIX, sob o propósito de prevenir ou curar doenças (Vieira; Sousa, Lemos, 2015).

Não sendo surpresa, os avanços que aconteciam nas nações mais desenvolvidas tecnologicamente na medicina demoravam muito para alcançar os povos rurais, e isso fazia com que cada vez mais os sujeitos desses ambientes recorressem à medicina natural para solucionarem os problemas de saúde que os acometiam. Esse aspecto fortaleceu a parceria entre esses povos e as plantas presentes em seus biomas (Evangelista; Laureano, 2007).

Os povos do campo, ao interagirem com as plantas e com os conhecimentos repassados através de seus antepassados e de suas próprias experiências, construíram novos saberes e adaptaram o aglomerado de informações às necessidades de suas comunidades (Carvalho, 2001). Esse tipo de construção de sabedorias tradicionais é entendido no âmbito do processo de formação de sujeitos epistêmicos, o que é pontuado como fundamental na teoria construtivista de Jean Piaget na qual os indivíduos ressignificam e protagonizam o próprio conhecimento (Pauletti; Rosa; Fenner, 2014).

As plantas medicinais ocupam, de certo modo, lugar de destaque nas vivências dos povos tradicionais. Nesse pensar, Telma Grandi et al. (1989) afirmam que o conhecimento em torno das ervas se desenvolveu juntamente com o homem do campo, e que a partir de erros e acertos aderiu-as aos costumes repassados de geração em geração.

Os saberes construídos por comunidades tradicionais e povos indígenas continuamente estiveram associados ao domínio dos usos referentes às ervas medicinais, esses processos são bases primordiais nas concepções científicas que levaram à produção de medicamentos cada vez mais avançados e pujantes em seus efeitos ativos no combate e prevenção das mais diversas moléstias que acometiam a vida em sociedade (Carvalho, 2001; Brasil, 2009).

A partir das contribuições de Hans Werner Oliveira (2011), é relevante salientar que as plantas medicinais, como instrumentos de transmissão de saberes junto a povos e comunidades tradicionais, não são objetos autônomos que por si mesmos ocuparam a importância nas relações sociais. Doura sorte, inclui-se que essas ervas contaram, antes de tudo, com a participação humana para que viessem a ter um impacto tão representativo na preservação de outras vidas no planeta (Oliveira, 2011).

No entendimento do Ministério da Saúde (Brasil, 2006) o fato de se ter um país diverso em biomas, povos e culturas, faz com que a nação brasileira obtenha uma variedade de saberes em todas as áreas de conhecimento, inclusive no que se remete aos usos e costumes em torno das plantas medicinais.

Em estudos levantados por Vieira, Sousa e Lemos (2015) em relação às ervas medicinais conhecidas por especialistas locais numa comunidade maranhense, entendeu-se que os sujeitos locais possuíam uma gama de informações sobre as herbáceas que, por vezes, até superavam informações científicas já registradas.

Esse tipo de pesquisa termina por apontar a dinamicidade que há na construção de uma sabedoria pela experiência no contexto em que vivem os povos e comunidades tradicionais, bem como indica possibilidades de ampliar tais saberes e torná-los acessíveis a grupos de outros cenários e realidades. Nesse panorama, é fundamental o respeito à grandeza desses chamados especialistas locais (Vieira; Sousa; Lemos, 2015), de modo a se trabalhar com políticas que possam de fato resguardar a esses indivíduos de potenciais infiltrações daqueles interesses adversos cujas finalidades sejam o usufruir desordenado dessas plantas.

O processo de valorização dos saberes dos povos e comunidades tradicionais deve andar junto com às medidas de respeito e defesa ao meio ambiente (Borges, 2013). Enfim, que possam colaborar para a continuidade das espécies e dos conhecimentos cultivados no decorrer de longos anos de experiências, de erros e acertos no uso dessas ervas. Nesse sentido, é importante compreender que as plantas medicinais, uma vez reconhecidas como essenciais para a prevenção e combate às doenças, precisam de políticas públicas que possam contribuir cada vez mais para a valorização cultural de seus usos e fortalecimento do protagonismo dos saberes dos povos e comunidades tradicionais. Para tais propósitos é que surgem as chamadas políticas públicas, que nascem das lutas sociais e da atenção dada pelo Estado aos interesses da coletividade, que demanda posicionamento e defesa de seus grupos na sociedade (Brasil, 2009).

De acordo com Jaqueline Evangelista e Lourdes Laureano (2007), mesmo tendo uma importância milenar para a sobrevivência humana e mesmo faunístico no mundo, nem todas as nações mobilizaram-se em favor da preservação dos costumes em torno do uso das ervas medicinais, e no Brasil isso também não foi diferente, pois demorou muito para firmar políticas em torno desse processo.

A princípio, tem-se que as manifestações dos organismos internacionais como é o caso da Organização Mundial da Saúde (OMS) e do Fundo das Nações Unidas para a Infância (Unicef) começaram a ganhar impactos especialmente no final dos anos 1970 a partir de Conferência Internacional sobre Atenção Primária em Saúde em Alma-Ata ocorrida em Genebra durante o ano de 1978 (Brasil, 2006).

Anos antes, em 1970, a OMS criou o Programa de Medicina Tradicional cujo ideal era facilitar a integração entre a medicina tradicional e a medicina alternativa no contexto das políticas de atenção à saúde, isso até mesmo serviu para que na Conferência realizada em Genebra houvesse a seguinte recomendação aos estados-membros:

[...] formulação de políticas e regulamentações nacionais referentes à utilização de remédios tradicionais de eficácia comprovada e exploração das possibilidades de se incorporar os detentores de conhecimento tradicional às atividades de atenção primária em saúde, fornecendo-lhes treinamento correspondente (OMS, 1979 *apud* Brasil, 2006, p. 11).

Tal processo defendido pela OMS culminou no desenvolvimento de outras medidas de reforço à valorização dos saberes tradicionais que foram defendidas no cenário da Assembleia Mundial da Saúde (AMS) realizada em 1987, em que se destacou a necessidade de

“avaliação, preparo, cultivo e conservação de plantas usadas em medicina tradicional” (Brasil, 2006, p. 11). No geral, a OMS teve, desde o início, papel crucial para que países como o Brasil adotassem políticas mais específicas em torno da valorização do uso das plantas medicinais em interação com os atendimentos da medicina avançada. Em 1991, a organização buscou fortalecer a importância em torno das contribuições dadas pela medicina tradicional aos serviços de assistência social vinculados às comunidades que possuíam acesso limitado aos atendimentos em saúde (Macedo; Gemal, 2009).

Por outro lado, tem-se que a OMS, entre 2002 e 2005, buscou estimular políticas públicas em torno do desenvolvimento das estratégias adotadas pela medicina tradicional, complementar e alternativa, tais objetivos foram disseminados entre os 191 estados-membros. No entanto, até o ano de 2006 apenas 25 desses já possuíam política em nível nacional que compreendesse essa temática (Brasil, 2006). O Brasil, por sua vez, embora fizesse parte desses Estados vinculados à OMS, também fazia parte dos países que não tinham tomado nenhuma medida relacionada ao uso da medicina tradicional. Ainda não havia, enfim, legislação específica que tratasse do uso das ervas medicinais, mesmo que se entendesse essa necessidade de maneira mais específica (Bueno; Martinez; Bueno, 2016).

Por conseguinte, o Brasil despertou para a importância dessa questão na agenda governamental, sob influências internacionais da OMS, bem como através de impulsos advindos de movimentos sociais erigidos pelas comunidades do campo (Brasil, 2006). E ainda, esse aspecto decorreu de um cenário democrático pautado no desenvolvimento da universalidade e integralidade nos atendimentos do Sistema Único de Saúde (SUS), através de contribuições dos fundamentos da própria Constituição Federal de 1988 (Brasil, 2010) e entre outros eventos (Carvalho, 2001).

Outros pontos relevantes para as decisões em torno de políticas públicas referentes às plantas medicinais foram: o entendimento da necessidade dessas para a produção de medicamentos na indústria farmacêutica, a qual faturava bilhões de dólares já nos anos 1990 em decorrência da exploração dessas ervas tradicionais, e o reconhecimento do altíssimo potencial produtivo que o Brasil tinha em nível interno e externo e que deveria ser valorizado e mais bem regulamentado (Brasil, 2006). Enfim, todo esse cenário permitiu que fosse criada a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos (PNPMF), que teve aprovação a partir do Decreto de Lei nº 5.813, em 22 de junho de 2006.

Assim, principalmente com essa política específica, tem acontecido um maior controle em torno do uso sustentável das plantas medicinais nos diferentes seguimentos da economia, o que é fundamental para a continuidade e preservação das espécies vegetais e consequentemente do ser humano.

Considerando os aspectos relacionados ao desenvolvimento de políticas para a defesa e valorização da medicina tradicional praticada mediante o uso das ervas medicinais, é perceptível ter acontecido avanços importantes até mesmo para garantir às gerações presentes e futuras a continuidade dessa cultura. O fato de se ter política nacional para esse fim acaba por contribuir para a construção de arranjos produtivos que equilibram

e rationalizam o uso das plantas medicinais e dos fitoterápicos no Brasil, o que permite enxergar um maior cuidado em garantir sustentabilidade nas ações e a segurança nas medicações ofertadas à sociedade (Macedo; Gemal , 2009).

Noutra vertente, sabe-se ter limites em torno do processo de valorização das plantas medicinais no contexto da geração de conhecimentos à sociedade. A falta de disseminação e de consideração da essencialidade dessas plantas no processo educacional desenvolvido nas escolas brasileiras é um exemplo de dificuldade que se opõe à apreciação de saberes locais (Carvalho, 2001).

É fundamental o alinhamento dos valores dos povos tradicionais, como o caso do uso das plantas medicinais, com os saberes oferecidos no ensino padrão desenvolvido em espaços escolares rurais, aspecto que traz à tona as políticas em torno da Educação do Campo e da valorização das especificidades que compreendem dos sujeitos locais no processo educativo (Molina, 2006).

É preciso haver maiores investimentos do Estado no desenvolvimento de medidas que possam, de fato, contribuir para o resgate da história e da memória relacionadas aos usos e costumes das ervas medicinais no âmbito das vivências das comunidades quilombolas, indígenas, dentre outras que formaram a nação brasileira (Brasil, 2009).

A pesquisa sobre plantas medicinais na comunidade São José/GO

São José foi fundada a partir da família de uma senhora chamada dona Edivirge, há mais de um século. Não há informações específicas relacionadas ao seu processo de fundação, e é através de pessoas mais idosas da comunidade que destaques em torno da história relacionada com os Kalunga puderam ser evidenciados, tendo-se raríssimos trabalhos acadêmicos desenvolvidos na localidade.

Sabe-se que, por meio de Dona Edivirge e de seus filhos, outros aglomerados surgiram no contexto de São José, como é o caso de Agaús, Araras, Traíra e Cana Brava, processo que se estimulou pelo interesse em encontrar terras boas para o plantio em nível de subsistência.

São José possui aproximadamente 180 pessoas distribuídas entre cerca de 70 famílias e, apesar de ainda não estar certificada como comunidade quilombola, entende-se que, por suas origens e culturas, é uma das localidades de Cavalcante que integra os remanescentes de quilombos. De certa maneira, o reconhecimento dessa região como terra quilombola esbarra-se em receios locais de haver perda de imóveis e de que haja interferências diversas em suas relações sociais.

Quanto à economia, os moradores de São José sobrevivem a partir de ganhos da agricultura familiar, atividades agropastoris, de aposentadorias e do trabalho público. Em relação à sua diversidade em recursos naturais e culturais, a comunidade possui uma riqueza inigualável, além de ser acolhedora e hospitaleira, tendo as plantas medicinais como principais recursos no combate às doenças. Com relação à cultura, na localidade, são manifestas as tradições das folias, dos festejos religiosos de São José e devoções a outros santos. A plantação,

a culinária, as festas e as diversas atividades realizadas pelas famílias baseiam-se nas trocas, no companheirismo e em outros valores tomados como cultura para a vida comunitária.

No que toca ao uso das plantas medicinais, os moradores reverenciam até hoje à Dona Cercunda (†/2001), vista como uma mãe nas habilidades relacionadas ao cuidado da saúde dos moradores, enquanto viveu, foi parteira e cuidadora tradicional de seu povo em épocas em que os recursos e o acesso a medicamentos e às cidades eram mais escassos. Por pessoas como dona Cercunda é que a comunidade de São José construiu os processos de transmissão de conhecimentos, especialmente no que toca às ervas medicinais, que são os pontos centrais deste estudo.

Para completar essa contextualização, é preciso salientar que a culminância das ações de pesquisa desenvolvidas na comunidade em questão se deu na Escola Estadual Calunga I – Extensão João de Deus Coutinho, que oferece o ensino básico a crianças e jovens desde a Educação Infantil até o Ensino Médio, e desenvolve o trabalho educativo em salas multisseriadas. As turmas que abrangem este estudo – as do Ensino fundamental (6º ao 9º ano) e a 1ª série do Ensino Médio –, funcionam no período matutino, e quatro funcionários atuam no período integral: três professores e uma merendeira.

Nessa unidade educacional trabalha-se com o currículo que atende a todo estado de Goiás. Não há currículo diferenciado devido à carência de investimentos governamentais na educação realizada nas escolas Calungas. Todavia, os direitos embasados nas Diretrizes Curriculares da Educação Escolar Quilombola são conhecidos pelos educadores e, de acordo com essas diretrizes, é importante desenvolver diversas ações e demonstrar as diversidades interculturais da comunidade. Percebe-se a necessidade de se trabalhar em prol do melhor para os estudantes locais e de levar em conta o modo de vida tradicional para se fortalecer esse conhecimento que representa uma forte cultura.

A pesquisa teve como participantes específicos de campo: três professoras e 26 alunos integrantes das turmas multisseriadas que compreendem a educação do 6º ano do Ensino Fundamental (EF) até a 1ª série do Ensino Médio (EM); e 13 mulheres especialistas locais no uso das plantas medicinais. Houve outras participações complementares, que envolveram uma senhora raizeira de 89 anos e alguns moradores que trouxeram contribuições gerais sobre a localidade.

Com intuito de fortalecer os laços culturais e tradicionais referentes às ervas medicinais na escola, bem como para obter a concessão da gestão escolar quanto às ações pertinentes, foi realizada uma reunião para discutir a metodologia a ser utilizada e a questão dos dias em que seriam desenvolvidas as ações coletivas. Foi concedida a prévia autorização do coordenador da instituição e da comunidade para a realização das atividades sobre as plantas dentro e fora da unidade de ensino. E, com o apoio de dois professores (Ana Carolina e Lusmar), as tarefas foram iniciadas.

As atividades caracterizaram-se por ações individuais com as turmas do 6º e 7º ano do EF, a saber: notícias (teatro) e receitas medicinais em forma de exsicatas simples e vídeos com receitas medicinais e visitas às casas das mulheres para dialogar sobre seu conhecimento medicinal; por ações individuais com as turmas do 8º e 9º ano do EF, que se deram por divisão de grupos para os trabalhos, visitas às casas de dona França e dona Joaquina por um grupo e às casas

de dona Diolina e dona Darlete por outro, realização de perguntas a essas especialistas sobre os remédios conhecidos e usados no combate às doenças; e por último a coleta dos remédios.

Outra ação individual ocorreu na 1^a série do EM, a qual compreendeu cartografia, divisão de três grupos para atividades de visitas domiciliares, de modo que o primeiro grupo visitou dona Marcelina, Neta, Dorama e Cristiane, o segundo grupo visitou Reis, dona Francilina, Joaquina e Dita e o terceiro deles visitou Diolina, Joana e Niquinha. Além disso, foram feitas anotações sobre as plantas, seus usos, registros de imagens e a montagem de gráficos de linha, barra e pizza demonstrando as plantas incomuns e comuns em cada quintal pesquisado.

A sequência deu-se por atividades coletivas com as turmas do 6º ano do EF à 1^a série do EM, de forma que a primeira ação geral abrangeu as seguintes atividades: proposta de análise da relação das plantas medicinais com os estudantes da escola e com a comunidade, visitas às casas das especialistas locais, e aula de campo com as raizeiras Dorama e dona Marcelina.

A segunda ação coletiva com essas turmas compreendeu diálogo entre professores e estudantes, aula de campo, divisão de três grupos, cada um desses acompanhado por uma professora e uma ou duas mulheres (dona Marcelina, Joana, Niquinha e Cristiane), visita ao quintal e ao Cerrado local, recolhimento de remédios, definição das tarefas que seriam desenvolvidas no dia seguinte, apresentações das especialistas locais e dos estudantes, exposição dos poemas e dos agradecimentos. As ações complementares se deram pela aula ministrada por dona Sebastiana aos alunos da escola, bem como por visitas domiciliares e diálogos livres com outros moradores.

Em suma, o processo metodológico abrangeu todas as turmas da instituição. Entre as ações desenvolvidas estão, ainda, aula de campo, teatro, poemas, paródias, abordagem oral dos estudantes e das mulheres que participaram do processo, além de diversas outras atividades feitas em gêneros textuais distintos, bem como por apresentações orais e em forma de vídeo.

Metodologias participativas (remédios, receitas e vídeos)

As ações individuais foram realizadas nas turmas de 6º e 7º ano do Ensino Fundamental (turma multisseriada). Dentro do conteúdo dessas turmas do 1º bimestre (notícias e receitas culinárias), desenvolvemos algumas atividades com os alunos do 6º ano do EF. Primeiramente, tivemos uma conversa com os estudantes sobre o que seria feito. Depois, promovemos as tarefas em dois grupos, em que cada um recolheu os remédios caseiros próximos da escola para que fizessem as tarefas em sala. A professora Ana Carolina acompanhou um grupo e a pesquisadora acompanhou outro grupo. Ao retornar para a sala, buscamos a receita com alguns parentes próximos à escola, enquanto outros estudantes tentaram aprender entre si mesmos e compartilharam o aprendizado juntamente com as professoras, que ajudaram nesse processo de produção do conhecimento coletivo.

Nessa atividade, o primeiro grupo fixou as plantas numa folha branca e escreveu seus nomes e suas utilidades ao lado da respectiva colagem. O segundo grupo teve a oportunidade de fazer algo diferente, ou seja, optou por trabalhar com a produção de vídeo, então os integrantes

ficaram debaixo de uma árvore, onde puderam desenvolver esse gênero. No vídeo, eles explicavam as utilidades das plantas que eram demonstradas. No geral, os educandos aprendiam de forma bem dinâmica e lúdica, o que, de acordo com Fabiana Pauletti, Marcelo Rosa e Roniere Fenner (2014), é fundamental numa aprendizagem construtiva e significativa para o sujeito.

Atendendo ao que se programou, esses alunos trabalharam com receitas medicinais em forma de exsicatas simples e com a produção de vídeos que expressavam orientações e receituários a partir das plantas medicinais, contexto no qual desenvolveu-se visitas às casas das mulheres para dialogar sobre seu conhecimento medicinal, obtendo-se um texto explicativo do processo de trabalho e a produção de um vídeo em forma de reportagem.²

O 7º ano produziu uma notícia em forma de teatro. A tarefa inicial era uma notícia escrita sobre os remédios caseiros, mas os alunos pediram para usar o gênero textual a partir de outro: no caso, um teatro. O pedido dos alunos foi atendido, até porque o estudo pretendia colaborar para a formação epistêmica dos educandos (Piaget, 1998).

Essas atividades estimularam a criatividade dos educandos e possibilitaram um prévio acesso deles aos conhecimentos peculiares que fazem parte desta comunidade do Cerrado e aos saberes pertinentes às plantas medicinais (Evangelista; Laureano, 2007). Pôde-se observar, por exemplo, que os alunos do 7º ano, estimulados pela metodologia epistêmica (Pauletti; Rosa; Fenner, 2014), terminam por criar uma didática própria, inspirados pela liberdade de aprendizagem oferecida neste processo, o que tornou uma prática exaustiva em algo produtivo e interessante no âmbito cognitivo.

O conhecimento na prática (entrevistas, o fazer e o vídeo)

Nessa etapa, as ações individuais foram realizadas por turmas do 8º ao 9º ano do ensino fundamental (turma multisseriada). No 8º ano do EF, 1º bimestre, por meio do conteúdo reportagem, fizemos um trabalho conjunto sobre as plantas, que equivaleu a três horas-aulas. A turma foi dividida em dois grupos, sendo que cada um desses fez um roteiro antes de ir à visita junto às mulheres da comunidade. O primeiro grupo visitou dona França e dona Joaquina. O segundo visitou dona Diolina e dona Darlete. A tarefa deles era perguntar quais remédios elas conheciam e como eram usados no combate e prevenção de doenças. Após a pesquisa com as mulheres, os alunos coletaram algumas plantas cujas propriedades foram aprendidas durante as visitas. Eles seguiram as receitas e fizeram os remédios em casa e os trouxeram para a aula do dia seguinte. No outro dia, com os remédios já preparados, os alunos apresentaram oralmente os entendimentos obtidos junto às turmas do 6º e do 7º ano.

Após a apresentação, os alunos gravaram o vídeo explicando o caminho percorrido até chegarem à reportagem e como aprenderam sobre as plantas medicinais. Os grupos fizeram também uma produção de texto sobre essas aulas, relatando o processo do trabalho da pesquisa, que serviu para a fixação da aprendizagem sobre as ervas (Grandi *et al.*,

² A tabela Receitas e vídeos apresentados pelos alunos do 6º ano do Ensino Fundamental pode ser consultada em Rosilda Alves Coutinho (2019, p. 16).

1989). No vídeo, os alunos destacaram quais foram as mulheres pesquisadas e quais eram as doenças e os efeitos dos remédios em prol dessas.

Algo importante em todo esse processo de pesquisa e de geração de conhecimentos a partir das plantas medicinais é que em todas as turmas ocorreu a interação entre os saberes locais que constroem uma farmacopeia popular (Brasil, 2009) e a metodologia de ensino padrão, que se adapta à realidade e aos objetivos do estudo em questão. De acordo com Ângela Kleiman (2005), tais características ajudam a fortalecer os letramentos sociais e o enfrentamento do tradicionalismo educacional, extremamente recluso a padrões que limitam a valorização dos diferentes saberes.

Os quintais das famílias: mapeando as plantas medicinais

As próximas ações individuais foram realizadas pela turma da 1^a série do Ensino Médio. A partir de conteúdos ministrados em sala junto a essa turma na disciplina de Geografia sobre cartografia (mapas, croquis, obra de arte, cartas topográficas, plantas e gráficos), fizemos um trabalho diferenciado que teve início em sala de aula, trabalhamos com o tema mapeamento das ervas medicinais dos quintais das famílias da comunidade São José. Após o levantamento inicial, fizemos um gráfico representando as plantas que eram em comum e as que eram diferentes nos quintais das famílias da comunidade.

Dividimos a turma em três grupos, cada grupo visitou quatro famílias. O primeiro grupo visitou dona Marcelina, Neta, Dorama e Cristiane. O segundo grupo visitou Reis, dona Francilina, Joaquina e Dita. O terceiro grupo visitou Diolina, Joana, tia Lorença e Niquinha. O propósito das visitas era anotar os nomes das plantas e os modos de utilizá-las/utilidades, registrando-se os saberes de forma aplicada (Carvalho, 2001; Silveira; Córdova, 2009).³

O segundo grupo trouxe falas de uma moradora (Reis): “conheço pessoas que foram curadas de cisto no ovário usando o baço de algodão”. Nesse momento, uma estudante (Darlene) afirmou: “aprendi muita coisa, conheci remédios que não conhecia, aprendi o nome deles e ainda vou levando remédio para meu ouvido, a folha santa”. Nisso, a senhora Reis, uma das mulheres que recebeu a visita de um grupo, observou que os alunos levaram para si conhecimentos de seu quintal.⁴

Escola e comunidade: a interação dos conhecimentos

As atividades desenvolvidas, pela primeira ação coletiva do 6º ano do Ensino Fundamental e da 1^a série do Ensino Médio, colaboraram para o desenvolvimento de conhecimentos sólidos e para o maior acesso dos educandos ao bioma Cerrado e aos saberes tradicionais

³ A tabela Plantas e suas utilidades medicinais apresentadas pelos alunos da 1^a série EM pode ser consultada em Rosilda Alves Coutinho (2019, p. 20).

⁴ A tabela Sumário de doenças e dos respectivos remédios que possibilitam cura pode ser consultada em Rosilda Alves Coutinho (2019, p. 20).

presentes na comunidade local. Segundo Jaqueline Carvalho (2001), essas atividades fortalecem a responsabilidade em comum dessas novas gerações, que podem contribuir para preservar aquilo que também é útil para suas vidas, como bem é o caso das plantas medicinais, por eles levantadas neste estudo procedural e epistêmico.

Tendo o aval da coordenação da escola para seguir com a proposta de aulas diferenciadas e entre outros pontos que necessitaram de ajustes, continuamos a fazer visitas às casas dos moradores da comunidade para saber mais sobre os modos cotidianos de suas vidas, tendo como foco a exploração dos usos das plantas medicinais. Além disso, buscamos perceber a interação entre a escola e a comunidade no contexto de troca de conhecimentos, o que resultou no convite de algumas pessoas para participarem da aula de campo que seria ministrada no dia seguinte juntamente com todo o grupo (estudantes, professores, funcionários, pais e moradores da comunidade) na unidade de ensino. Por conseguinte, visitamos a casa dos seguintes moradores:

Jó e Marizete – um casal conhecedor de ervas medicinais. Seu Jó faz garrafadas para homens no sentido de fortalecer sua autoestima.

Diolanda e Abenil – Diolanda é a atendente/agente comunitária do posto de saúde. Dialogamos sobre o uso diário do estabelecimento, que funciona de segunda a sexta-feira, das 13h às 17h, e quase não tem remédios para doar à comunidade em decorrência do financiamento precário da saúde pública. Ela visita as casas das pessoas para aferir a pressão e dar algumas orientações sobre a saúde. Diolanda contou que, na maioria das vezes, recomenda o uso de remédios caseiros, que são mais acessíveis e gratuitos, além de terem bons efeitos para a saúde. Já Abenil salientou sobre dona Cercunda, considerada por todos como mãe, já que tinha pegado nos braços quase todos os mais novos da comunidade por ser a grande parteira e conselheira de todo povo local e das regiões circunvizinhas, sem contar o seu enorme conhecimento sobre as ervas.

Dorama – Destacou sobre algumas ervas que têm propriedade de cura, como a raspagem da goiaba, que é boa para as aftas (feridas na boca), além de ser eficaz no combate à gastrite. Para testar, a jornalista Thaíse utilizou o remédio, no intuito de combater uma afta. Para sua surpresa, no dia seguinte já estava quase curada, o que comprova a aplicabilidade dessas plantas (Borges, 2013).

Dona Marcelina mostrou algumas habilidades com a roda de fiar e contou que já havia feito muitas roupas para os filhos através do fio e da tecelagem do algodão, sendo tudo feito em casa, indicando as diversidades dos usos do bioma Cerrado (Oliveira, 2011).

Katiane e Elismar destacaram sobre o cotidiano vivenciado no campo, com produtos colhidos da roça. Acompanhamos a vida corriqueira das crianças que se juntam para brincar de queimada nos fins de tarde.

Jaqueline enfatizou os diversos usos de plantas do dia a dia, como é o caso do entre casca da laranja da terra para o diabetes mellitus, e da casca para o sistema digestivo (intestino preso); o remédio no álcool para sinusite com buchinha/paulistinha, lima de cheiro, umburana, milona, arnica, resina de amesca; para gripe citou o xarope feito com muitas ervas medicinais,

como a casca de manga, a folha de acerola, a folha de dipirona, de laranja, de limão, da manga comum, o hortelã gordo, hortelâzinho, o capim de cheiro, o capim linhaço, a erva-cidreira, o capim eucalipto, o canelão, o quioiô, a alfavaca, o vick, o poejo, a rapadura, entre outros.

No dia 30 de janeiro de 2019, nos reunimos na escola para executar uma tarefa em comum junto aos professores e estudantes: conduzir uma aula de campo usando o que tínhamos na comunidade. Nesse caso, fizemos uma caminhada no local, especialmente no Cerrado, tendo a oportunidade de falarmos sobre este bioma e as suas peculiaridades.

Tivemos conosco a moradora Dorama, que nos prestigiou com o seu conhecimento tradicional sobre as plantas medicinais e nos contou que os aprendizados vieram de sua avó, de sua mãe e de sua sogra, e na sequência apresentou-nos seu quintal. Lá foram observadas muitas diversidades de plantas medicinais, e aprendemos receitas com abacate, a acerola, jaboticaba, jaca, taioba, umburana, babosa, limão, entre outras. As demais visitas foram realizadas nas residências de dona Marcelina; Evaldino, Francilina e Dorama.

Após essa aula de campo, voltamos para a escola, e lá desenvolvemos algumas atividades relacionadas às visitas às raizeiras dona Dorama⁵ e dona Marcelina.⁶ Os alunos produziram e apresentaram atividades do teatro e do poema sobre as ervas medicinais. Percebemos que não apenas as mulheres raizeiras, consideradas especialistas locais, envolveram-se em todo o processo como também foi possível influenciar outros moradores da região, que demonstraram que a transmissão do conhecimento sobre as plantas medicinais é algo rotineiro e que faz parte da existência do povo do Cerrado (Brasil, 2006). Portanto, é preciso valorizar essa dinâmica social como meio para incentivar um ensino escolar diferenciado e ajudar na preservação dessa cultura e desse bioma.

Juntos, todos aprendem

A segunda ação, que envolveu os alunos do 6º ano do EF à 1ª série do EM, compreendeu a visita às casas das mulheres especialistas locais em plantas. Na ocasião, elas foram convidadas para a aula de campo, e mais uma vez tiveram o desafio de transmitirem seus conhecimentos para alunos e professores. Nessa etapa foram três horas-aulas nas tarefas de campo, tendo-se o ao final o compartilhamento de experiências e de aprendizados entre todos os envolvidos nesse estudo.

Antes, numa quarta-feira, os alunos foram estimulados a falarem e a avaliarem as aulas diferenciadas que estavam tendo. Eles também foram orientados quanto ao próximo trabalho, que seria desenvolvido direto no Cerrado sobre as plantas medicinais.

No dia seguinte, logo pela manhã, todos os professores se reuniram para combinar os detalhes finais. Em seguida dividimos os estudantes em três grandes grupos, de forma que

⁵ A tabela Plantas medicinais e utilidades apresentadas por dona Dorama, pode ser consultada em Rosilda Alves Coutinho (2019, p. 24).

⁶ A tabela Plantas medicinais e utilidades apontadas por dona Marcelina, pode ser consultada em Rosilda Alves Coutinho (2019, p. 27).

cada educador acompanhou um desses grupos juntamente com as mulheres que puderam participar das atividades de campo. Estavam presentes: dona Marcelina, Cristiane, Niquinha e Joana. Na divisão dos grupos, repassamos algumas regras a cada um dos estudantes, como prestar atenção nas explicações das mulheres e ficar sempre junto aos professores, a fim de evitar dispersões e outros incidentes.

Nesse contexto, o professor Lusmar ficou com um grupo que estava mais próximo da escola e que também foi acompanhado por dona Marcelina. A equipe teve a tarefa de fazer um relatório de todo processo. Os outros dois grupos foram para o Cerrado em busca das ervas que estavam mais longes. A professora Ana Carolina esteve acompanhada por dona Joana e Niquinha, e a tarefa do grupo delas foi fazer uma propaganda dos remédios caseiros. Já o grupo com qual estive envolvida como professora e também pesquisadora foi acompanhado pela moradora Cristiane, e a nossa tarefa foi fazer uma cartilha (parte integrante da pesquisa em questão). Os três grupos tinham em comum a tarefa de, junto às mulheres, recolher as ervas encontradas pelo caminho de estudo. As plantas recolhidas foram utilizadas na apresentação feita no dia seguinte pelos estudantes e também pelas mulheres, que analisaram e verificaram o que eles tinham aprendido com elas.⁷

No processo de apresentação, cada grupo se posicionou atrás da mesa onde estavam os remédios recolhidos em campo. Os participantes explicaram sobre as propriedades medicinais das plantas que conheceram, encerrando com a declamação de um poema que aborda toda a trajetória das tarefas feitas. Ao final, agradecimentos coletivos pela colaboração de todos no desenvolvimento de atividades diversificadas e pela contribuição para a valorização dos saberes e dos sujeitos do Cerrado (Borges, 2013).

Em geral, as ações promovidas possibilitaram um importante vínculo dos educandos com a comunidade e com o meio social que compreende os usos e os costumes em torno das plantas medicinais (Oliveira, 2012), que são empregadas nos mais distintos tipos de doenças, como bem foi possível identificar nos tópicos anteriores.

Considerações finais

O conhecimento tradicional das plantas acompanha a humanidade desde os tempos mais remotos. É um saber transmitido ao longo das gerações e que salva vidas por seus valores e possibilidades de cura de diversos tipos de doenças. São ervas que demonstram probabilidades de melhores condições de vida para quem vive em comunidades tradicionais.

A prática da aprendizagem coletiva e partilhada, como pode ser percebido no presente capítulo, é fundamental no processo do ensino-aprendizagem dos estudantes. Essa prática inovadora/diferenciada tem demonstrado a valorização do conhecimento local na construção de uma rede entre comunidade e escola, base de uma epistemologia que favorece a interação e a construção do conhecimento.

⁷ A tabela Variedades de plantas localizadas nos quintais da comunidade São José pode ser consultada em Rosilda Alves Coutinho (2019, p. 32).

Portanto, temos que dar voz aos sujeitos que são protagonistas e que fazem parte das práticas interculturais ligadas ao uso sustentável do bioma Cerrado. É gratificante poder contribuir para o cunho deste trabalho colaborativo e participativo. Sendo assim, por esse entendimento, temos a chance de dar a oportunidade para as próximas gerações continuarem a fortalecer a transmissão dos saberes empíricos de forma a interligar a educação escolar com as sabedorias da comunidade.

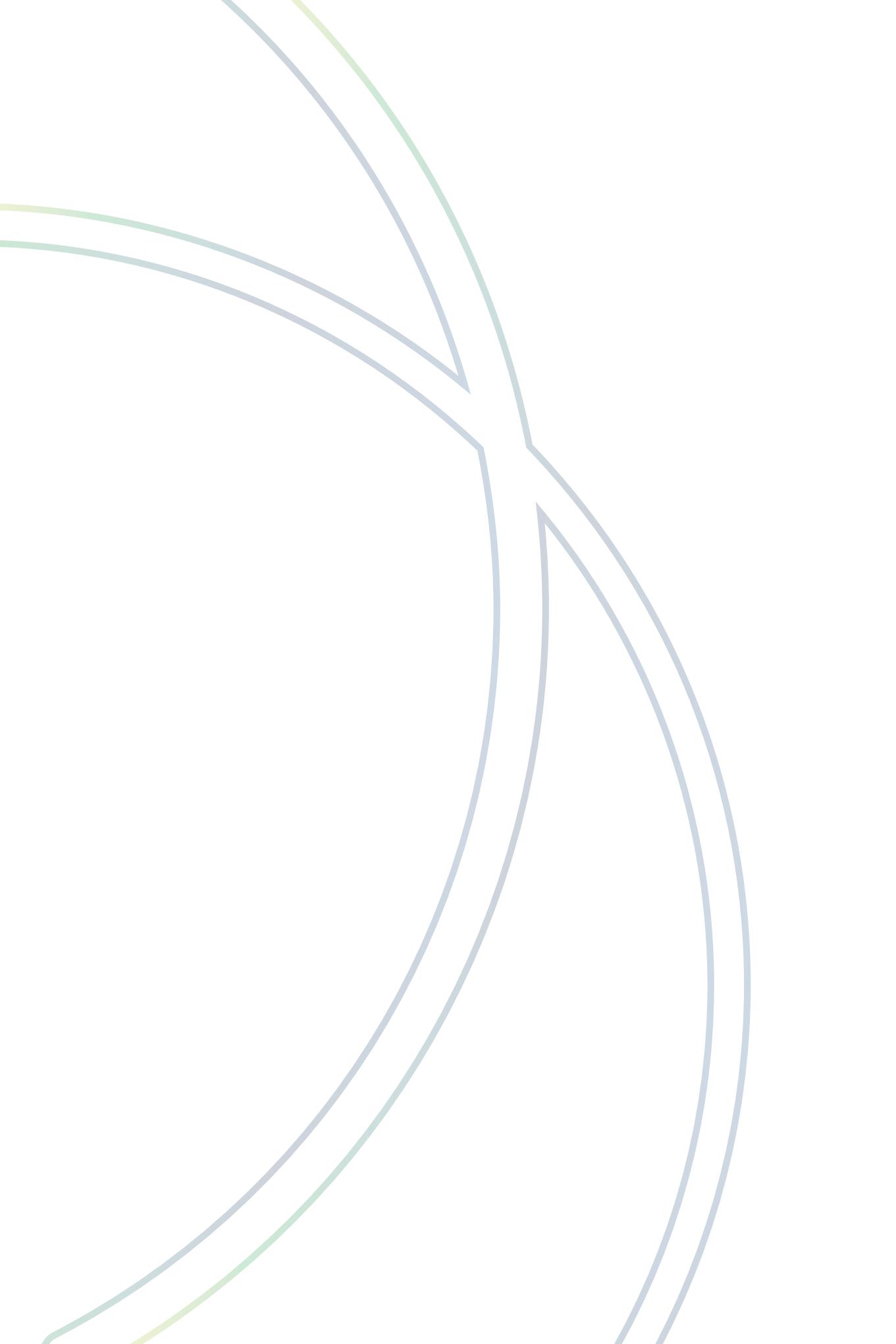
O presente trabalho baseou-se em conhecimentos tradicionais sobre as plantas medicinais transmitidos ao longo das gerações pelos ancestrais da comunidade estudada, formada por núcleos familiares que são unidos pelo parentesco e pela relação com esses recursos naturais que trazem sobrevivência e cura a seu povo.

Por intermédio deste estudo, percebemos que a comunidade e os seus conhecimentos sobre as plantas medicinais vêm modificando os hábitos alimentares e os cuidados com a natureza de modo geral. Nesse contexto, preservar as plantas medicinais, bem como o bioma Cerrado, é uma forma de manter viva essa cultura.

Referências

- BERGAMASCHI, Denise Pimentel; SOUZA, José Maria Pacheco de. *População, amostra, variável, coleta de dados, apuração de dados e apresentação tabular*. FSP/USP. HEP 103-Bioestatística aplicada a Nutrição – 2010. Disponível em: https://www.fsp.usp.br/hep103/Apostila_2011.pdf. Acesso em: 02 jan 2019.
- Borges, Viviane Custódia. O Cerrado de “pé”: potencialidades das plantas medicinais. *Ateliê Geográfico*. Goiânia, 7(1), p. 25-58, abr., 2013.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 2010.
- BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. *Farmacopeia Popular do Cerrado*. Goiás: Articulação Pacari (Associação Pacari), 2009. Disponível em: https://www.mma.gov.br/estruturas/sbf_agrobio/_publicacao/89_publicacao010.820.11054912.pdf. Acesso em: 1 set. 2019.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Ciência, Tecnologia e Insumos Estratégicos. Departamento de Assistência Farmacêutica. *Política nacional de plantas medicinais e fitoterápicos*. Brasília: Ministério da Saúde, 2006.
- bueno, Maria José Adami; MARTÍNEZ; Beatriz. B.; BUENO, José Carlos. *Manual de plantas medicinais e fitoterápicos utilizados na cicatrização de feridas*. Pouso Alegre: Univás, 2016.
- Carvalho, Jacqueline Viana de. *Fitoterápicos do Cerrado*. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Biologia). Instituto de Ciência e Psicologia do Centro Universitário de Brasília, 2001. Disponível em: <https://repositorio.uniceub.br/jspui/bitstream/123456789/2399/2/9658510.pdf>. Acesso em: 5 set. 2019.

- COUTINHO, Rosilda Alves. *Transmitindo saberes: educação e conhecimento tradicional sobre plantas medicinais na comunidade São José/GO*. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade Junto a Povos e Territórios Tradicionais), Brasília: Universidade de Brasília, 2019.
- Evangelista, Jaqueline; Laureano, Lourdes. Medicina popular e biodiversidade no Cerrado. *Agriculturas*, 4(4), dez. 2007. Disponível em: <http://aspta.org.br/wp-content/uploads/2014/10/Artigo-2-Medicina-popular-e-biodiversidade-no-Cerrado.pdf>. Acesso em: 5 set. 2019.
- GIL, Antônio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa?* 5 ed. São Paulo: Atlas, 2010.
- Grandi, Telma Sueli Mesquita et al. Plantas Medicinais de Minas Gerais, Brasil. *Acta botanica brasiliensis*, 3(2): 185-224, 1989. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/abb/v3n2s1/v3n2s1a18.pdf>. Acesso em: 5 set. 2019.
- KLEIMAN, Angela B. *Preciso “ensinar” o letramento? Não basta ensinar a ler e a escrever?* Campinas: Unicamp, 2005.
- Macedo, Elizabeth Valverde; Gemal, André Luis. A produção de fitomedicamentos e a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos. In: *Rev. Bras. Farm.*, 90(4), p. 290-297, 2009.
- MOLINA, Mônica Castagna. (org.). *Educação do Campo e Pesquisa II: questões para reflexão*. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2006.
- Oliveira, Hans Werner C.; Viveiro, Alessandra Aparecida. Cerrado e plantas medicinais: algumas reflexões sobre o uso e a conservação. *Ensino, Saúde e Ambiente*, 5(3), p. 102-120, dez. 2012.
- Oliveira, Hans Werner C. *Cerrado e Plantas Medicinais: Algumas Reflexões sobre o Uso e a Conservação*. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Ciências Naturais). Brasília: Universidade de Brasília, 2011. Disponível em: https://bdm.unb.br/bitstream/10483/4504/1/2011_HansWernerCastroOliveira.pdf. Acesso em: 1 set. 2019.
- PAULETTI, Fabiana; ROSA, Marcelo Pedro A.; FENNER, Roniere dos Santos. O Sujeito epistêmico e a aprendizagem. *Revista Eletrônica de Psicologia e Epistemologia Genética*, 6(1), p. 4-26, jan./jul. 2014. Disponível em: www.marilia.unesp.br/scheme. Acesso em: 2 set. 2019.
- PIAGET, Jean. *Pedagogia*. Tradução Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- SILVEIRA, Denise T.; CÓRDOVA, Fernanda. P. Unidade 2 – a pesquisa científica. In: GERHARDT, Tatiana E.; SILVEIRA, Denise T. *Métodos de pesquisa*. Coordenado pela Universidade Aberta do Brasil – UAB/UFRGS e pelo Curso de Graduação Tecnológica – Planejamento e Gestão para o Desenvolvimento Rural da SEAD/UFRGS. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009, p. 31-42.
- VIEIRA, L. S.; SOUSA, R. S.; LEMOS, Jesus Rodrigues. Plantas medicinais conhecidas por especialistas locais de uma comunidade rural maranhense. *Rev. Bras. Pl. Med.*, Campinas, 17(4), supl. III, p. 1061-1068, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbpm/v17n4s3/1516-0572-rbpm-17-4-s3-1061.pdf>. Acesso em: 2 set. 2019.





Língua, cultura e sustentabilidade: o caso dos Ndyuka em Diitabiki, Suriname

Ficensa Raquel Eliza
Ana Suelly Arruda Câmara Cabral

Introdução

O Suriname é um país multilíngue, onde são faladas línguas de diferentes origens – Aarai, Tiriyó e Wayana (indígenas), Industâni [Hindi-Urdu], Javanês, Português, Inglês, Francês, Espanhol, Chinês (Hacá, Cantonês e Mandarim), e as línguas crioulas Saramacan, Sranan ou Sranan tongo, Aluku, Kwinti, Paamaka, Matawai e o Ndyuka . Entretanto, o Holandês é a única língua oficial do país, e se constitui em uma grande barreira para muitos quilombolas e crianças indígenas, falantes de suas respectivas línguas nativas. Soma-se a isso o fator de exclusão relativa à qualidade da educação dentro das áreas rurais, que está muito abaixo do nível educação oferecida em áreas urbanas.

O presente artigo trata do povo quilombola Ndyuka, focaliza aspectos de sua história, língua e cultura, e apresenta dados que mostram como esse povo se diferenciou e se fortaleceu como um grupo étnico distinto, fazendo sua própria história, longe do habitar milenar de seus ancestrais, com um modelo próprio de sustentabilidade. A pesquisa base deste estudo foi empreendida pela primeira autora deste capítulo para a sua dissertação de mestrado, defendida em 2017, no âmbito do Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais (Mespt), da Universidade de Brasília, cuja preocupação principal foi o uso e fortalecimento da língua Ndyuka no sistema educacional surinamês, assim como o reconhecimento do Ndyuka como língua cooficial do Suriname.

Como é fato conhecido, os Ndyuka, assim como os demais povos quilombolas e os povos indígenas, têm seu próprio modo de ver o mundo e suas próprias técnicas e metodologias de

sustentabilidade, embora vários aspectos de seu patrimônio cultural tenham sido afetados pelo processo de colonização ao longo de séculos. As forças externas que agem contra a cultura tradicional Ndyuka têm promovido, entre outras perdas, o deslocamento progressivo de sua língua nativa de suas funções naturais, assim como o enfraquecimento de parte de suas práticas culturais, embora a força identitária do povo Ndyuka o tenha protegido de perdas mais graves dos seus bens culturais, fortalecendo-o, a cada dia, contra as forças externas destrutivas das sociedades de povos tradicionais.

Breve histórico do povo Ndyuka

O povo Ndyuka é descendente de africanos escravizados que escaparam das plantações de açúcar durante o século XVIII. Foi o primeiro grupo de escravos fugitivos com os quais o governo colonial holandês assinou um tratado de paz, em 1760 (Eersel, 2002). Uma característica dos quilombolas, segundo André Köbben (1979), é que seus assentamentos se localizam no interior, às margens dos rios, como é o caso dos Ndyuka, que vivem ao longo dos rios Tapanahony, Marowijne, Cottica e Lawa. A organização econômica dos Ndyuka sempre se baseou no cultivo itinerante, principal meio de vida a agricultura, realizada exclusivamente por mulheres, são responsáveis por toda a produção nas parcelas agrícolas.

Os Ndyuka e outros grupos quilombolas e indígenas são vistos como grupos étnicos minoritários no Suriname, mas em realidade são todos minorizados e não minoritários. Na área costeira, o conceito Ndyuka é usado para os diferentes grupos Marrons em geral. Os Ndyuka também são chamados de Aucaners pelos holandeses. O governo colonial chamou os Ndyuka de “negros livres por trás de Auka”, em homenagem à plantação da qual os tratados de paz foram assinados. Esse nome foi posteriormente encurtado para Aukans e adotado pelos Ndyuka como Okanisi (Velzen; Hoogbergen, 2011). O nome Ndyuka é derivado do riacho Mama Ndyuka, onde o grupo se estabeleceu durante os seus primeiros 40 anos no Suriname, após a fuga das plantações. O riacho, por sua vez, recebeu o nome de um pássaro da África, que emite um som semelhante a pronúncia da palavra “Ndyuka” (Pakosie, 1998), de forma que Ndyuká tem valor ideofônico.

A cultura do povo Ndyuka

Comunidades quilombolas foram destruídas em todo o mundo, por meio de força militar brutal, sendo seus sobreviventes forçados a se assimilarem à sociedade mais ampla, para que sua própria cultura fosse esquecida. Mas muitos povos quilombolas resistiram às tentativas de extermínio e encontram-se, na atualidade em processo crescente de fortalecimento de sua luta pelos seus direitos. No Suriname, os Ndyuka sobreviveram cultural e politicamente, como comunidades quilombolas autônomos, preservando muito de sua cultura africana fora da África (ST-Hilaire, 2000). Os Ndyuka lutaram muito para manter sua identidade, que se traduz pelo orgulho de sua origem, de seus costumes, rituais, crenças

e demais bens culturais. Assim, os Ndyuka mantêm fortemente sua identidade étnica, preservando características fundamentais de sua cultura africana ancestral.

Nas comunidades Ndyuka, cada estabelecimento é uma aldeia se os seguintes bens materiais estão presentes: um kee-osu ou gaanwan osu ‘mortuária’ e um faaka tiki ‘santuário ancestral’. Sem um Kee osu e um faaka tiki, os rituais que precisam acontecer antes de um funeral não podem ser feitos. Os assentamentos que não têm o status de aldeia são chamados kampu ‘acampamento’, considerados acampamentos de trabalho. Em cada caminho que vai do rio à aldeia, há uma barreira de folhas entrelaçadas sob a qual cada pessoa deve passar. A barreira serve para afastar os espíritos do mal e, também, para limpar o visitante de quaisquer más intenções em relação aos ocupantes da aldeia. No faaka tiki, sacrifícios são feitos pelos ancestrais. Pode-se buscar ajuda por diferentes motivos, como doença, acidente ou outras razões, como quando alguém deixa a aldeia por muito tempo. Quem sentir necessidade, pode oferecer sacrifícios aos antepassados. Eles vão até ajudar um bakaa¹ ou alguém que pertença a outro grupo étnico.²

Entretanto, o princípio estrutural mais importante na organização social dos Ndyuka é a matrilinearidade, em que o núcleo do grupo é formado pelos descendentes na linha feminina de uma mãe ancestral conjunta (Köbben, 1979, p. 26). A sua estrutura social é a seguinte:

- *Nasi ou Gaan Lo*: O *Gaan lo* é composto de clãs matrilineares. O tronco é formado por grupos de pessoas que se sentem conectadas por relações de vínculo desde o período após o estabelecimento permanente dos Ndyuka como uma comunidade nacional.
- *Lo*: A unidade familiar primária na sociedade Ndyuka é o *Lo* e cada clã contém parentes que são parentes matrilineares. Eles usam o *Lo* e o *Bee* para indicar que pertencem a uma família. Como afirma André Köbben (1979), a origem dos clãs matrilineares no Suriname é única. Eles foram criados aproximadamente na primeira metade do século XVIII por fugitivos de uma ou várias plantações. Os nomes dos clãs são derivados do nome da plantação ou do dono da plantação. Por exemplo, os *Otoo lo* eram escravos do senhor *Oto*; já o *Pinasi lo* veio do nome de um dono da plantação L’Espinasse, o *Dyu lo* trabalhava para os donos das plantações de judeus portugueses e os *Misidyan lo* eram escravos do fazendeiro John.
- Os *Lo* são subdivididos em matrilinhagens chamadas *bee*, que é a palavra Ndyuka para barriga. Uma *bee* é composta por uma mulher e seus filhos e, também, seus netos, por meio de uma sucessão de filhas. Membros da *bee* (*bee sama*), cujos mais velhos geralmente podem identificar uma determinada mulher como ancestral do grupo, compartilham direitos à terra, uma divindade de linhagem e um santuário ancestral.
- Segundo André Köbben (1979), a *osu* ‘casa’/ ‘família’ é formada pela mãe e seus filhos, pertencentes à mesma linha materna, junto com seu marido, que pertence a uma linha materna diferente.

¹ Um *bakaa* é um estrangeiro ou uma pessoa do um outro povo.

² Dados coletados durante uma entrevista com um idoso de *diitabiki*, em fevereiro de 2017.

A organização política e religiosa dos Ndyuka

Embora as sociedades quilombolas do Suriname sejam matrilineares, os homens ocupam as posições mais importantes nos níveis administrativo e político. A hierarquia política dos seus membros se caracteriza como segue:

- *Gaanman* (chefe Paramount, *Kondee masaa*);
- O *Ede Kabiten* (Capitão Principal);
- O *Kabiten* (Capitão ou Chefe da aldeia);
- O *Basia* (Assistente).

Esses membros são nomeados em conselhos tribais chamados *kuutu*. A designação dessas funções ocorre de acordo com a tradição Ndyuka. Após a nomeação, cada membro, por recomendação, tem sua nomeação confirmada pelo governo do Suriname, a fim de receber o reconhecimento oficial e o pagamento de um salário. (Elzen; Wetering, 2004). A sucessão destes líderes tradicionais é herdada por meio da linha matrilinear e sua nomeação é para toda a sua vida.

Os Ndyuka têm rituais para os momentos mais importantes de suas vidas. São rituais relativos aos estágios da vida – nascimento, puberdade, idade adulta – ao casamento e à morte. Esses rituais são muito extensos e abrangentes e, neles, a família desempenha um papel importante.

Ainda no campo da religiosidade, a influência dos sacerdotes durante os rituais é muito importante e há uma hierarquia das entidades religiosas dos Ndyuka, estruturada conforme descrita a seguir:

- *Masaa Gadu* ou *Gaan Gadu* é o único e Altíssimo Deus da religião Ndyuka. Na língua *Kumanti*, ele é conhecido como “*Kedi Ama Kedi Ampon*”. Ele é a fonte de todas as criaturas vivas. Cada Ndyuka pode pedir ajuda a este “Ser Supremo” sem a intervenção de outros.
- *Wenti/Panteões*: Existem quatro panteões que funcionam de acordo com os Ndyuka, em nome de *Gaan Gadu*. A tarefa desses panteões é supervisionar e proteger a comunidade Ndyuka; para fazer conexões com esses espíritos (também chamados de Deuses mediadores), quando se precisa da ajuda de um médium – padres especializados em um desses espíritos em particular.
- *Obia ou tyai a ede* ‘carregue o oráculo’: o oráculo é um pacote sagrado feito de objetos luminosos colocados e carregados na cabeça de dois homens. De acordo com o Ndyuka, este oráculo foi usado pelos Ndyuka durante o tempo de fuga das plantações, para ajudá-los a obter sua liberdade (ênfase nossa).

Assim como outros Marrons, os Ndyuka têm sua autoridade tradicional possuidora de suas próprias leis e justiça em seu território, entretanto, os direitos coletivos à terra não são reconhecidos, pois o Suriname não possui uma política coerente para com o direito ao território pelos povos indígenas e marrons, nem políticas de desenvolvimento ou gestão sustentável dos recursos naturais por comunidades tradicionais.

A tradição oral dos Ndyuka

Os Ndyuka são pessoas que herdaram as tradições orais de seus ancestrais africanos. Na transmissão do conhecimento tradicional, que se dá pela oralidade, o treinamento da memória é fundamental, e os idosos desempenham um papel importante na sociedade, na qualidade de principais transmissores do conhecimento tradicional para as novas gerações. Acontece que alguns aspectos da tradição cultural Ndyuka são conhecimentos secretos, de modo que só são transmitidos em *osu toli* (histórias caseiras) aos membros pertencentes ao mesmo grupo matrilinear. Excepcionalmente, um Ndyuka pertencente a outro grupo matrilinear pode receber esse conhecimento, um privilégio nunca concedido a um estrangeiro.

O sistema de escrita dos Ndyuka: O Afaka

Segundo George Huttar (1992), a escrita da língua Ndyuka foi organizada de acordo com um sistema silábário, e recebeu o nome Afaka, do nome de seu próprio inventor, Afaka Atumisi. O sistema é constituído de 56 sílabas signo, revelados a ele por meio de sonhos, em 1908. O uso do sistema da escrita Afaka havia sido proibido pelo chefe supremo dos Ndyuka, Gaanman³Amakti, em resposta à missão liderada por Franciscus Morssink, da Igreja Católica Romana, cujo objetivo era usar esse sistema como instrumento na pregação do evangelho para cristianização dos Ndyuka. O Gaanman queria manter sua cultura. Hoje em dia, a escrita é usada apenas por artistas em suas pinturas ou outros trabalhos artísticos.

A origem da língua Ndyuka

Ndyuka é uma das sete línguas crioulas originadas do Proto-Crioulo do Suriname. As línguas dele derivadas são o Saramaccan, o Sranan ou Sranan tongo, o Aluku, o Kwinti, o Paamaka e o Matawai. A origem do Proto-Crioulo ainda é uma incógnita, embora vários linguistas tenham levantado diferentes hipóteses sobre como ela poderia ter-se desenvolvido. Para a maioria dos linguistas, o crioulo inicial teria sido formado por volta do final do século XVII e início do século XVIII. Essa é a visão de Bettina Migge e Laurence Goury (2008), que consideraram as informações históricas disponíveis e sugeriram que o crioulo se formou por volta do final do século XVII, durante a transição da aldeia para o cultivo agrícola.

Para George Huttar (1994), um dos primeiros estudiosos da língua Ndyuka, o primeiro estágio do Proto-Crioulo do Suriname teria surgido na primeira metade do século XVIII, quando muitos escravos fugiram das plantações. Norval Smith (2002, p. 131) apresenta um quadro temporal dos eventos linguísticos importantes na história do Suriname, que reproduzimos a seguir:

³ Gaanman é título designativo do chefe supremo dos quilombolas do Suriname e da Guiana Francesa: Ndyuka, Saramaccan, Matawai, Aluku, Paramaka e Kwinti.

Data	Evento
1651	Estabelecimento dos ingleses no Suriname
C. 1660	Marronagem do grupo de Jerme na região do Para no Suriname
C. 1665	Crioulo Sranan do Caribe em plantações, pidgin com base lexical inglesa (uma hipótese defendida em Norval Smith (1999a))
1665	Chegada de colonos judeus (de Cayenne com escravos que falam a língua crioula portuguesa (hipótese defendida em Norval Smith, 1999b))
1667	O Tratado de Breda relativo ao Suriname foi entregue aos holandeses
1668	O início efetivo da administração holandesa
1668-75	Mais de 90% dos ingleses saem com 1650 escravos
C. 1680	Sranan relexificou parcialmente para o português, resultando no Dju-tongo ('língua judaica') nas plantações do Médio Rio Suriname (uma hipótese defendida em Norval Smith 1999b)
1690	Fuga em massa de escravos que fundaram o clã Matjáu da tribo Saramaccan (falando Dju-tongo); este clã é o mais antigo dos clãs Saramaccan
1712	Fuga em massa de escravos que fundaram o povo Ndyuka (falando Sranan em Plantações)

Fonte: George Huttar (1994)

De acordo com Norval Smith (2002), a origem do Proto-Crioulo do Suriname teria ocorrido após 1651. Smith levantou a hipótese de que a base para o Sranan tinha sido um *pidgin* da área do Caribe colonizada pelos ingleses. Para Smith, Sranan teria aparecido no Suriname, baseado nesse *pidgin*. Ele lembra que há dois pontos competitivos para a região a partir da qual o *pidgin* de base inglesa teria se expandido: St. Kitts, proposto por Baker e Barbados (Smith, 1999a). Smith lutou contra a ideia de que o Saramaccan havia se tornado um crioulo antes do Sranan, por considerar o Saramaccan a mesma língua Dju-tongo, ou seja, a mesma língua falada nas plantações judaicas do Suriname, já que os judeus só chegaram lá em 1665. Ele também argumentou (Smith, 2002) que se Dju-tongo foi criado em 1680 com base no Sranan pré-existente, o período de crioulização teria sido entre 1651 e 1680, portanto, durante período de 30 anos.

No que diz respeito à presença de elementos portugueses nas línguas Marron, Morris Goodman (1987) e Norval Smith (1987) defenderam a ideia de que a formação do Saramaccan teria ocorrido com a presença de judeus portugueses no contexto da crioulização da língua. Para Smith (1999a), os judeus de Caiena e seus escravos teriam vindo de Pernambuco, outra colônia holandesa da época. Norval Smith (2002) observou que sua tese foi

questionada por Jaques Arends (1999), John Ladham (1999) e William Jennings (1999), que argumentaram contrariamente sua hipótese, alegando razões históricas. No entanto, para Norval Smith (2002), que acreditava que “uma peça sólida de evidência linguística deve sempre ter precedência sobre uma construção histórica”, sua tese certamente sustentava, mesmo sem evidência histórica, uma crença de que os elementos portugueses no Ndyuka decorrem da presença judaica portuguesa no Suriname.

Norval Smith (2002) propôs uma tabela que descreve os efeitos da “marronagem” no Suriname, reproduzida de forma adaptada, no quadro seguinte:

Período de marronagem	Efeitos linguísticos da marronagem
1650-1667	Línguas ameríndias
1690-1710	Um misto de Inglês – crioulo português
1710-1800	Crioulo baseado no Inglês
1800-1863	Crioulo baseado no Inglês

Fonte: Norval Smith (2002)

As fontes linguísticas no desenvolvimento da língua Ndyuka

Nesta seção, apresentamos exemplos de palavras provenientes de línguas africanas que contribuíram para a formação do léxico Ndyuka. A contribuição dessas línguas na formação do Ndyuka é de natureza lexical, fonológica, prosódica e morfossintática. Considerações sobre esses tipos de influências são feitas no capítulo que trata de um esboço da língua Ndyuka.

Algumas palavras africanas que constituem o léxico Ndyuka, por George Huttar (1985):

	Ndyuka	Kwa	Bantu
Mamíferos	Nyuundu	-	ñ-yuundú 'lontra/otter'
	Nzaú	-	Nzawu 'elefante/elephant'
	Pingi	-	Mpingi 'rato/mouse'
	Pükusu	-	Iu-mpukusu 'morcego/bat'

	Ndyuka	Kwa	Bantu
Pássaros	Mbakí	-	Nuni a mbáki 'ave de rapina'
	Kitikoóma	Gã á-klomá	Nkiti – nkiti 'pequeno falcão/ small gam'
Répteis	Ángama 'camaleão/lizard'	Adangme gama 'chameleon'	-
	Ndyuka	Kwa	Bantu
	Anyooká	-	Nyóka 'cobra/serpent'
Invertebrados	Mboma 'sucurí/boa constrictor'	-	Mboma 'cobra (família Pythonidae)/python'
	Anainsi 'aranha/spider'	Akan anansi	-
	Muntyáma 'arco iris/rainbow'	-	Mu-kyáma
Partes do corpo	Puulú 'bolha/bubble'	-	K pulúlu
	Ágba, ágwa 'mandíbula/jaw'	Igbo àgbà	-
	Agana 'coxa/thigh'	-	Other: bisa gan 'perna/leg'
	Bánsa 'lado/side' 'costela/rib'	-	mbaansya
	Búba 'pele/skin'	Yor. Bubá	Búuba 'coelho/habit'
	Fukufúku 'pulmões/lungs'	Yor. Fùkúfúkù	-

Fonte: George Huttar (1985)

Embora o Inglês seja a principal língua lexificadora dos crioulos do Suriname, as outras línguas também contaram fundamentalmente para o desenvolvimento dessas línguas, como

foram os casos do Holandês, do Português e de línguas africanas⁴. Foram também fontes de empréstimo as línguas Tupi-Guarani, Aruák e Karib, conforme mostramos em seguida:

Ndyuka	Inglês	Glossário
osu	house	'casa'
doo	door	'porta'
bika	because	'porque'
peeti	plate	'prato'
tapu	top	'alto'
sitali	star	'estrela'
mun	moon	'lua'
san	sun	'sol'
liba	river	'rio'
booko	break	'quebrar'
baala	brother	'irmão'
wataa	water	'água'
faya	fire	'fogo'
dyali	yard	'jardim'

⁴ Peter Bakker (2009) encontrou 473 verbos em Saramaccan, no total. Segundo ele, "é sem dúvida verdade que minha lista não contém o léxico completo dos verbos do Saramaccan, mas a lista certamente contém a maior parte dos verbos existentes. A maioria dos verbos é do Português (174; 37%) ou do Inglês (159; 33%). Estranhamente, os verbos em Português superam os verbos em Inglês, embora o vocabulário básico do Saramaccan possa conter mais itens em Inglês do que em Português. Norval Smith e Hugo Cardoso (2004, p. 120) chegaram independentemente à mesma conclusão: contaram 275 verbos de origem inglesa e portuguesa, em que 121 (44%) eram de origem inglesa e 154 (56%) do Português. Se eu restringir minha contagem aos verbos derivados do Português e do Inglês, minhas porcentagens são comparáveis (52% Português, 48% Inglês). O terceiro maior conjunto consiste nos verbos de etimologia desconhecida (55). Muitos deles são provavelmente africanos, mas também pode haver alguns verbos portugueses ou ingleses não reconhecidos e verbos de outras fontes. O quarto maior conjunto contém os verbos holandeses (35) e o quinto os do Gbe (27). As fontes menores são Kik.ongo (5 verbos), Ameríndio (1 verbo de Kalina), Ingrediente X (1) e Twi (1). Em vários casos, foi impossível decidir sobre uma fonte etimológica devido à existência de palavras de origem semelhantes. Estes pares etimológicos são numerados: Holandês-Inglês (n), Holandês-Português (1), Inglês-Português (l), Português-Gbe (1), 1'wi-Gbe (l). Dois por cento das etimologias são ambíguas, mas nenhuma dessas ambiguidades afetaria a hierarquia subsequente, que é baseada no número de etimologias identificáveis de todos os verbos identificados."

Ndyuka	Inglês	Glossário
udu	wood	'madeira'

Fonte: Ficenca Raquel Eliza (2017)

Algumas palavras Ndyuka derivadas do Holandês:

Ndyuka	Holandês	Glossário
kasi	kaas/ kast	'armário'
bon	boom	'árvore'
tafaa	tafel	'mesa'
kelisi	kers	'cereja'
nanasi	ananas	'abacaxi'
apeesina	sinaasappel	'laranja'
nangaa	nagel	'unha'
fanafu	vanaf	'afastando-se de'
gaw	gauw	'rápido'
kuguu	kogel	'bala'
piisii	plezier	'prazer'
yapon	japon	'vestir'
puubei	proberen	'tentar'

Fonte: Ficenca Raquel Eliza (2017)

Palavras Ndyuka derivadas do Português:

Ndyuka	Português
kodo	'cada'
kaba	'acabar'
adyosi	'adios'

Ndyuka	Português
guyaba	'goiaba'
saaka	'salgar'
kama	'cama'
sukuma	'espuma'
kaabita	'cabrita'
geme	'gemer'
siponsu	'esponja'
gotoo	'esgoto'
gagu	'gago'
pikin	'pequeno'
kai	'cair'
subi	'subir'
feba	'febre'
tyupa	'chupar'
pina	'penar'
tan	'estar/ estão'
pasa	'passar'
taa	'outra'
gaan	'grande'
te	'até'
kaka	'caca'
afó	'avó'
tiyu	'tio'
tiya	'tia'

Ndyuka	Português
pai	'pai da esposa ou do esposo'
mai	'mãe da esposa ou esposo'
baba	'babar'
baiba	'barba'
guli	'engolir'
bakiyaw	'bacalhau'
sabi	'saber'
fula	'furar'
gafa	'gabar'
bun	'bom'

Fonte: Ficenca Raquel Eliza (2017)

Algumas palavras Ndyuka de origem indígena:

Ndyuka	Tupí-Guaraní	Glossário
maakusa	marakujá	'maracujá'
anamu	inamú	'nambu'
tamanuwa	tamanduá	'tamanduá'
kasun	acaju	'caju'
Ndyuka	Aruák	
amaka	hamaca	'rede'
Ndyuka	Karíb	
kaiman	kaman	'crocodilo'
sipali	sipari	'arraia'
nyamaa	aimara	'espécie de peixe'

Fonte: Ficenca Raquel Eliza (2017)

Um esboço da língua Ndyuka

Apresentamos, nesta seção, um esboço da fonologia, morfologia e morfossintaxe da língua Ndyuka.

Fonologia

Ndyuka tem vogais orais e nasais, classificam-se com respeito ao avanço/recuo e levantamento/abaixamento da língua em vogais anteriores, centrais e posteriores, + altas e – altas:

Vogais:

	Anterior	Central	Posterior
+ Alta	/i/ [i]		/u/ [u]
- Alta	/e/ [ɛ] [e]	/a/ [a]	/o/ [ɔ] [o]

Fonte: Ficenca Raquel Eliza (2017)

São 14 os fonemas consonantais do Ndyuka, cujas realizações fonéticas se distribuem por seis pontos de articulação e sete modos de articulação:

Ponto de articulação		Labial	Labio-dental	Dental	Palatal	Velar	Glotal
Modo de articulação							
Oclusiva	surdas sonoras	/p/ [p] /b/ [b]		/t/ [t] /d/ [d]		/k/ [k] /g/ [g]	
Africada							
Fricativa	surdas		/f/ [f]	/s/ [ʃ] [s]			/h/ [h]
Nasal	sonoras	/m/ [m̩] [m]		/n/ [ŋ] [ní] [ŋ] [n]			
Lateral	sonora			/l/ [l]			
Aproximante	sonoras	/w/ [w]			/j/ [j]		

Fonte: Ficenca Raquel Eliza (2017)

Alguns processos fonológicos

Consonantes nasais tornam-se silábicas em início de palavras, precedendo oclusivas:

/ndyuka/ [nídʒu'ka] 'Ndyuka'

/mboma/ [mbo'ma] 'sucuri'

Consoantes nasais tornam-se homorgânicas precedendo oclusivas em meio de palavras:

/nangaa/ [naŋ'gãã] 'unha'

/bansa/ [ban'sa] 'lado'

Vogais se nasalizam precedendo consonantes nasais:

/aini/ [aĩ'ni] 'em'

/kambaa/ [kãm'baa] 'room'

/pen/ [pẽŋ] 'pain'

A estrutura silábica do Ndyuka é (C1)(C2)(V)(C3) em que C3 é uma nasal velar (n -> ñ / _# consonante, ou w:

/mun/ [muŋ] 'lua'

/pen/ [pẽŋ] 'pain'

/silow/ [si'lōw] 'lento'

Ndyuka apresenta sequências de duas vogais idênticas:

mangii 'fino'

seefi 'se mesmo'

gaandi 'idoso'

koo 'frio'

tuu 'verdadeiro'

Acento

O acento Ndyuka cai na última sílaba de uma palavra:

/finga/ [fiŋ'ga] 'dedo'

/bansa/ [ban'sa] 'lado'

/ndyuka/ [nídʒu'ka] 'Ndyuka'

Morfologia e morfossintaxe

O perfil morfológico geral do Ndyuka é típico das línguas crioulas. É uma língua isolante, com poucos casos de derivação. Predicados podem ser encabeçados por verbos, bem como por substantivos e adjetivos. Ndyuka possui preposições, adjetivos precedem

o substantivo principal, assim como artigos, pronomes possessivos e quantificadores. Os advérbios seguem o predicado, seja o verbo intransitivo ou transitivo. Expressões interrogativas são constituintes iniciais de orações. Ndyuka tem um sistema de alinhamento nominativo e a ordem básica das palavras é S V O DAT ou S V DAT O.

As classes de palavras abertas do Ndyuka incluem substantivos e verbos (exceto auxiliares e cónulas). As classes fechadas incluem adjetivos, advérbios, pronomes pessoais, artigos/demonstrativos, preposições, conjunções, exclamações, ideofones e partículas discursivas.

Os substantivos têm referentes que podem ser coisas, sentimentos, sensações, dias da semana e meses. Os substantivos são modificados por artigos/demonstrativos, pronomes, adjetivos e quantificadores. Todos eles precedem o substantivo principal.

Ndyuka tem duas partículas que cumprem o papel de artigos: um a “definido” e um wan “indefinido”. Exemplos:

Definido		Indefinido	
a	osu	wan	osu
a	casa	uma	casa
a	faya	wan	faya
o	fogo	um	fogo
a	lobi	wan	lobi
o	amor	um	amor
a	pen	wan	pen
a	dor	uma	dor
a	koo	wan	koo
o	frio	um	frio

Fonte: Ficenca Raquel Eliza (2017)

Os pronomes possessivos Ndyuka são os seguintes:

mi	'meu/minha'
yu	'de você'
en	'dele, dela"
wi	'nossa'
yu	'de vocês'
den	'deles/delas'

Fonte: Ficenca Raquel Eliza (2017)

Exemplos:

Mi osu ‘Minha casa’

En pen ‘Dor de você’

Den uman pikin ‘Filhas de vocês’

Wi mati ‘Nossos amigos’

Mi e go a mi kambaa ‘Eu vou para meu quarto’

As construções possessivas Ndyuka podem consistir em uma construção com a preposição *fu*:

A wagi fu en booko ‘O carro dela quebrou’

Os demonstrativos são expressos pela partícula *a* – que também funciona como um artigo definido –, pelos pronomes possessivos da terceira pessoa ‘dele / dela’, e por *disi* ‘este’ e *dati* ‘aquele’. Por exemplo:

A disi moi moo a dati ‘Este é mais bonito que aquele’

Exemplo de pronomes com verbos intransitivos:

Mi e siibi

eu prog dormir

‘Eu estou dormindo’

Exemplos de pronomes com verbos transitivos:

Mi e aliki a poku

eu prog ouço a música

‘Estou ouvindo música’

Exemplo de pronome com verbo ditransitivo:

Mi e sende wan buku gi yu
eu prog mandar um livro para você
'Estou enviando um livro para você'

O poder da língua Ndyuka em Diitabiki

Esta pesquisa da língua Ndyuka foi pioneira e única até o presente. Foi realizada na aldeia Diitabiki, um lugar ideal para observar o uso da língua e as atitudes linguísticas do povo Ndyuka. Crianças das aldeias vizinhas estudam na escola da aldeia Diitabiki. Quase não há contato com as áreas urbanas. Diitabiki é uma comunidade do resort Tapanahony (distrito Sipaliwini), localizada ao longo do rio Tapanahony, no sudeste do Suriname. Ela tem sido uma aldeia muito importante porque é a residência do *Gaanman* – chefe Paramount do povo Ndyuka. Anteriormente, esta aldeia era chamada de Lukubun (cuidado) (Pakosie, 2003).

A comunidade tem um aeroporto, uma escola primária e um moderno centro médico. A escola é pública e está localizada ao lado da clínica em *Dataa Kondee* 'Aldeia médica'. Recebeu seu nome em homenagem a um *Gaanman* anterior, Akontoe Velantie. Também existe uma estação de transmissão de rádio chamada "Rádio Paakati". *Paakati* significa transmissão ou anúncio.

Pelo que foi observado durante a pesquisa, a língua Ndyuka é fundamental para a identidade do povo Ndyuka. É usada como um meio de comunicação diário, e as pessoas dificilmente se comunicam umas com as outras em outro idioma. O Ndyuka em Diitabiki é usado nos seguintes contextos sociais:

- *Kuutu* 'reuniões': reuniões internas na aldeia, bem como reuniões com estranhos. Por exemplo, durante o *kuutu*, há sempre um *pikiman* (alguém que age como um intermediário), que confirma repetidamente o que ambas as partes disseram. Embora o *Gaanman* entenda e fale Holandês e Sranan tongo, é o *pikiman* que fala para os convidados.
- Comunicações em grupo: os membros da aldeia se comunicam em Ndyuka em todos os contextos sociais: em casa, quando estão pescando, caçando, fazendo artesanato, praticando agricultura, fazendo tarefas no rio, durante viagens com o barco ou durante o almoço ou jantar etc.
- Festas tradicionais na aldeia: dançar, cantar, tocar bateria no *booko*, durante a inauguração de um *Gaanman*, durante rituais ou festividades como o *puu a doo*.
- Cerimônias religiosas tradicionais: rituais no *faakatiki*, rituais quando alguém morre, ou durante cerimônias de cura.
- Nas lojas: compra e venda de mercadorias nas lojas.
- Educação: Embora 45,8% da instrução seja ministrada em Holandês, os professores usam regularmente a língua Ndyuka como meio de instrução durante as aulas, e as crianças usam o Ndyuka para se comunicar durante a hora do lanche, e enquanto brincam no pátio da escola.

Em resumo, a maioria dos habitantes da aldeia não fala Holandês. Quem fala Holandês usa esta língua para falar com os professores dos filhos, ocasionalmente com familiares (filhos com os pais ou tia) ou com alguém que conheçam que fale Holandês.

Opiniões de professores sobre multilinguismo e educação

A maioria dos professores, quando questionada sobre o multilinguismo, expressou sua opinião de que o Holandês deve ser a língua de ensino. No entanto, concordam que deve haver mais atenção ao multilinguismo na educação. Existem alguns professores que são neutros ou não têm opinião exata sobre a combinação do uso da língua materna e do Holandês na educação. Resumidamente, a maioria dos professores também acha que cabe aos pais criarem os filhos na língua que quiserem, mas, segundo eles, os alunos terão melhor desempenho na escola se falarem Holandês durante as aulas.

Foi observado que os professores mudam constantemente do Holandês para o Ndyuka, a língua materna das crianças. Não é norma usar outras línguas durante as aulas no sistema educacional do Suriname, mas é uma solução para os professores se fazerem compreensíveis para as crianças.

Os professores reconhecem que o ambiente onde as crianças vivem influencia a língua que as crianças usam durante as aulas e compreendem o porquê de existir uma barreira linguística entre as crianças. Portanto, eles sabem qual abordagem é necessária para atender às necessidades linguísticas dessas crianças. Todos os professores dizem: “Eu permito que meus alunos usem sua língua materna durante as aulas”, mas observaram que, quando corrigem as crianças, elas ficam constrangidos e se retraem.

A língua que as crianças usam dentro e fora da sala de aula é o Ndyuka. No pátio da escola não ouvimos uma palavra em Holandês. O que temos também observado é que os professores não corrigem as crianças nos intervalos, como fazem nas salas de aula. Isso está de acordo com a observação feita por um dos professores Ndyuka:

Eles podem falar sua língua materna o quanto quiserem fora das salas de aula. Depois que o intervalo termina, eles sabem que não podem mais fazer isso. Então eles têm que falar Holandês. Somente se eles não entendem algo, estão autorizados a falar sua língua materna.

Durante as entrevistas, todos os professores reconheceram que a troca de código frequentemente acontece em sua sala de aula. Essa situação sociolinguística se tornou um hábito. Os professores permitem que os alunos respondam em Ndyuka se não conseguirem se expressar em Holandês. Uma das professoras da sexta série disse: “Às vezes eles sabem as respostas, mas, porque sabem que não são bons em Holandês, têm medo de cometer erros e optam por não participar”. Ela também disse que tenta encorajá-los tanto quanto possível, permitindo que eles se expressem usando a língua Ndyuka com mais frequência. Ela observa que as crianças estão dispostas a participar mais durante as aulas.

Cem por cento dos professores entrevistados respondeu: “Se eu não usar outra língua como auxiliar, não terei a participação das crianças; elas nem sempre entendem o que digo se só uso Holandês, e os resultados não serão bons”. As línguas auxiliares usadas nas salas de aula são Ndyuka e Sranan tongo.

Quanto à pergunta “O que deve ser feito para preservar a língua?”, a maioria dos homens e mulheres pensam que as pessoas devem ensinar seus filhos por meio da língua Ndyuka, se quiserem manter viva a sua língua nativa. Outras ideias são a necessidade de registrar a língua, escrevê-la em forma de livros, de forma que possam ser implementados como uma fonte de aprendizagem ou de apoio no futuro. Por último, mas não menos importante, um dos entrevistados que tive a honra de entrevistar, o *Gaanman* dos Ndyuka, *Gaanman Da Bono Velantie*, observou:

A língua Ndyuka nunca morrerá enquanto o povo Ndyuka falar a língua e ensinar seus filhos. O que pode acontecer é que o estado original da língua pode se perder. O estado puro da língua já está parcialmente perdido. Vemos que ela se misturou com o Sranan. Para preservar a língua Ndyuka, primeiro faça uma pesquisa sobre a língua e escreva-a. Escreva o máximo possível. Essa é a melhor forma de manter nossa língua materna sempre viva.

Considerações finais

Neste capítulo retomamos os principais temas abordados na dissertação de mestrado de Ficenca Raquel Eliza, revendo alguns pontos, com o objetivo de pôr em evidência o estado da arte da vitalidade da língua e cultura dos Ndyuka, que reflete o modo próprio como as comunidades Ndyuka garantem a sua sustentabilidade.

São destacados no artigo aspectos da organização social, política e religiosa do povo, esteio de sua fortaleza identitária. É essa organização que mantém viva as tradições milenares africanas do povo Ndyuka.

Destacamos também a sua língua, também conhecida como Ndyuka, cuja constituição é reveladora do processo histórico vivido pelo povo, desde sua chegada involuntária na América do Sul. A língua Ndyuka, fruto da diversificação de sua língua mãe, nascida de uma situação de contato entre diferentes povos africanos e ingleses, teve em sua formação a contribuição do Holandês, do Português e de línguas nativas do Suriname. A língua Ndyuka continua fortemente usada como língua de comunicação nas comunidades Ndyuka.

Os aspectos linguísticos destacados ampliam o que já se conhecia da língua Ndyuka, principalmente quanto ao conhecimento de elementos lexicais oriundos do Português, do Holandês e de línguas indígenas específicas. Ao trazermos para este capítulo aspectos do estudo linguístico da língua Ndyuka desenvolvido pela primeira autora, buscamos ressaltar a importância do protagonismo pioneiro de uma Ndyuka no estudo linguístico de sua língua nativa, além de socializar parte de seus resultados em português, uma vez que a literatura linguística sobre o Ndyuka está em Inglês, Holandês ou Francês.

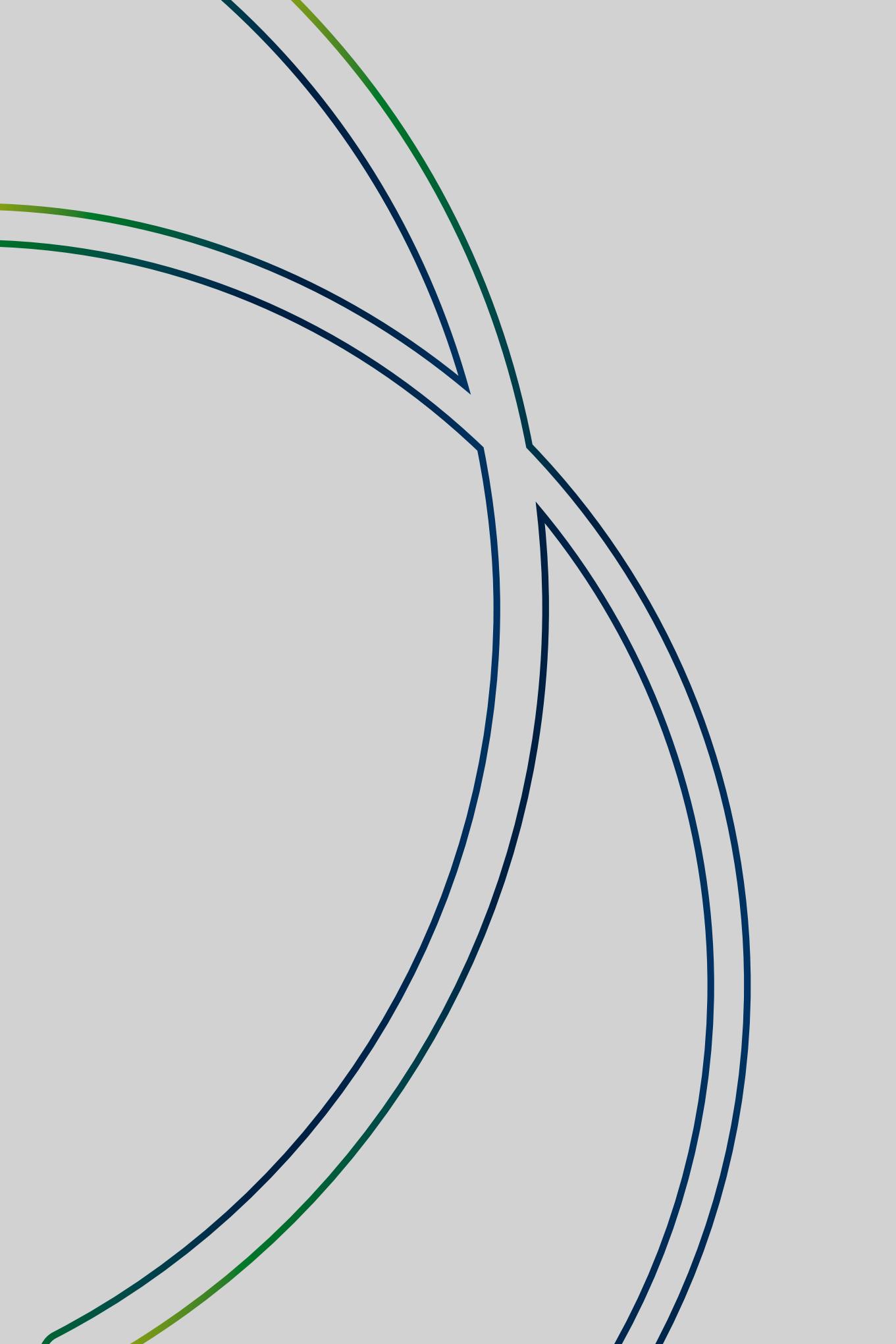
Finalmente, destacamos algumas atitudes linguísticas dos professores e pais de alunos das escolas Ndyuka entrevistados, que expressam uma certa preferência pelo Holandês como língua de instrução, muito provavelmente pelos benefícios que têm os Marrons que dominam bem a língua oficial. Mas a pesquisa revelou atitudes condizentes com a liberdade de expressão em qualquer das línguas, a oficial, o Ndyuka ou o Sranan tongo. Entretanto, os professores entrevistados concordaram que o ensino em Holandês requer o uso de línguas auxiliares – o Ndyuka e o Sranan tongo –, o que é forte evidência da vitalidade do Ndyuka e de outras línguas Marrons do Suriname.

Com esse artigo, pomos em relevo uma questão fundamental para a sustentabilidade em sociedades de povos tradicionais do Suriname, que é a sua organização social, política e religiosa associada e fortalecedora de sua língua e cultura.

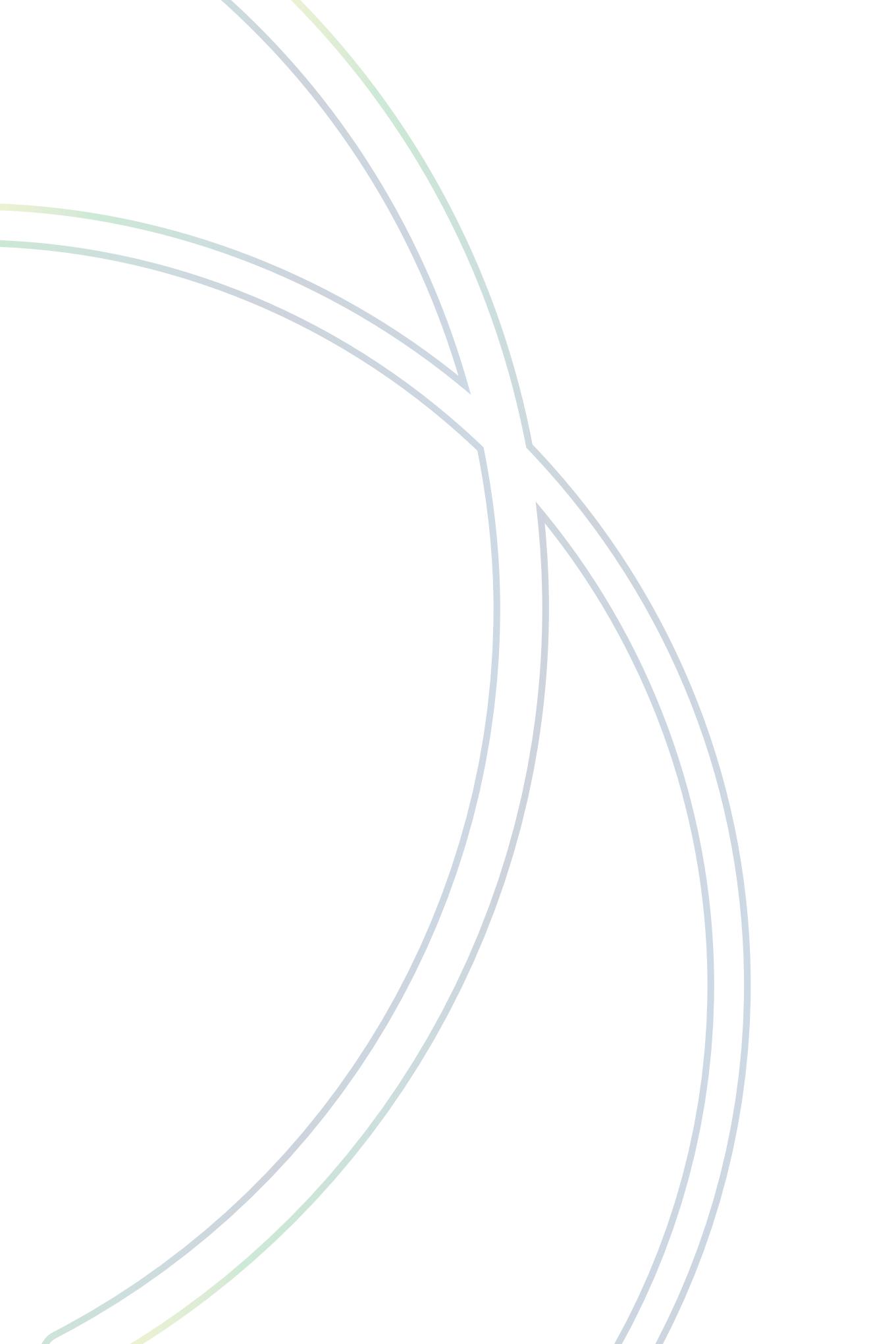
Referências

- ARENDS, Jacques. The origin of the Portuguese element in the Suriname Creoles. In: HUBER, M.; PARKYALL, M. (eds.) *Spreading the word: the issue of diffusion among the Atlantic Creoles*. London: University of Westminster Press, 1999, p. 195-208.
- BAKKER, Peter. The Saramaccan lexicon: verbs. In: SELBACH, Rachel; CARDOSO, Hugo C.; BERG, Margot van den. *Gradual creolization: studies celebration Jacquess Arends*. Johns Benjamins, 2009, p. 155-172.
- EERSEL, Hein. *Taal en Mensen in de Surinaamse Samenleving*. Stichting, 2002.
- ELIZA, Ficenza Raquel. *Language, culture and sustainability: the case of the Ndyuka in Diitabiki, Suriname*. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais) Brasília: Universidade de Brasília, 2017.
- GOODMAN, Morris. The Portuguese element in the American creoles. In: GLENN, Gilbert (ed.). *Pidgin and creole languages: Essays in memory of John E. Reinecke*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1987, p. 361-405.
- HUTTAR, George L. Fuentes del vocabulario africano Ndjuka. *Nieuwe West-Indische Gids/New West Indian Guide*. 59(1/2), p. 45-71, 1985.
- HUTTAR, George L. Afaka y su silabario criollo: El contexto social de un sistema de escritura. In: *Idioma en contexto: Ensayos de Robert E. Longacre*, 1992, p.593-604.
- HUTTAR, George L. *Préstamo léxico, criollización y vocabulario básico*. 1994.
- HUTTAR, George L. *Language in context: Essays for Robert E. Longacre*, Robert E. Longacre and Shin Ja Joo Hwang. Texas, The United States of America, 2005.
- JENNINGS, William. The role of Cayenne in the Pernambuco-Surinam hypothesis. In: HUBER, Magnus; PARKVALL, Mikael (eds.). *Spreading the word: papers on the issue of diffusion of Atlantic Creoles*. pp. 141–150, 1999.

- KÖBBEN, André J. F. *In vrijheid en gebondenheid samenleving en cultuur van de djoeka aan de cottica*. Instituut voor Culturele Antropologie, Utrecht, 1979.
- LADHAMS, John. The Pernambuco connection? An examination of the nature and origin of the Portuguese element in the Surinam Creoles. In: HUBER, M.; PARKVALL, M. (eds.), 1999, p. 209–240.
- MIGGE, Bettina.; GOURY, Laurence. Between contact and internal development: towards a multi-layered explanation for the development of the TMA system in the Creoles of Suriname. In: MICHAELIS, S. (ed.). *Roots of creole structures: weighing the contribution of substrates and superstrates*. Amsterdam: J. Benjamins, 2008, p. 301-331.
- PAKOSIE, Andre R. M. *Writing in Ndyukatongo: a creole language in South America*. Conference Ecrire Les Langues de Guyane, held in Cayenne, French Guiana, 2003.
- PAKOSIE, André R. M.; SIBOGA. *Cultuurbeleving van Marrons in Nederland*. Jaargang 8(1), 1998.
- SMITH, Norval S. H. *The genesis of the creole languages of Surinam*. Thesis. University of Amsterdam, 1987.
- SMITH, Norval S. H. Pernambuco to Suriname 1654–1665. The Jewish slave controversy. In: HUBER, Magnus; PARKVALL, Mikael (eds.). *Spreading the word: the issue of diffusion among the Atlantic Creoles*. London: University of Westminster Press, 1999a, p. 251–298.
- SMITH, Norval S. H. The vowel system of 18th century St. Kitts Creole: evidence for the history of the English Creoles. In: BAKER, Philip; BRUYN, Adrienne (eds.). *St. Kitts and the Atlantic Creoles: the texts of Samuel Mathews in perspective*. London: University of Westminster Press, 1999b, p. 145–172.
- SMITH, Norval S. H. The linguistic effects of early marronnage. In: *Society for Caribbean Linguistics 13th Biennial Conference Presentations*. Mona: University of the West Indies, 2000, p. 288–301.
- SMITH, Norval S. H. The history of the Suriname Creoles II: origin and differentiation. In: CARLIN, Ethne; ARENDS, Jacques (eds.). *Atlas of the Languages of Suriname*. Leiden: KITLV Press, 2002, p. 131–151.
- SMITH, Norval; CARDOSO, Hugo C. A new look at the Portuguese element in Saramaccan. *Journal of Portuguese Linguistics*. 3(2), pp. 115-147, 2004.
- ST-HILAIRE, Aonghas. Global Incorporation and Cultural Survival: The Surinamese Maroons at the Margins of the World-System. *Journal of world-systems research*. vol 1, spring, 2000.
- THODEN VAN VELZEN, Hendrik Ulbo Eric; HOOGBERGEN, Wim. *Een Zwarte Vrijstaat in Suriname: De Okaanse Samenleving in de achttiende eeuw*. Leiden: KITLV Uitgeverij, 2011.
- THODEN VAN VELZEN, Hendrik Ulbo Eric; VAN WETERING, Ineke. *In the Shadow of the Oracle. Religion As Politics in a Suriname Maroon Society*. Long Grove, III: Waveland Press, 2004.



Sistemas agroalimentares tradicionais





Produtos indígenas do sistema agrícola tradicional do Rio Negro – Amazonas/ Brasil: experiências de valorização de um patrimônio cultural

Ilma Fernandes Neri
Janaína Deane de Abreu Sá Diniz
Laure Emperaire

Introdução

A população indígena é amplamente majoritária na região do Médio e Alto Rio Negro (Dias, 2008). A agricultura praticada, seja em sítios, comunidades ou na periferia das sedes dos municípios, mobiliza saberes e práticas agrícolas indígenas. Esse conjunto de saberes e práticas em torno da agrobiodiversidade, denominado Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro (SAT-RN), foi reconhecido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil em 2010. Nossa pesquisa se insere no contexto de ações de salvaguarda do SAT-RN, assim como de mudanças relacionadas à valorização e comercialização de produtos originários das roças indígenas.

A agricultura periurbana nos municípios do Rio Negro tem se ampliado (Eloy, 2008a), assim como a mobilidade floresta–cidade (Eloy, 2008b), em grande parte devido ao acesso aos serviços de base em saúde e educação. Em decorrência dessas mudanças, iniciativas voltadas para a valorização econômica de produtos têm sido implementadas na região, com diferentes desdobramentos em termos de organização dos atores e valorização dos produtos, de suas cadeias produtivas e circuitos de comercialização.

Enquanto no Alto Rio Negro, com destaque para a cidade de São Gabriel da Cachoeira, diversos projetos de valorização local dos produtos indígenas têm mobilizado produtores e sensibilizado consumidores locais e de outras regiões, em Santa Isabel do Rio Negro, no Médio Rio Negro, os produtos indígenas permanecem invisíveis para o comércio local desde os anos 2010, mostrando que a cidade projeta modelos alimentares que não valorizam os recursos locais (Eloy, 2008a; Katz, 2009). A produção das famílias, quando comercializada, é muitas vezes vendida por meio de encomendas e no mercado municipal ainda é pequena a participação dos produtos oriundos das roças indígenas.

Numa tentativa de melhor entender os processos em torno do plano de salvaguarda do SAT-RN, o presente trabalho aborda experiências de valorização de produtos das roças indígenas no Médio e Alto Rio Negro. Em um primeiro momento, a pesquisa se serviu de revisão de literatura sobre diferentes experiências de valorização de produtos da agrobiodiversidade indígena,¹ principalmente na região do Rio Negro. Em seguida, foram realizadas entrevistas com atores-chave que participam dessas iniciativas. No caso de Santa Isabel do Rio Negro, parte das informações aqui apresentadas também se deve ao envolvimento pessoal de Ilma Fernandes Neri em duas das experiências relatadas.

O texto está organizado em seis seções, incluindo esta introdução. Na segunda seção introduzimos os elementos que caracterizam o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro (SAT-RN). Na terceira, insistimos sobre o papel das agricultoras indígenas no manejo e na conservação da agrobiodiversidade e na constituição da paisagem das roças. A quarta seção descreve duas iniciativas conduzidas na região do Alto Rio Negro, uma delas sobre a comercialização direta de produtos indígenas em São Gabriel da Cachoeira e outra relacionada à valorização econômica e manutenção da diversidade das pimentas pelas mulheres da etnia Baniwa. Na quinta seção apresentamos quatro experiências de comercialização e valorização da produção das roças indígenas do entorno da cidade de Santa Isabel do Rio Negro, no Médio Rio Negro. Nas considerações finais, buscamos entender os gargalos dessas experiências para apontar oportunidades nos dois casos.

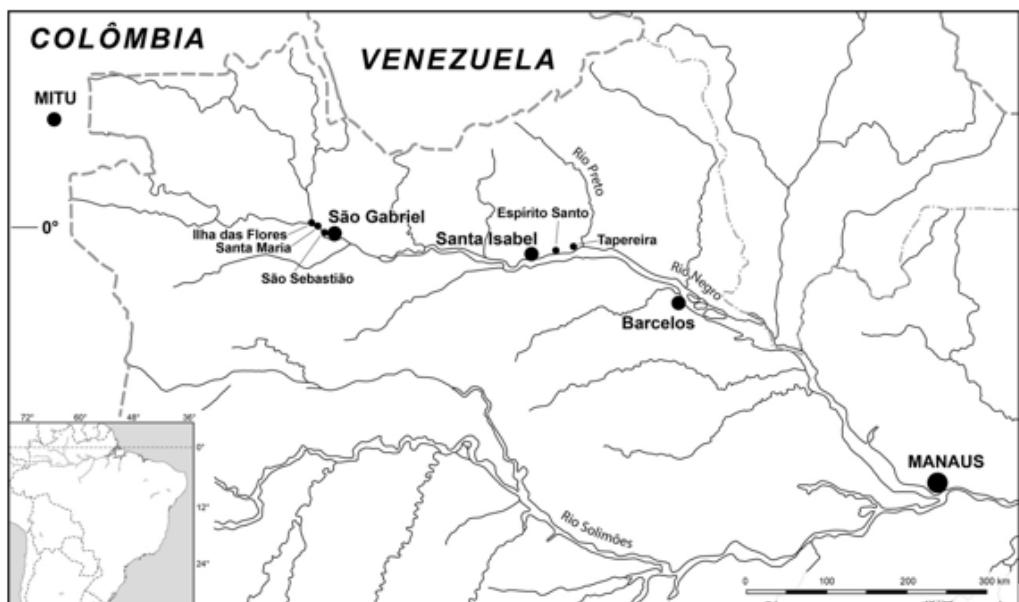
O Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro (SAT-RN)

Entende-se por Sistema Agrícola Tradicional um “conjunto de campo de expressões de saberes diferenciados que tratam do manejo do espaço, do manejo das plantas cultivadas, da cultura material associada e das formas de alimentar-se decorrentes” (Emperaire *et al.*, 2010, p. 9). A palavra “sistema” evidencia a interdependência desses domínios de formas de fazer.

¹ Na pesquisa de mestrado que deu origem a este trabalho, foram estudadas experiências em outras regiões, como a comida dos indígenas mixtecos em Oaxaca, México (Katz, 2009), os projetos de valorização do mel (Villas-Bôas; Junqueira; Martins, 2017) e do óleo de pequi (Villas-Bôas; Campos Filho, 2017) na Terra Indígena do Xingu, e ainda experiências de agricultura e alimentação andina em visita ao Equador em outubro de 2016. Por questões de limitação de espaço e foco nas experiências do Rio Negro, selecionamos apenas as experiências regionais do Rio Negro para compor o presente capítulo.

A região do Médio e Alto Rio Negro (Figura 1) é caracterizada por uma ampla diversidade étnica (Cabalzar; Ricardo, 2006; Dias, 2008) e uma alta diversidade de plantas cultivadas, principalmente de variedades de mandioca (Emperaire *et al.*, 2010). Apesar de os produtos tradicionais serem consumidos por famílias indígenas da região, estão pouco presentes no prato do cidadão indígena no dia a dia, ou seja, são consumidos apenas ocasionalmente. No decorrer dos anos, os hábitos alimentares dos brancos foram sendo incorporados, devido ao poder de consumo atrativo de produtos, como bolachas, sucos, doces, arroz, macarrão, refrigerantes, frangos, entre outros.

Figura 1 – A região noroeste da Amazônia com as sedes dos municípios de Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira



Fonte: Adaptado de Emperaire e Eloy (2008)

A alimentação indígena passa, de certa forma, despercebida nas comunidades e nas áreas urbanas, pois, ao percorrer os municípios, não encontramos comidas tradicionais e tampouco espaços específicos para comercialização desses produtos, à exceção de uma experiência em São Gabriel da Cachoeira, que será descrita mais à frente. Nos comércios locais também há poucos produtos de alimentação indígena para venda aos consumidores. Existem mais produtos industrializados trazidos de Manaus de barco e comprados pelos comerciantes locais, como aqueles já citados. Os agricultores indígenas vendem nos comércios locais apenas farinha d'água amarela, tapioca e goma, além de poucas frutas, como cupuaçu, banana e abacaxi, e uma pequena quantidade de pimenta jiquitaia. Só é possível encontrar comida indígena quando se visita as roças das agricultoras indígenas nas estradas do entorno do município (Katz, 2009).

A agricultura é de queima e pousio.² Até as roças são pouco visíveis na paisagem florestal. De pequeno tamanho, formam um espaço circular aberto na floresta de um terço de hectare em média (Emperaire; Eloy, 2015), integradas em um ciclo contínuo cultivo–floresta. Cada família tem entre duas e quatro roças em vários estágios de desenvolvimento para responder as necessidades da unidade doméstica. Os principais cultivos são as mandiocas (as manivas), os carás, e outras plantas feculentas e diversas frutíferas (abacaxi, banana, cucura) e inúmeras outras plantas alimentares, entre as quais as pimentas se destacam por serem um elemento central da alimentação indígena. Há também espécies medicinais, para tinguijar, para fornecer fibras como o curauá, entre outras.

Muitos dos produtos retirados diretamente das roças são consumidos no próprio local, como ingá, cubiu, banana, cucura, pimenta. Além destes há ainda as macaxeiras, representadas por poucas variedades em relação à mandioca brava, as batatas doces, os inhames e os carás, que são consumidos na roça, sendo assados no fogo feito enquanto as *donas de roça* estão trabalhando.

Os produtos levados para casa são as frutas para consumo próprio e aqueles doados para seus parentes e vizinhos. Uma quantidade muito pequena é comercializada, pois a maioria das pessoas não tem costume de venda, ainda que, numa escala da Amazônia, Eduardo Brondízio *et al.* (2009) ressaltem a importância da comercialização dos pequenos produtores. Suas produções representam a principal fonte de renda para a grande maioria da população amazônica, uma vez que na região não há indústrias fora do polo industrial de Manaus, e são poucos os empregos, até mesmo os informais.

Neste contexto, o objetivo da patrimonialização do SAT-RN foi manter vivo o conjunto de saberes e práticas sobre o qual repousa essa agricultura caracterizada por uma altíssima diversidade de plantas e tentar assegurar às populações o direito de praticar a agricultura tal como é pensada na região. Outro objetivo foi dar visibilidade nacional à riqueza dessas agriculturas, com seus saberes, práticas e a diversidade das plantas cultivadas associadas, bem como sua sustentabilidade ecológica e social. Com esses objetivos, foi criado um conselho da roça, composto principalmente por mulheres indígenas *donas de roças*, grandes especialistas da agricultura local, para pensar ações que permitirão manter e garantir a adaptação ao contexto atual dos modos de plantar e das tradições. O conselho da roça funciona na escala municipal e é formado por pessoas de várias áreas dos municípios que fazem parte do SAT-RN (São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos). A atuação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn), da Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIMRN) e da Associação Indígena de

² Também conhecida como agricultura itinerante. Técnica de agricultura rotativa onde a terra é limpa para cultivo (normalmente pelo fogo) e deixada para regenerar após alguns anos. Para Manuela Carneiro da Cunha (2019), o termo agricultura de queima e pousio é pejorativo e vem sendo substituído pela noção de agricultura itinerante, considerada mais politicamente correta. Entretanto, a discussão vai além do fato desta prática apresentar efeitos bons ou ruins. Ao invés de representar um retrocesso ou resultado de um desastre (desmatamento), a possibilidade de uso contínuo e sustentável da floresta seria mantida pelo próprio manejo de agricultores indígenas.

Barcelos (Asiba) foi fundamental tanto no registro do SAT-RN como patrimônio quanto na definição dos instrumentos de salvaguarda dos quais faz parte este conselho.

Os conselhos da roça são instâncias consultivas envolvendo grupos de detentoras deste bem cultural para avaliar, legitimar e propor as ações de salvaguarda, assim como acompanhar a situação do SAT-RN, patrimônio cultural do Brasil. Um ponto central identificado no processo de registro e revitalização cultural do SAT-RN relaciona-se à questão da sua viabilidade econômica (Emperaire *et al.*, 2010) em um contexto de mudanças globais e locais, socioculturais e ambientais.

No próximo tópico abordamos algumas transformações nas paisagens locais, que resultaram, de certa forma, desses processos de mudanças socioeconômicas, culturais e ambientais.

Agrobiodiversidade nas roças: patrimônio e paisagens em transformação

As roças do entorno de Santa Isabel do Rio Negro estão localizadas principalmente ao longo de três estradas, orientadas para o Oeste (Jabuti), Norte (Aeroporto) e Leste (Tibaha) da cidade. Segundo o cadastro da Secretaria de Produção e Abastecimento de Santa Isabel do Rio Negro (Sempa) de 2018, na estrada do Tibaha há 30 famílias de agricultores, enquanto nas estradas do Jabuti e do Aeroporto estão cadastradas no programa de Desenvolvimento Agroflorestal Sustentável, respectivamente, 23 e 18 famílias. Essas famílias são moradoras dos bairros do entorno e formadas por indígenas principalmente dos povos Arapasso, Baré, Piratapuia, Tukano, Baniwa, Arapasso, Dessano, Tariano e Tuyuka.

O principal produto cultivado é a mandioca brava. As roças são circulares e a forma de trabalho é o sistema tradicional, desde a escolha da terra, roçagem, derruba, queima e plantio, até a feitura e o modo de fazer a farinha.

A partir do momento em que se faz uma roça, a *dona da roça* sabe quais são os frutos que irá plantar. Plantas de tubérculos (carás, batatas doces, ariás, duhtu, taiobas) também são considerados frutos para a *dona da roça*. As manivas, dominantes na roça, formam uma categoria à parte da dos frutos. Assim, as principais plantas de uma roça são as manivas, seguidas por frutos e frutas como a banana com suas diversas variedades (maçã, inajá, guariba verde, guariba vermelha, governo, prata, costela, sapo, nanica etc). Também há diversos tipos de abacaxis, como o abacaxi comum e o abacaxi serrote. Do abacaxi se faz mingau, suco, e serve também para a alimentação das crianças. Outro fruto bastante apreciado e consumido pelas comunidades locais é o cubiu, que serve para fazer doces, saladas e outros derivados.

Nos quintais dos bairros ou nas comunidades são plantadas fruteiras como açaí, jambu, coco, manga, cupuaçu, abacate, carambola, cacau, bacaba, mamão, araçá, laranja, pimentas, cebolinha, chicória, além de remédios para diarreia, mordida de cobra, hortelã, capim santo, erva cidreira, limão, entre outros. Os principais frutos são mesmo o açaí e a bacaba, entretanto, em função das mudanças climáticas, as épocas de floração e frutificação já foram afetadas.

O consumo de produtos da agrobiodiversidade local se mostra importante para toda a população da região de Santa Isabel do Rio Negro, incluindo as urbanas, pois existem trocas de produtos com as comunidades e uma significativa venda por encomenda. Entretanto, esta circulação de produtos ocorre em circuitos paralelos às redes comerciais locais, com exceção da farinha de mandioca amarela, da qual os comerciantes são bastante dependentes de sua entrega pelos agricultores indígenas (Katz, 2017).

Uma rede de encomenda também funciona como um circuito de comercialização acessível tanto para produtores como para moradores de Santa Isabel do Rio Negro, pois quando o agricultor volta de sua roça, já traz o produto encomendado por algum conhecido da cidade. Assim vai se construindo essa rede de pedidos que, por não passar por um circuito formalizado, funciona como um circuito invisível de comercialização. Os produtores geralmente fazem a venda de seus produtos ainda na roça, na sua casa, na rua ou diretamente na casa do consumidor.

Hoje muitos agricultores que moram na cidade procuram ter mais frutas para colher e para futuras vendas. Há 20 anos, poucas pessoas possuíam açaí plantado na capoeira. Após a fase de cultivo da mandioca, antigamente se plantava pupunha, ingá, abiu, umari e cucura. Em torno das casas de farinha, o que mais encontramos é o açaí-do-pará (*Euterpe oleracea*), espécie introduzida, enquanto na floresta ou no entorno das comunidades cresce o açaí comum (*Euterpe edulis*). Nas estradas com destino às roças, se destaca esta nova paisagem relacionada ao grande consumo do vinho de açaí pela população, e que resulta no aumento da espécie no entorno da cidade.

Hoje em dia, a preparação do vinho de açaí já é feita com uma despolpadeira e o produto é higienizado para venda. O vinho é entregue pelo vendedor diretamente na casa do consumidor. O açaí também é comercializado em locais específicos identificados por uma placa de venda de açaí. Nesses casos, geralmente é comprado pelos vizinhos e por quem passa na rua. A venda do açaí por pessoas que são ambulantes também é bem aceita pelos moradores do município. Nesse caso o açaí é comercializado em copos.³

A mudança na paisagem da roça deve-se ao aumento de plantas que vieram de quintais e hoje ocupam o espaço da capoeira, mostrando-se como nova oportunidade de renda na agricultura familiar indígena e, também, como marcador territorial.

Antes de apresentar as experiências de comercialização de produtos das roças indígenas de Santa Isabel do Rio Negro, abordaremos a seguir duas experiências mais consolidadas na região do Alto Rio Negro.

³ Em 2018 o valor de um copo de 280ml era de R\$3,00.

Valorização da produção indígena do Alto Rio Negro: Feira “Direto da Roça” e Pimenta Jiquitaia Baniwa

Atualmente existem diversos projetos de valorização do patrimônio cultural na região do Rio Negro, com inserção em circuitos locais ou de comércio justo. O projeto Arte Baniwa⁴ e a loja Wariró⁵ são mais voltados para o artesanato indígena, enquanto, em termos de produtos alimentícios, destacamos os projetos Pimenta Jiquitaia⁶ Baniwa e, mais recentemente, o Cogumelo Yanomami.⁷ Essas iniciativas, apesar de contarem com pontos de venda locais, visam principalmente mercados externos, em regiões mais distantes e, por isso, se servem da internet como um importante canal de comercialização. Já a feira “Direto da roça”, em São Gabriel da Cachoeira, foi criada com a proposta de ser um ponto de venda de produtos das comunidades da região, com forte incentivo ao consumo local. Neste tópico iremos enfatizar duas iniciativas mais relacionadas à circulação da produção alimentícia com origem nas roças indígenas, sendo o caso da feira Direto da Roça e o da Pimenta Jiquitaia Baniwa.

A feira Direto da Roça foi idealizada por um grupo de indígenas de diferentes etnias do município de São Gabriel da Cachoeira no ano de 2006, a partir de uma pesquisa conduzida entre 2005 e 2009 em que se constatou a falta de um espaço para a venda de seus produtos (Eloy, 2008b). A finalidade da feira era oferecer um espaço na cidade onde poderia se vender e mostrar os produtos trazidos pelos próprios agricultores. O local, ao lado do campo de futebol onde construíram uma casa de forno, funcionou durante quatro anos, sempre aos sábados. A diferença de preços dos produtos era significativa, pois produtos como beiju feito na hora, frutas, farinhas, carás fritos e outros eram vendidos pelos próprios agricultores, não deixando, assim, atravessadores ou outros comerciantes praticarem preços abusivos.

A divulgação da feira ganhou espaço na rádio local, recebeu apoio do Instituto Socioambiental (ISA), da loja Wariró e da própria Foirn. Pouco a pouco outras instituições também foram apoiando a iniciativa, como a Fundação Nacional do Índio (Funai) e a Secretaria Municipal de Turismo. A feira representou um marco no município, pois se localizava bem no centro de São Gabriel, num espaço bastante visível e acessível.

Esse mesmo espaço foi usado para vender outros trabalhos dos indígenas, como o artesanato. Música e dança também foram incorporadas neste espaço como um principal ponto

⁴ Parceria entre a Organização Indígena da Bacia do Içana (Oibi), a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn) e o ISA voltada para a valorização do artesanato em arumã dos Baniwa e inserção em circuitos de comércio justo.

⁵ Loja de produtos da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn) fundada em 2005. A maioria dos artesãos são mulheres indígenas, vindas de 23 etnias espalhadas ao longo do Rio Negro e de suas 5 calhas principais.

⁶ Jiquitaia (ou *juquitaia*, *giquitaia*, *jiquitaya*, *jecktaia*): Palavra de origem tupi para se referir a uma mistura em pó de sal (*yuki*) com pimento (*taya*) (Cunha apud ISA, 2016).

⁷ Produto do sistema agrícola Yanomami, coletado pelo povo Sanöma. Trata-se de um mix de mais de 10 espécies de cogumelos. Atualmente são comercializados quase que exclusivamente no Mercado Pinheiros, em São Paulo, ou pelo site do ISA, dependendo da disponibilidade.

de encontro dos agricultores do entorno de São Gabriel e das estradas, com participação principalmente das etnias Tukano, Dessano e Baniwa e falantes das línguas Tukano, Baniwa e Nheengatu. As pessoas que frequentavam a feira eram indígenas que migraram para o centro urbano e não trabalhavam mais na roça devido às suas funções como funcionários públicos (agentes de saúde e professores, por exemplo).

Nos finais de semana, na maloca de venda, aconteciam danças, oferecia-se bebidas típicas como o caxiri⁸ e era feito o dabucuri⁹ com danças regionais e pintura corporal, com participação de todos os presentes na feira. O almoço era coletivo e todos contribuíam para que pudesse ser degustado por aqueles que foram convidados a participar do evento.

A feira teve o fim no ano de 2015, quando a maioria das pessoas já tinha essa feira como referência para encontrar produtos direto do agricultor e com bons preços, pois quem vendia era o próprio indígena, sem atravessador. Ao longo dos anos, foi-se valorizando e reconhecendo quem produzia, trazia e vendia os seus produtos na hora, como os beijus. Outros produtos, como frutas e bebidas, também eram bem apreciados pelos consumidores locais, tanto indígenas como não indígenas.

O fim desta feira foi causado por um incêndio criminoso que até hoje não é muito bem explicado, mas há várias especulações que indicam que quem o provocou foi um grupo de pessoas que não gostavam do estilo como a feira era feita, com danças, bebidas tradicionais, e se sentiam incomodadas. Até hoje o fato ficou na memória da população.

Geralmente as pessoas que mais trabalham nas suas roças são pessoas de meia-idade que fazem a venda na cidade também para gerar renda para suas famílias. Com a venda de produtos, os donos de roças pagam suas contas referentes às compras de produtos dos brancos, como açúcar, arroz, café, leite, entre outros. Esse dinheiro, oriundo da venda de produtos das roças, também contribui para a manutenção de seus filhos na escola, a compra de material escolar e de utensílios domésticos para suas casas, como televisão, geladeira, fogão e até para construir suas casas.

A ideia do projeto da feira surgiu como um processo de experimentação com a cultura do branco, a partir do momento em que o indígena migra para a área urbana e adota os hábitos do cotidiano dos brancos, o que acontece em outras regiões do Brasil. Ferraz (2018), em pesquisa sobre os espaços de trocas comerciais entre os indígenas de São Gabriel da Cachoeira, relata que outras feiras¹⁰ também são intensamente frequentadas pelos produtores indígenas, e conclui que “a valorização dos produtos indígenas colabora

⁸ Bebida fermentada indígena, à base de mandioca, preparada em grandes quantidades pelas mulheres, durante festas indígenas e mutirões (<https://www.dicionariotupiguarani.com.br/dicionario/caxiri/>).

⁹ Cerimônia milenar dos povos indígenas do Alto Rio Negro, onde ocorrem trocas de saberes e conhecimentos relativos às “narrativas de criação da humanidade, territórios, casas ancestrais, alianças matrimoniais, ritos de passagens, origens das roças, mandioca, pupunha, umari, dos pássaros, animais, seres míticos, astros, estrelas, rios e da mata” (Pereira, 2016, p. 1).

¹⁰ Como a feira organizada pela Associação Indígena da Etnia Tuyuka (Aietum) na BR 307 ou em diversos eventos realizados na cidade (Ferraz, 2018).

com o fortalecimento do autorreconhecimento, a autoidentificação dos parentes indígenas na zona urbana” (Ferraz, 2018, p. 84).

O projeto Pimenta Baniwa teve início no ano de 2005, a partir de uma parceria entre o Instituto Socioambiental (ISA), a Organização Indígena da Bacia do Içana (Oibi), a Coordenadoria das Associações Baniwa e Coripaco (CABC), a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn), a Escola Indígena Baniwa e Coripaco Pamáali (Eibc-Pamáali), a Associação Baniwa do Rio Içana e Cuiari/Comunidade Tunui Cachoeira (Abric), o Centro de Estudo e Divulgação da Escola Herieni/comunidade Ucuqui Cachoeira (Cedeh), a Escola Indígena Paraattana (EIBP), a Escola Indígena Mázzeero, a Escola Indígena Waliperedakenai/Comunidade Canadá, a Escola Indígena Eenawi e a comunidade do Yamado (ISA, 2016). A demanda partiu das mulheres, que cobravam uma participação feminina no projeto Arte Baniwa, em que só os homens vinham sendo envolvidos no artesanato. Assim, foi apresentada uma demanda de pesquisa e desenvolvimento em uma assembleia da Oibi em 2005, para um projeto com a pimenta, que poderia ser outro potencial de geração de renda, com produtos feitos pelas mulheres Baniwa, inicialmente na bacia do Içana-Ayari.

Pensou-se então na pimenta, que é um produto que todos consomem, já existe em abundância e em diversidade de variedades e espécies em suas roças e que pode ser plantado nas roças ou nos quintais. Atendendo à demanda das mulheres, a proposta foi levada para a sede do ISA e, a partir daí, foi feita uma proposta de pesquisa¹¹ sobre pimenta e encaminhada à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (Fapeam), e foi aprovada.

Com a aprovação da proposta foram envolvidas cinco escolas de comunidades do ensino fundamental já citadas, com dois pesquisadores em cada escola. O objetivo da pesquisa foi acompanhar as espécies e variedades plantadas pelas famílias em cada roça e avaliar o calendário de produção das pimentas.

As *donas de roças* têm diversos afazeres, como plantar, capinar, preparar a farinha e seus derivados, cuidar das plantas em torno da casa de farinha, principalmente das pimentas. O processo de secagem, tanto para pimentas (secadas no forno e depois socadas), como para peixes moqueados (secados ao fogo durante dias), sempre foi feito de forma artesanal para conservar alimentos por períodos mais longos. A principal mudança proposta no projeto foi promover maior integração dos processos entre as famílias participantes.

A partir da assessoria do ISA na divulgação, que levou a pimenta jiquitaia aos restaurantes e anunciou no seu site ou via suas redes “boca a boca” de amigos do ISA, a pimenta Baniwa se tornou atualmente bastante conhecida. É vendida em diversos restaurantes de Manaus, de Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo; é exportada para Estados Unidos e Holanda, além de ser comercializada no site do ISA. Hoje o produto é apresentado com o selo do Sistema Agrícola do Rio Negro (SAT-RN).

Entre as principais dificuldades materiais e organizacionais de manutenção do projeto Pimenta Baniwa, Alfredo Baniwa, gerente-geral da casa de Pimenta, destaca que o que

¹¹ Projeto Pimentas na Bacia do Içana-Ayari: bases para a sustentabilidade da produção e comercialização (Programa Jovem Cientista Amazônica, Edital 10/2006), desenvolvido entre 2007 e 2009.

dificulta a produção é o protocolo da produção, pois nele deve se seguir o que o projeto inicial rege. A colheita deve ser feita por mulheres indígenas e não se pode comprar pimenta de outro povo, somente dos baniwas que estão cadastrados no projeto da casa de pimenta.

Devido a esse fato, a produção fica dependendo das casas de pimenta, porém, devido à logística de funcionamento e escoamento dos produtos das casas, fica difícil de a produção ser intensa para quem faz o processo somente nas casas de pimenta. Existe ainda um casal de gerentes que fazem o processo de recebimento, pesagem, secagem, pilar, registros dos lotes e a formalização do negócio.

Dois anos de investimento foram necessários para chegar à inauguração da primeira Casa de Pimenta, em 2013, com grandes dificuldades para formar o capital de giro e fazer ajustes nos preços. Foi um longo processo e de grande aprendizagem.

O projeto continua e consegue envolver e apoiar os produtores sem que eles precisem sair de suas comunidades, pois o pagamento é feito pelo gerente nas casas de pimenta. Um dos pontos relevantes dessa experiência, já consolidada, é que a escolha de um derivado das pimentas como produto a ser comercializado não gerava uma especialização no sistema produtivo indígena, não alterava seu funcionamento e permitia dar ênfase à diversidade de variedades de pimentas, principalmente da espécie *Capsicum chinense*.

Com experiências mais recentes de comercialização em feiras e no mercado municipal de Santa Isabel, as comunidades indígenas do Médio Rio Negro tentam se basear nos projetos do Alto Rio Negro, ao mesmo tempo em que se organizam em torno de uma nova empreitada para diversificação de produtos da roça e de seus circuitos de comercialização. Em 2021 foi criado dentro da estrutura da Foirn o Departamento de Negócios Socioambientais, que será dedicado à gestão dos projetos na região do Rio Negro, sendo o caso do projeto da Casa de Frutas de Santa Isabel do Rio Negro.

Experiências de comercialização de produtos das roças indígenas em Santa Isabel do Rio Negro

Muitos produtos locais oriundos das famílias de agricultores de Santa Isabel do Rio Negro são entregues aos consumidores na forma de encomendas, pois, apesar de a maioria da população possuir roça, são poucos aqueles que as frequentam diariamente. Devido a esse fato, muitos agricultores já têm seus compradores fixos para entrega de seus produtos, como farinha amarela e farinha de tapioca (vendidas em litro), beiju seco, beiju curadá, goma, tucupi e frutas da estação. Essa é uma das formas de comércio direto, pois o agricultor já entrega ao consumidor diretamente da sua roça, sem passar por intermediários. Apesar de vários agricultores viverem desse sistema de vendas, o poder público local não reconhece as vendas por encomenda como uma produção das famílias locais.

Outra forma de circulação da produção das roças é a troca de produtos agrícolas por produtos comerciais, o que se dá no comércio local, quando uma família indígena produz

várias latas de farinha a R\$85,00 cada.¹² Porém, ao trocar no comércio, consegue somente o correspondente a R\$60,00 em produtos do rancho.¹³ Com isso, o agricultor perde ao pagar sua conta e infelizmente fica no prejuízo.

Na sequência, descrevemos experiências ligadas à comercialização de produtos das roças indígenas em diferentes âmbitos: feira municipal, mercado municipal, feira no Bairro São José e Projeto Frutas Secas.

No dia 28 de julho de 2010, em comemoração ao Dia do Agricultor familiar (considerado modelo de referência da agricultura indígena pelas instituições), a unidade local do Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável do Amazonas (Idam) resolveu mobilizar agricultores e agricultoras para a realização de uma feira no ginásio coberto localizado em frente à Prefeitura Municipal, onde participaram mais de 60 agricultores familiares para venderem seus produtos.

A primeira feira foi um sucesso, mas houve muitas dificuldades, pois não havia parceiros que apoiassem os agricultores, como a Secretaria de Produção e a Prefeitura Municipal. No ano seguinte, a Secretaria de Produção assumiu a feira, não ficando mais a cargo do Idam local. A Secretaria de Produção passou a realizar a feira todo fim de mês na quadra municipal a partir das 5h da manhã. Atualmente, a feira está sendo realizada no mercado municipal. Inicialmente havia divulgação em carro de som, porém, hoje em dia, a divulgação acontece somente por distribuição do calendário das feiras, que muitas vezes sofre alterações, causando problemas de comunicação e por vezes até prejuízos para algumas famílias de produtores. Problemas logísticos, de acesso ao mercado e no transporte dos produtos limitaram essa experiência.

O mercado municipal de Santa Isabel do Rio Negro foi reformado em 2013¹⁴ e hoje está sob responsabilidade da Secretaria de Produção e entregue aos cuidados de permissionários que trabalham diariamente. Nenhum vendedor é agricultor, e os permissionários são pessoas que compram para revender, geralmente de agricultores locais não indígenas, e alguns poucos itens trazidos das comunidades.

O mercado atualmente funciona de segunda a sábado no horário comercial, e o responsável pela administração da parte funcional é um dos próprios feirantes. Os permissionários dos boxes vendem principalmente goma, banana, cará, abacaxi, molho de pimentas, peixes, frango, além de alguns utensílios de roça como abanos, waturás (cestos cargueiros) e outros.

Com esta estrutura atual, a inclusão dos agricultores indígenas nas atividades do mercado municipal é mínima. Mesmo com a realização da feira municipal nas instalações do mercado, a participação é relativamente pequena, devido a questões de divulgação e

¹² Valor de 2020. Em 2018 (quando ocorreu a pesquisa de campo) e em 2019, os valores médios de uma lata de farinha eram de R\$ 70,00 e R\$ 75,00, respectivamente.

¹³ Conjunto de itens da cesta básica.

¹⁴ O prédio do atual mercado foi construído em 1977 e passou por três reformas (1996, 2007 e 2013), conduzidas por administrações diferentes da prefeitura municipal. Apesar da última reforma ter sido finalizada em 2013, o mercado somente voltou a funcionar em 2014, abrindo esporadicamente à época.

de organização das comunidades, mas também devido a disputas de poderes econômicos e políticas pela ocupação desse espaço. Mais recentemente, entretanto, por conta de problemas de comunicação ou por maior interesse de algumas famílias em vender seus produtos, aos domingos, quando o mercado está fechado, é possível encontrar alguns agricultores comercializando espontaneamente sua produção na parte externa, porém sem nenhuma coordenação do município ou dos responsáveis pelo mercado. A situação demonstra que existe de fato alguma demanda pelos produtos oriundos das roças indígenas de Santa Isabel, porém não há esforço das instituições locais para facilitar a disponibilização desses produtos, fazendo com que os agricultores frequentem informalmente o mercado municipal, quando este não está em funcionamento, a fim de garantir uma parte da população que dificilmente frequenta o estabelecimento durante a semana.

No bairro São José, também em Santa Isabel do Rio Negro, onde há maior número de agricultores (Dias, 2008), a maioria das famílias faz sua venda na feira ou por encomenda. Quando possuem produtos excedentes, também vendem em frente às suas casas. Vendem, assim, banana, maracujá do mato, macaxeira, cucura, cará, vinho de açaí, vinho de bacaba, beiju, pé de moleque, entre outros produtos.

A venda direta ao consumidor está em fase de crescimento na feira do produtor do bairro São José, onde ocorre quinzenalmente desde o início de 2016. Esta forma de venda ocorre com o incentivo do presidente do bairro e de uma família de produtores, que fazem a divulgação à população em geral e aos agricultores, incentivando-os a prepararem seus produtos para o dia marcado, que acontece geralmente todo último sábado de cada mês. Apesar de existirem outros agricultores em outras estradas, a articulação com os agricultores na estrada do Tibaha é a mais organizada.

Geralmente é feito o aviso à população sobre o dia em que ocorrerá a feira, com o carro de som circulando pelas ruas de Santa Isabel e informando a hora e quais produtos haverá na feira “direto do produtor”, como: farinha de tapioca, beijus, pé de moleque, beiju com castanha, goma, vinho de açaí, cubiu, cará, banana comprida, banana-maçã, peixe moqueado e peixe fresco. Normalmente é vendido o que está no período de safra, respeitando a sazonalidade local.

Como principais problemas, a exemplo da organização das feiras no mercado municipal, na feira do Bairro São José também há dificuldades de divulgação entre os agricultores, já que não existe um calendário pré-fixado. Assim, a feira somente é confirmada quando é possível preparar os boxes e quando os agricultores conseguem transporte para seus produtos. Algumas vezes, o presidente do bairro vai buscar os agricultores em veículo próprio, pois o apoio logístico da prefeitura dificilmente é garantido.

Depois do reconhecimento do SAT-RN como patrimônio cultural pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) em 2010, com o apoio da ACIMRN, foram pensadas inicialmente ações no âmbito do projeto científico Pacta,¹⁵ que promovessem

¹⁵ Projeto Populações Locais, Agrobiodiversidade e Conhecimentos Tradicionais (Projeto de cooperação bilateral do CNPq Brasil-França entre Unicamp e IRD) iniciado em 2005. Na terceira fase do projeto (Pacta III, de

a salvaguarda deste patrimônio. Um grande desafio se mostrava para os atores envolvidos preservar, conservar e valorizar os recursos naturais, mantendo as características estruturais desse sistema agrícola e suas capacidades de adaptação.

O projeto Cadeia Produtiva do Rio Negro foi apresentado à ACIMRN depois de muita reivindicação dos comunitários que possuíam produtos e não tinham opção para venda. Está sendo desenvolvido no município de Santa Isabel do Rio Negro com produtos do SAT-RN, sendo mais conhecido como projeto Frutas Secas. O objetivo do projeto é realizar a pesquisa de frutos oriundos da roça que possam ganhar mercado na forma de frutas secas, barras de frutas e farinhas. A ideia de cadeia considera a produção e a transformação de produtos que pudessem atender às demandas variadas, tanto de consumidores rurais como urbanos, contribuindo para o fortalecimento das atividades da agricultura indígena e a valorização dos produtos do sistema agrícola.

Com base nas diversas atividades econômicas, a exemplo da agricultura de Santa Isabel do Rio Negro, o projeto se propõe a trabalhar junto às comunidades, por meio de uma pesquisa-ação, na busca de alternativas de valorização e geração de renda às famílias indígenas desta região. Mais recentemente, a ACIMRN também foi contemplada com o primeiro lugar na segunda edição do Prêmio BNDES de boas práticas para sistemas agrícolas tradicionais (IPHAN, 2021). Além do apoio do ISA à Foirn e à ACIMRN, o projeto Frutas Secas contou com financiamento da Fundação Hermès/França (*Projeto Iniciativa compartilhada para o reconhecimento dos saberes locais sobre a diversidade agrícola na Amazônia brasileira: o médio Rio Negro*) até 2018, para desenvolvimento de produtos e aquisição de equipamentos e, em 2019 foi contemplado em chamada da Embaixada da França para projetos de Desenvolvimento Sustentável, Direitos Humanos e Saúde.

Ainda há dificuldades de acompanhamento por parte da associação e da coordenação do projeto, porém, com a continuidade dos apoios das últimas chamadas (Emaixaada da França e BNDES), com coordenação do ISA, ACIMRN e Foirn, espera-se que vários desafios sejam superados. O envolvimento de mais pessoas no projeto, tanto na área urbana como rural, poderia, futuramente, ser trabalhado com maior articulação entre a coordenação, a associação e demais atores envolvidos, para dar continuidade aos trabalhos de valorização e salvaguarda dos produtos do SAT-RN.

A construção da casa de frutas se deu entre 2018 e 2019. A parte estrutural foi finalizada com recurso da embaixada da Noruega gerido pelo ISA, porém, em 2020, devido à pandemia de covid-19, todas as atividades voltadas ao projeto foram suspensas, incluindo o processo de licitação para compra de equipamentos. Em 2021 o projeto foi retomado e em maio a casa de frutas começou a ser mobilhada, foi iniciada a montagem e instalação dos equipamentos e em breve começarão os testes de processamento de produtos no município de Santa Isabel do Rio Negro.

2014 a 2018), a questão principal abordada foi o futuro dos sistemas agrícolas tradicionais no contexto da globalização (<https://projetopacta.wordpress.com/>).

Com a casa de frutas em operação e com o avanço das ações da Comissão de Alimentos Tradicionais dos Povos no Amazonas (Catrapoa)¹⁶ na região do Rio Negro, espera-se que as produções das roças, como cará, macaxeira, banana, abacaxi, cupuaçu, açaí e farinha, também possam voltar a ser vendidas às escolas como na década passada, quando também podiam ser trocadas por rancho. Muito do que é fornecido para a alimentação escolar ainda vem de outros municípios produtores mais próximos de Manaus, mais integrados às lógicas institucionais. Os produtos viajam vários dias de barco para chegar no Médio ou no Alto Rio Negro e acabam chegando às escolas já em estado de conservação comprometido.

Em 2017 foi expedida pela Catrapoa uma nota técnica, que destaca o rigor da legislação do Programa Nacional de Alimentação Escolar (Pnae)¹⁷ quanto ao cumprimento da compra de, no mínimo, 30% de produtos alimentícios da agricultura familiar, com o objetivo de viabilizar o acesso dos povos indígenas à alimentação escolar adequada, respeitando seus processos próprios de produção e por meio de contratação com recursos do Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE). Um dos desafios da casa de frutas de Santa Isabel do Rio Negro será viabilizar a inserção dos produtos lá reunidos e processados em circuitos de comercialização como o do Pnae, como um “direito de agricultores familiares e comunidades tradicionais à alimentação escolar adequada aos seus processos próprios de produção e à sua cultura alimentar” (Semeghini *et al.*, 2020, p. 11). Espera-se também que este circuito de atendimento a compras institucionais possa estimular a organização coletiva, assim como aprendizados em termos de processos de comercialização.

Considerações finais

Existem muitos projetos voltados à questão indígena que vêm sendo desenvolvidos de Norte a Sul do país com foco na sustentabilidade e valorização cultural (Gallois, 2005). Poucas políticas públicas são sensíveis às especificidades das demandas das populações indígenas em termos de assistência técnica para produção e a valorização econômica de produtos com seus aspectos logísticos e socioculturais.

Os projetos voltados à sustentabilidade e mantidos pelos indígenas geralmente envolvem produtos de consumo, como pimenta, tucupi, artesanato, entre outros. Para Dominique Gallois (2005), um dos motivos do fracasso de alguns projetos é que a maioria não consegue se sustentar e então se iniciam novos projetos para dar continuidade sem avaliar precisamente as causas da

¹⁶ “Articulação entre instituições dos governos federal, estadual e municipal, movimentos e lideranças indígenas, de comunidades tradicionais e organizações da sociedade civil” (Brasil, 2020, p. 11). A Comissão se reúne desde 2016 na busca de soluções para a alimentação escolar para povos indígenas e comunidades tradicionais no Amazonas, assim como para viabilizar o acesso desse público às compras institucionais. Mais recentemente foi instituída, pela Câmara de Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais do Ministério Público Federal (MPF), a Mesa de Diálogo Permanente Catrapovos Brasil, formada por representantes de órgão públicos e da sociedade civil, sob a coordenação do MPF, para discutir essas ações e medidas relacionadas à alimentação escolar indígena em âmbito nacional.

¹⁷ Lei nº 11.947, de 16 de junho de 2009 (Brasil, 2009).

insustentabilidade. Um desafio que se coloca é como manter mobilizados os coletivos indígenas para os quais são destinadas essas ações, de forma que consigam ter autonomia para gerir e planejar de acordo com suas demandas, mas também sem se distanciarem de suas culturas.

Os produtos provenientes de territórios indígenas muitas vezes são discriminados ou pouco valorizados no âmbito nacional e regional. O mesmo ocorre com o modo de manejo de seus recursos naturais e da agrobiodiversidade dos sistemas tradicionais diante das tecnologias “modernas” que chegam às suas comunidades. Frente a essa onda de modernização, os saberes podem se fragmentar, perder sua coerência, cair no esquecimento, ou ainda se reconfigurar como o fizeram pelo passado frente às múltiplas inovações tecnológicas ou biológicas com integração de novas plantas, por exemplo, que marcaram a trajetória das agriculturas indígenas.

Os produtos que vão para o mercado têm origem principalmente nas roças, sendo que os novos produtos integrando saberes tradicionais se mostram interessantes para outros segmentos da população brasileira, o que revela novas relações com os povos indígenas, muitas vezes em uma perspectiva de elitização dos produtos indígenas. As novas cadeias induzem transformações no contexto indígena, mas sem mudar as formas de produção nos seus territórios. Os produtos correm risco de perder sua autenticidade, ou de ganhar novas legitimidades, porém continuam sendo elaborados. Hoje, apesar de não atenderem às demandas de um mercado formal, inicialmente podem não ser reconhecidos ou aceitos pelas próprias comunidades indígenas. No entanto, há uma expectativa de que tenham boa aceitação por consumidores de produtos sustentáveis.

Com as diversas experiências já desenvolvidas no Rio Negro, o Projeto Frutas Secas e outras iniciativas podem aproveitar do seu legado para melhor refletir e se organizar a partir da introdução de novidades nos modos de vida tradicionais. A introdução desse projeto piloto em Santa Isabel do Rio Negro é uma iniciativa inovadora e, ao mesmo tempo, um grande desafio, uma vez que está sendo possível introduzir novas tecnologias aplicadas a produtos tradicionais e inovar tanto nas formas de preparo como no público consumidor, o que lhes confere um novo significado. Não é mais destinado a um consumo familiar, mas a consumidores “de fora”. No entanto, a demanda de novas fontes de renda por parte dos agricultores é importante. Eles deverão abastecer a nova casa de frutas do rio Negro, com sede em Santa Isabel do Rio Negro, e que contará com o fornecimento de frutas (secas e *in natura*) de agricultores da área periurbana de Santa Isabel do Rio Negro e também de comunidades próximas, como Cartucho e Acariquara.

Olhar para este sistema de saberes faz com que se mantenha vivo o modo de vida dos povos do Rio Negro. A valorização não visa apenas produtos, mas modos de produzir tanto plantas quanto utensílios e saberes. Este entendimento e apoio institucional para a conservação e valorização do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro é reforçado por Eduardo Brondízio *et al.* (2009, p.24), ao afirmarem que

a qualidade e a seriedade de políticas públicas relativas às necessidades econômicas e sociais de pequenos produtores continuarão a influenciar o seu papel e os seus sistemas de uso da terra e desmatamento regional.

Referências

BRASIL. Lei nº 11.947/2009, de 16 de junho de 2009. Dispõe sobre o atendimento da alimentação escolar e do Programa Dinheiro Direto na Escola aos alunos da educação básica. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/lei/l11947.htm. Acesso em: 10 jul. 2021.

BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. *Guia prático: alimentação escolar indígena e de comunidades tradicionais*. Secretaria de Agricultura Familiar e Cooperativismo. Brasília: MAPA/AECS, 2020.

BRONDÍZIO, Eduardo Sonnewend; CAK, Anthony; CALDAS, Marcellus Marques; MENA, Carlos; BILSBORROW, Richard; FUTEMMA, Célia Tomiko; LUDEWIGS, Thomas; MORAN, Emilio Federico; BATISTELLA, Mateus. Small farmers and deforestation in Amazonia. *Amazonia and Global Change, Geophysical Monograph Series*, 2009, v. 186, p. 117-143.

CABALZAR, Aloisio; RICARDO, Carlos Alberto. *Povos indígenas do alto e médio Rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira*. São Gabriel da Cachoeira; São Paulo: Foirn; ISA, 2006.

CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela. Antidomestication in the Amazon: Swidden and its foes. *HAU-Journal of Ethnographic Theory*, 9(1), p. 126-136, 2019, doi:10.1086/703870.

DIAS, Carla de Jesus (org.). *Santa Isabel do Rio Negro (AM): situação socioambiental de uma cidade ribeirinha no noroeste da Amazônia brasileira*. São Paulo; Santa Isabel do Rio Negro; São Gabriel da Cachoeira: ISA; ACIMRN; Foirn, 2008.

DICIONÁRIO ILUSTRADO TUPI GUARANI. Disponível em: <https://www.dicionario tupiguarani.com.br/dicionario/>. Acesso em: 14 jun. 2021.

ECOAMAZÔNIA. *Indígenas e gestores públicos debatem educação e recursos pesqueiros no Médio Rio Negro*. Disponível em: <https://www.ecoamazonia.org.br/2013/05/indigenas-gestores-publicos-debatem-educacao-recursos-pesqueiros-medio-rio-negro/>. Acesso em: 30 jun. 2021.

ELOY, Ludivine. Resiliência dos sistemas indígenas de agricultura itinerante em contexto de urbanização no noroeste da Amazônia brasileira. *Confins* 2(2), 2008a. Disponível em: https://agritrop.cirad.fr/549952/1/document_549952.pdf. Acesso em: 10 jun. 2018.

ELOY, Ludivine. Diversité alimentaire et urbanisation. Le rôle des mobilités circulaires des Amérindiens dans le Nord-Ouest Amazonien. *Anthropology of food*, S4, Online, May 2008b.

EMPERAIRE, Laure; VELTHEM, Lúcia Hussak van; OLIVEIRA, Ana Gita de; SANTILLI, Juliana; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; KATZ, Esther. *Dossiê de registro do sistema agrícola tradicional do Rio Negro*. Brasília: ACIMRN, IRD, IPHAN, Unicamp-CNPq, 2010.

EMPERAIRE Laure; ELOY Ludivine. A cidade: um foco de diversidade agrícola no Rio Negro (Amazonas, Brasil). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas.* v. 3, n. 2, p. 195-211, mai-ago, 2008.

EMPERAIRE Laure; ELOY Ludivine. Amerindian Agriculture in an Urbanising Amazonia (Rio Negro, Brazil). *Bulletin of Latin American Research* 34(1), pp. 70-84, 2015.

FERRAZ, Flávio Pereira. *Marĩ mahsĩa, Marĩ da'raá, Marĩ dua'a (Nosso conhecimento, Nosso trabalho, Nossa venda): atividades econômicas dos grupos indígenas na zona urbana de São Gabriel da Cachoeira – AM.* Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais). Brasília: Universidade de Brasília, 2018.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Cultura “indígena” e sustentabilidade: alguns desafios. Campo Grande – MS, *Tellus*, ano 5, n. 8/9, p. 29-36, abr./ out., 2005.

ISA – Instituto Socioambiental. *Pimenta Jiquitaia Baniwa.* São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: Oibi; Rio Negro: Foirn, 2016.

ISA – Instituto Socioambiental. *Sistema agrícola do Rio Negro é fortalecido.* Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-rio-negro/sistema-agricola-tradicional-do-rio-negro-e-fortalecido>. Acesso em: 30 jun. 2021.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Prêmio BNDES de Boas Práticas para Sistemas Agrícolas Tradicionais.* 2 ed: ações exemplares de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial e conservação dinâmica de sistemas agrícolas tradicionais. Brasília: IPHAN, 2021. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/premio_bndes_boas_praticas_sat_2a_edicao.pdf. Acesso em: 14 jun. 2021.

KATZ, Esther. Alimentar-se em uma pequena cidade amazônica: entre a urbanidade, o rio e a floresta. In: COLLAÇO, J. H.L.; BARBOSA, F.A.C.; ROIM, T.P.D. *Cidades e consumo alimentar.* v. 2. *Tradição e modernidade do comer contemporâneo.* Universidade Federal de Goiás. Editora da Imprensa Universitária, 2017, p. 19-52.

KATZ, Esther. Alimentação Indígena na América Latina: comida invisível comida de pobre ou Patrimônio Culinário? *Espaço Ameríndio*, 3(1), p. 25-41, jan./jun. 2009.

NERI, Ilma Fernandes. *Valorização dos produtos do Sistema Agrícola Tradicional do Médio Rio Negro no Amazonas:* de circuitos invisíveis a novas alternativas de mercado. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais). Brasília: Universidade de Brasília, 2018.

PEREIRA, Rosilene Fonseca. Cerimônia do Dabucuri: uma reflexão sobre patrimônio imaterial do Alto Rio Negro. *Cadernos NAUI*, 5(9), jul./dez., 2016.

SEMEGHINI, Mariana Gama; MENEZES, Mario Arthur Oliveira de; SOUZA, Claudia de; SOAVE, Fernando Merloto; CANHOTO, Olinda Figueira; MELLO, Mariana Dettmer de Castro; BALZON, Tatiana; SANTOS; Karine Silva dos; SANTOS; Maria Sineide Neres dos. *Guia prático alimentação escolar indígena e de escolas de comunidades tradicionais*. Brasília: MAPA/GIZ, 2020.

VILLAS-BÔAS, André; JUNQUEIRA, Paulo; MARTINS, Marcelo. Apicultura: o primeiro negócio dos índios no TIX. In: VILLAS-BÔAS, André; GUERRERO, Natalia Ribas; JUNQUEIRA, Rodrigo Gravina Prates; POSTIGO, Augusto. *Xingu: histórias da floresta*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017, p. 57-92.

VILLAS-BÔAS, André; CAMPOS FILHO, Eduardo Malta. Óleo de pequi com os Kisêdjê do Xingu. In: VILLAS-BÔAS, André; GUERRERO, Natalia Ribas; JUNQUEIRA, Rodrigo Gravina Prates; POSTIGO, Augusto. *Xingu: histórias da floresta*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017, p. 121-152.

Soberania e segurança alimentar na perspectiva de jovens kalungas da comunidade Vão de Almas

Valdir Fernandes da Cunha
Janaína Deane de Abreu Sá Diniz

Introdução

Criado em 1991 pela Lei Estadual Complementar 11.409, o Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga (SHPCK) é formado originalmente por negros descendentes de pessoas escravizadas que fugiram do cativeiro e organizaram um quilombo, há mais de 300 anos, na região da Chapada dos Veadeiros, no Nordeste goiano. O território Kalunga ocupa uma área de 261.000 hectares com aproximadamente 1.600 famílias distribuídas em 39 comunidades (IEB, 2021), a maioria de difícil acesso. Considerado o maior quilombo do país, sua área está situada em três municípios: Cavalcante, Teresina de Goiás e Monte Alegre, todos no estado de Goiás. Traçado por serras e rios em todo o seu território, o Quilombo Kalunga é considerado não apenas uma riqueza cultural, mas também natural, já que seu território é bastante preservado e cheio de riquezas naturais.

Os Kalungas são povos tradicionais que praticam a agricultura familiar e compartilham situações de sobrevivência com a produção de alimentos nas roças de toco (Costa, 2013; Fernandes, 2014). Por meio do uso sustentável dos recursos naturais, desenvolveram e desenvolvem até hoje um sistema produtivo que combina práticas de agricultura, caça, pesca, produção de utensílios domésticos e outros voltados para o autoconsumo das comunidades. Este contexto de conservação de paisagens e práticas sustentáveis contribuiu para que o SHPCK fosse reconhecido em 2021 como o primeiro Território e Área Conservada por Comunidades Indígenas e Locais (TICCA) do Brasil (IEB, 2021).

Na comunidade Vão de Almas, diversas famílias são assalariadas e, mesmo assim, não deixam de cultivar e coletar seus mantimentos. Algumas vezes chegam a reduzir a

quantidade produzida devido a alguns fatores, como envelhecimento da população, diminuição das chuvas, tempo escasso, entre outros. Enquanto algumas pessoas saem da comunidade em busca de emprego para exercer funções como empregadas domésticas, as famílias que ficam residindo na comunidade continuam produzindo seus alimentos locais. Geralmente na comunidade é comum haver a troca de produtos e mercadorias, principalmente na época da plantação. Também é frequente a troca de sementes entre os produtores.

Entretanto, observa-se uma baixa participação da juventude na produção e no consumo de alimentos locais. Isto se deve à realidade atual da comunidade e, também, aos diferentes perfis dos jovens ali nascidos. Sem a participação da juventude fica mais complicado produzir em quantidade que atenda às demandas da comunidade, pois os mais velhos vão ficando mais fracos e, se há pouca produção, o consumo dos produtos locais também vai sendo reduzido.

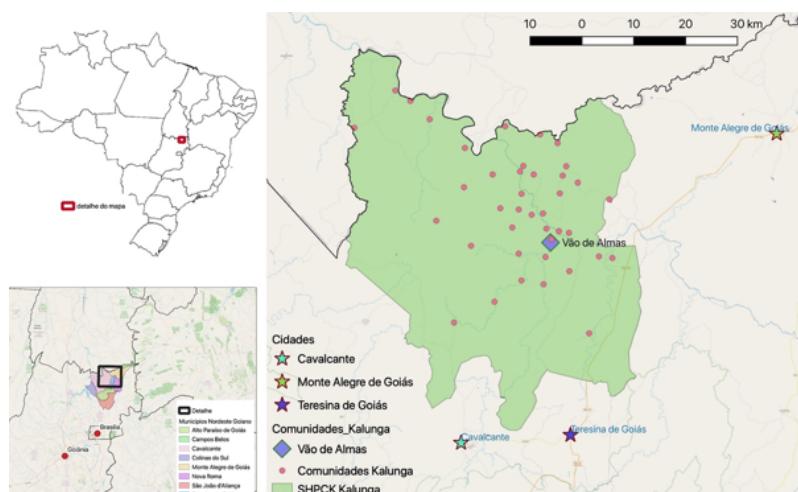
Nesse sentido, o objetivo do presente trabalho foi realizar uma análise, a partir da perspectiva dos jovens kalungas, da relação entre as mudanças das práticas alimentares da comunidade Kalunga Vão de Almas e seu modo de produção, a partir de aspectos da soberania e segurança alimentar e nutricional. Durante o desenvolvimento da pesquisa foram identificadas as principais mudanças nas práticas alimentares kalungas, assim como os fatores que vêm influenciando na redução da produção de alimentos na comunidade. Desta forma, foi proposto um diálogo de saberes produtivos entre gerações, a fim de identificar estratégias alternativas de manutenção da produção e do abastecimento local de alimentos tradicionais.

O texto está organizado em cinco seções, incluindo esta introdução. Na seção 2 descrevemos a metodologia da pesquisa, que consistiu numa pesquisa-ação e buscou promover o diálogo entre jovens e adultos da comunidade Vão de Almas em torno da temática da produção de alimentos tradicionais e da soberania e segurança alimentar. Na seção 3 trazemos uma revisão da literatura sobre juventude rural, acompanhada de uma contextualização sobre juventude Kalunga. Na seção 4 discutimos os conceitos e resultados relacionados ao contexto da segurança alimentar e nutricional na comunidade Kalunga Vão de Almas, a partir das perspectivas de seus jovens. A seção 5 apresenta as considerações finais.

Pesquisa-ação na comunidade Vão de Almas: diálogo entre gerações

A pesquisa foi desenvolvida na comunidade Vão de Almas, território Kalunga (Figura 1) situado no município de Cavalcante, a 76 km de distância da área urbana. O acesso à comunidade não é dos melhores, pois para chegar lá é necessário passar por uma serra onde só é possível subir carro traçado, motos ou mesmo montado no burro. Somente no ano 2000 foi instalada infraestrutura básica, como estradas e escolas, mas ainda é uma região de difícil locomoção, baixa eletrificação e limitado acesso a políticas públicas (Fernandes; Eloy, 2020). Em trabalho realizado por Costa em 2013, naquele ano viviam na comunidade 215 famílias, cerca de 1.075 pessoas.

Figura 1 – Distribuição espacial das comunidades no SHPCK



Elaboração: Rudi van Els, a partir da base de dados da Associação Quilombo Kalunga (AQK).

Objetivando encontrar alternativas relacionadas à produção e ao consumo alimentar kalunga, o presente trabalho foi desenvolvido no contexto da práxis, isto é, foram desenvolvidas atividades relacionadas à teoria e à prática das famílias da comunidade. Por meio de uma pesquisa-ação, este artigo buscou aproximar a teoria e a prática das gerações kalungas da comunidade Vão de Almas, desenvolvendo um maior diálogo produtivo, a fim de amenizar e, eventualmente, sanar algumas mudanças na comunidade.

A pesquisa foi desenvolvida entre 2017 e 2018, em três momentos. Inicialmente, ao longo de 2017, foi realizado um primeiro levantamento de campo, a fim de contextualizar as temáticas de soberania e segurança alimentar e juventude rural com a realidade das comunidades Kalungas. O segundo momento, em dezembro de 2017, consistiu na realização de uma roda de conversa com a comunidade, seguida de práticas de campo nas roças dos produtores. Em um terceiro momento, em fevereiro de 2018, foi organizado um grupo focal, formado por jovens da comunidade Vão de Almas, que participaram por interesse próprio. Também foi realizada entrevista com o agente comunitário mais velho da comunidade.

A roda de conversa foi animada por Valdir Fernandes da Cunha, e contou com a presença dos participantes de um grupo focal de jovens e de outros membros da comunidade, numa de suas unidades de ensino, a Escola Municipal Fazenda Coco, em um sábado pela manhã, fora de seu horário de funcionamento. Contou com a participação de pessoas de todas as faixas etárias e gêneros.

Os dados da pesquisa foram coletados a partir do auxílio de gravador de voz, além de registros fotográficos e anotações em diário de campo. No desenvolver do trabalho, foi importante gravar os momentos de falas das pessoas para que os momentos das entrevistas e da roda de conversa não deixassem de ser registrados de forma consistente. Não foi realizada filmagem para que não se intimidasse as pessoas, ou seja, para que elas não ficassem acanhadas em frente às câmeras, pelo fato de não serem tão acostumadas com esse tipo de atividade e registro.

Finalizada a roda de conversa, a atividade seguinte consistiu nas práticas de campo. Durante o momento de diálogo entre os membros da comunidade, foi acordado por ambas as partes que essa atividade iria acontecer nas roças de três casais, com a participação somente do grupo de jovens, do pesquisador Kalunga primeiro autor deste capítulo e dos produtores donos das roças, pois não seria possível desenvolver as práticas de plantios nas roças de todas as famílias. Foram realizadas práticas de plantio dos cinco principais alimentos kalungas, sendo eles o arroz, o milho, a mandioca, o feijão e o gergelim.

O momento final entre o grupo focal e o pesquisador Kalunga aconteceu na semana seguinte, no Colégio Kalunga I, com duração de duas horas e 20 minutos. Contou com a presença de oito jovens, estudantes dessa instituição. A escolha desse espaço se deveu ao acesso mais estável à internet, pela estrutura física e, principalmente, pela maior identificação do grupo com o local. Os jovens estudantes se dispuseram a participar do momento por livre e espontânea vontade.

Como o colégio possui dois prédios contendo seis salas de aulas, tomou-se cuidado para que o momento final fosse de extrema tranquilidade. Esse momento entre o grupo focal e o pesquisador aconteceu da seguinte maneira: de início foi passado um vídeo com duração de cerca de 20 minutos que aborda os conceitos de Soberania e Segurança Alimentar (Paulino, 2015), relacionando-os com a agricultura camponesa e comunidades tradicionais. Enquanto assistiam ao vídeo, os jovens refletiam sobre a relação deste com os momentos anteriores e, principalmente, com a realidade das comunidades Kalungas. Em seguida, na forma de um círculo, foram discutidos e socializados o vídeo e os resultados obtidos nos diálogos anteriores entre gerações, na roda de conversa com a comunidade e nas práticas de campo.

Na discussão, foi possível estabelecer uma relação entre soberania e segurança alimentar e as atividades desenvolvidas, com a realidade da comunidade, onde o grupo de jovens fez uma reflexão em torno dos conceitos e do dia a dia local. Após reflexão e socialização das ideias, foram coletados os relatos sobre as perspectivas de cada membro do grupo sobre soberania e segurança alimentar da comunidade Kalunga Vão de Almas.

Foi disponibilizada uma segunda sala de aula no prédio em que não havia pessoas, uma vez que os participantes estavam concentrados em outro prédio, onde foi passado o vídeo. Cada membro do grupo se deslocou até esta sala vazia para gravar a sua perspectiva sobre soberania e segurança alimentar da comunidade. Com o auxílio de um gravador de voz, sem tempo limitado, ficou a critério de cada participante registrar suas perspectivas sem se preocupar com o tempo. Na sala de coleta dos relatos, os jovens gravavam sozinhos seus relatos no gravador de voz, para que se sentissem à vontade para registrar tranquilamente suas visões sobre parte da nossa cultura, em especial a alimentar, no futuro.

A entrevista com o agente comunitário mais velho da comunidade aconteceu em outro momento, na sua própria residência. Durante a realização da entrevista o agente confirmou a realidade da saúde da comunidade, fazendo uma análise sobre a saúde das pessoas mais velhas. No ponto de vista do entrevistado a principal fonte que leva à fragilidade da saúde das pessoas Kalungas é o aumento no consumo de alimentos industrializados.

Nas duas seções seguintes serão abordados, de forma integrada, o referencial teórico sobre juventude rural, soberania e segurança alimentar e a realidade da comunidade Kalunga Vão de Almas.

Juventude, juventude rural e juventude Kalunga

A relevância da caracterização de juventude como categoria social é estabelecida para a contestação do mundo apenas a partir da Revolução Francesa, simbolizando a liberdade e o novo em oposição à servidão e ao antigo, com aspectos que surgem da possibilidade de um recomeço político e social. A juventude passa a ser caracterizada como um grupo com elementos comuns, mas com suas peculiaridades (Ribeiro, 2004). Nessa caracterização há diversas abordagens, como a de que a juventude é uma fase da vida composta por liberdade de busca pelo novo e por poder de contestação, com constituição estética de elementos como corpo, saúde e liberdade.

Nas comunidades tradicionais, a falta de políticas públicas é um dos fatores que influencia bastante a saída dos jovens do campo para a cidade. Na comunidade Vão de Almas não é diferente. Os jovens saem muito cedo para a cidade em busca de formação acadêmica, profissional e de outras melhorias que a comunidade não oferece. Com a saída da juventude, acabam ficando no campo somente os adultos e idosos, que muitas vezes também acabam saindo por não aguentarem de tanta saudade de seus filhos e quererem ficar mais próximos. No entanto, com a entrada do Ensino Médio na comunidade no ano de 2016, já houve muitos avanços. A juventude que saía cedo para concluir os estudos na cidade não precisa mais sair. O Ensino Médio está, ainda, influenciando positivamente a vida na comunidade.

Sabine Cardoso (2015) reconhece que, apesar de a juventude rural ser bastante heterogênea, há pontos em comum que aproximam esses jovens, como

a identificação com a agricultura, as vivências com a família e com a comunidade, as relações de trabalho, os estudos, as possibilidades existentes nos grupos de jovens como movimento e atuação política (Cardoso, 2015, p. 38).

Essa identificação é importante para que a organização da juventude se fortaleça como categoria para realizar suas ações e escolhas.

A juventude na comunidade Kalunga Vão de Almas é entendida como a fase da vida em que os jovens têm a liberdade de trilhar novos caminhos, buscar melhorias para a vida pessoal, para a família e a comunidade. Também é o tempo de inovar, planejar e colocar em prática aquilo que querem viver realmente nas próximas fases da vida. Nesta fase é quando acontece o maior fluxo referente ao êxodo rural, ou seja, a saída dos jovens do campo para a cidade. Na comunidade Vão de Almas é frequente a saída da juventude em busca de viver novas realidades em outros ambientes diferentes do campo. Essa saída dos jovens acaba influenciando nas práticas de vida da comunidade, como, por exemplo, na produção de alimentos.

A baixa perspectiva de uma vida melhor nas comunidades camponesas, em relação à economia e oportunidades de trabalho, faz com que a juventude rural vá em busca de alternativas que podem levar essa mocidade a sair da condição de vulnerabilidade econômica (Carneiro, 2007). Muitos jovens de Vão de Almas saem em busca de melhorias fora da comunidade porque não querem levar a vida que seus pais levam. A busca por melhores alternativas em termos econômicos, e até mesmo de um bom emprego, faz com que muitas pessoas saiam novinhas deixando as suas famílias para trás, encarando um mundo desconhecido e muitas vezes acabam sofrendo consequências no futuro.

Grande parte da juventude Kalunga não acredita em melhorias que possam acontecer na comunidade, pois seus pais já foram testemunhas de tantas promessas que nunca chegaram. Isso deixa os jovens com certa desconfiança e acabam optando por buscar alternativas fora da realidade camponesa. Conforme observado por Sabine Cardoso (2015), muitos desses jovens optam em sair do campo porque não querem dar continuidade ao trabalho de seus pais na agricultura, além do interesse pelos atrativos da vida urbana. A juventude vê a cidade como um local onde pode crescer na vida, além do fato de ser involuntariamente expulsa do campo, devido às dificuldades encontradas no meio rural, tanto econômicas como as relacionadas ao trabalho em si para realização das atividades agrícolas.

Soberania e segurança alimentar na comunidade Vão de Almas

Neste tópico é apresentada uma breve contextualização dos conceitos de soberania alimentar e segurança alimentar, seguido de descrição de práticas e principais alimentos produzidos ou coletados no território Kalunga e, por fim, uma discussão sobre soberania e segurança alimentar na perspectiva de jovens kalungas da comunidade Vão de Almas.

Soberania e segurança alimentar e práticas alimentares kalungas

A Via Campesina (2007) define soberania alimentar como o direito dos povos a decidir suas próprias políticas e estratégias sustentáveis de produção, distribuição e consumo de alimentos, que garantam o direito à alimentação a toda a população, com base na pequena e média produção, respeitando suas próprias culturas e a diversidade dos modos camponeses de produção, de comercialização e de gestão, nos quais a mulher desempenha papel fundamental.

De acordo com o art. 2º da Lei nº 11.346/2006,¹ a alimentação adequada é direito fundamental do ser humano, inerente à dignidade da pessoa humana e indispensável à realização dos direitos consagrados na Constituição Federal, devendo o poder público adotar as políticas e ações que se façam necessárias para promover e garantir a segurança alimentar e nutricional da população.

¹ Lei Orgânica de Segurança Alimentar e Nutricional (Losan) (Brasil, 2006).

A alimentação adequada e saudável é a realização de um direito humano básico,² com a garantia do acesso permanente e regular, de forma socialmente justa, a uma prática alimentar adequada aos aspectos biológicos e sociais dos indivíduos, de acordo com o ciclo de vida e as necessidades alimentares especiais, pautada no referencial tradicional local. Deve atender aos princípios da variedade, equilíbrio, moderação, prazer (sabor), às dimensões de gênero e etnia, e às formas de produção ambientalmente sustentáveis, livre de contaminantes físicos, químicos, biológicos e de organismos geneticamente modificados (Consea, 2007).

Os Kalunga ainda são soberanos quando se trata de produzir alimentos na comunidade, mesmo havendo redução na produção nos últimos 20 anos. Possuem autonomia para produzir e consumir os alimentos saudáveis cultivados por eles nas roças de toco. Ainda são cultivadas nas roças diversas espécies alimentícias, tais como mandioca, arroz, milho, amendoim, abóbora, jiló, quiabo, melão, melancia e muitos outros, que garantem a sobrevivência da população Kalunga de forma sustentável e orgânica (Brasil, 2000). Em torno das roças, a vegetação predominante é o cerrado, mata de várzea, campo, capoeira e campina. É dali que os Kalungas colhem frutos nativos, fazem uso das plantas medicinais, criam gado para consumir e vender, além de criar cavalos e burros usados como meio de transporte.

Decidir o que plantar e consumir faz parte da cultura do território Kalunga e, por isso, a soberania alimentar nesse território é vivida diariamente. A boa relação dos quilombolas com a natureza permite que até os dias de hoje o povo viva cultivando o seu sistema produtivo e alimentar. A vida dos Kalungas está atrelada à soberania alimentar local desde a existência do quilombo até hoje, mantendo, assim, sua importância na vida da população.

Na comunidade Vão de Almas, os alimentos são produzidos pelas famílias e isso faz com que não dependam tanto dos mercados da cidade. Nesse sentido, Cecília Fernandes (2014) reconhece a importância da manutenção dessa autonomia na produção de alimentos pelas famílias kalungas, ao definir soberania alimentar, que também significa “comercializar e produzir alimento localmente de forma integrada com as culturas locais, afastando-se da dependência dos grandes mercados internacionais” (Fernandes 2014, p. 126).

A segurança alimentar e nutricional Kalunga está diretamente ligada à soberania alimentar local, pois quase toda a alimentação kalunga é retirada da produção de alimentos na comunidade. No território, a soberania ainda está sendo preservada, pois os alimentos produzidos pelos Kalungas, além de possibilitarem a manutenção de tradições culturais, não geram impactos ao meio ambiente, isto é, não fazem uso de fertilizantes, agrotóxicos ou sementes modificadas. Como destacado por Cecília Fernandes e Ludivine Eloy (2020), o ponto forte da região de Vão de Almas é o plantio da mandioca e a confecção de sua farinha, assim como o extrativismo e o processamento de frutas nativas, a pesca e as roças de vazantes, além do turismo religioso e cultural.

Segundo Cecília Fernandes (2014), o extrativismo é um termo geralmente utilizado para designar uma atividade econômica baseada na coleta ou extração de recursos naturais, diretamente do ambiente. No presente trabalho, esse termo é empregado de forma mais

² Direito Humano à Alimentação Adequada (DHAA), também de acordo com a Losan (Brasil, 2006).

ampla, sem ligação direta com a comercialização de produtos, uma vez que são poucos os produtos dessa atividade cuja finalidade é a troca monetária, dentro do território Kalunga. O cerrado é muito importante para a comunidade, pois é dele que o povo Kalunga retira parte dos elementos que complementam a alimentação das famílias e também para fazer outros produtos, como, sabão, remédios etc. O quadro 1 destaca as principais espécies alimentícias do cerrado extraídas pelas famílias de Vão de Almas, diferenciadas entre espécies somente para consumo das famílias e espécies consumidas e comercializadas. Serão apresentados apenas os nomes comuns de uso dessas espécies junto ao povo Kalunga, uma vez que não foi possível confirmar os nomes científicos para a totalidade de espécies levantadas.

Quadro 1 – Espécies vegetais extraídas pelas famílias de Vão de Almas

Consumo	Consumo	Consumo e comércio
1 – Pinha brutão	17 – Pitomba	33 – Garioba
2 – Marmelada de bezerro	18 – Baquari	34 – Garioba verdadeira
3 – Marmelada de cachorro	19 – Bico de tucano	35 – Garioba indaiá
4 – Coco macaúba	20 – Birro	36 – Buriti
5 – Coco licuri	21 – Canjica	37 – Pequi
6 – Baquari do campo	22 – Pinha de porca	38 – Caju
7 – Murta	23 – Gravatá	39 – Cagaita
8 – Pinha rasteira	24 – Coco catolé	40 – Baru
9 – Puxa-puxa	25 – Murici	41 – Mangaba
10 – Azedinha	26 – Cajá	42 – Coco indaiá
11 – Mutamba	27 – Xixá	43 – Jatobá
12 – Baquari de Guariba	28 – Pulsá	
13 – Quina	29 – Sambaíba	
14 – Genipapo	30 – Foguinho	
15 – Unha de boi	31 – Ananás	
16 – Marinheiro	32 – Araçá	

Fonte: Levantamento de campo (Cunha, 2018)

Diversas espécies são consumidas *in natura*, cozidas e também são usadas para extração de óleos. Entre elas destaca-se o pequi, o coco indaiá, o baru e o buriti, das quais os Kalungas utilizam a polpa e a castanha. O pequi ainda é utilizado para fazer sabão. Algumas variedades, além de serem consumidas *in natura*, também são usadas como sucos. É o caso da cagaita, da mangaba, do cajá, do caju e da azedinha. As demais plantas frutíferas do cerrado, como a murta, o baquari, a canjica, as marmeladas, a pitomba e outras, são consumidas somente cruas mesmo. As variedades de plantas do cerrado listadas anteriormente são extremamente importantes na vida dos Kalunga.

Apesar de toda esta abundância e diversidade de alimentos, Cecília Fernandes (2014) pesquisou a situação da segurança alimentar das comunidades Kalungas Engenho II e Vão de Almas e identificou que 58% da população dessas comunidades apresentava insegurança alimentar leve, enquanto 8% possuíam insegurança alimentar moderada.

A autora comenta que a principal causa da insegurança alimentar “está relacionada à qualidade e variedade do alimento, assim como a inconstância produtiva ao longo do ano” (Fernandes, 2014, p. 124). Em Vão de Almas, e também em todas as demais comunidades Kalungas, as mudanças climáticas frente à produção de alimentos nos últimos 20 anos têm sido um dos principais fatores que vem provocando a redução do cultivo, o que acaba levando os Kalungas a buscarem outros tipos de alimentos fora do território.

Entre os alimentos vindos de fora, e que são mais consumidos na comunidade Vão de Almas, estão o frango de granja, feijão, arroz, macarrão, óleo de soja, fubá de milho, farinha de trigo, massas para bolos, sucos e bolachas. Esses produtos alimentícios estão substituindo, de alguma forma, em maior ou menor quantidade, os alimentos tradicionais da comunidade, influenciando nas mudanças do paladar tradicional dos Kalungas. O quadro 2 apresenta algumas mudanças nas práticas alimentares kalungas.

Quadro 2 – Mudanças nas práticas alimentares entre as comunidades Kalungas

Produtos	Nos tempos anteriores	Nos tempos atuais
Arroz	Arroz de pilão, ferventado, feito na panela de barro, arroz seco no forno, todos produzidos na comunidade.	Entrada do arroz de pacote, limpo na máquina, cozido em panelas de alumínio (não usa mais folhas de bananas e sambába para tampar).
Feijão	Feijão com quiabo, feijão com angu de milho, feijão verde, feijão com farinha de mandioca, todos produzidos na comunidade.	Entrada do feijão de pacote vindo de fora da comunidade.
Milho	Fazia-se angu, mingau, bolos, canjicas, pamonhas, todos produzidos na comunidade. Comia-se assado, cozido, frito ou como beiju para comer com leite.	Não se faz mais angu do milho, apenas poucos bolos e mingaus. Utiliza-se mais massa de bolo pronta e fubá de pacote.

Produtos	Nos tempos anteriores	Nos tempos atuais
Mandioca	Beiju na pedra do forno e na panela, comia-se cozida. Da mandioca <i>in natura</i> fazia-se farinha, que era consumida pura, ou em sopas, paçocas, com leite, com café, e vários frutos do Cerrado e das roças, como a castanha do coco indaiá e diversos outros. A farinha era a base da alimentação das famílias, ou seja, combinava com diversas práticas alimentares kalungas.	Atualmente a mandioca continua sendo o alimento com mais influência na alimentação da comunidade, porém algumas práticas alimentares, como comer farinha com café, com manga, com melancia, tem reduzido bastante.
Coco indaiá	Retirava-se todo o óleo para temperar comida. Tomava-se seu leite, fazia-se paçoca, comia-se <i>in natura</i> , fazia-se beiju da polpa (mesocarpo). Quando não havia óleo do coco, temperava-se com toucinho de porcos criados na comunidade.	Entrada do óleo de soja nos temperos kalungas.
Carnes	Consumo somente de carnes de gados, galinhas e porcos criados na comunidade, além da caça e da pesca.	Consumo de carnes vindas de fora da comunidade, como frangos congelados, carne bovina e mortadelas.

Fonte: Levantamento de campo (Cunha, 2018)

As famílias de Vão de Almas confirmam que os fatores destacados que vêm influenciando na redução de alimentos locais foram as mudanças climáticas (falta de chuva), baixa participação da juventude e pouca disponibilidade das pessoas assalariadas na comunidade. De fato, esses fatores são os motivos que direta ou indiretamente têm influenciado na redução da produção de alimentos na comunidade nas últimas décadas, segundo as famílias. A existência desses fatores identificados, em geral, segundo as famílias, tem aumentado nas últimas décadas devido às transformações vividas pela comunidade.

Na entrevista com o agente de saúde comunitário (aqui identificado com as iniciais A.P.D.), este relatou que a comunidade antigamente “não tinha acompanhamento médico, ninguém sabia o que era pré-natal e nem tinham vacinas” (A.P.D., Vão de Almas, fevereiro/2018). Ele ainda acrescenta que as doenças que existiam no Vão de Almas nessa época eram a maleita e o sarampo, que eram curadas somente com os remédios do mato preparados pelas pessoas que ali viviam e ainda vivem, através de seus próprios conhecimentos. Segundo ele, para as doenças de hoje, “esses remédios não dão volta nelas”, por isso a comunidade se encontra preocupada com a saúde de todos diante da realidade atual.

Soberania e segurança alimentar na perspectiva dos jovens kalungas

Visando a sustentabilidade econômica, social e ambiental no quilombo, é necessário que a soberania e a segurança alimentar quilombola tenham continuidade para a vida do quilombo. Essas comunidades dependem do sistema produtivo local, ou seja, da autonomia produtiva para garantir a alimentação e o comércio interno e externo de alguns produtos da comunidade, contribuindo para a economia local.

Com o objetivo de melhorar a prática produtiva kalunga, a pesquisa foi desenvolvida com perfil de investigação-ação, no intuito de adequar o cultivo local com as transformações influenciadas na comunidade com o passar dos anos. A pesquisa contou com a participação da comunidade em geral, ou seja, famílias de Vão de Almas de todas as gerações tiveram participação direta na sua construção.

Nesse contexto, a pesquisa objetivou realizar uma análise dos aspectos relacionados com a produção de alimentos locais e o consumo das famílias. A pesquisa consistiu em identificar as principais mudanças nas práticas alimentares kalungas e os fatores que vêm influenciando na redução da produção de alimentos da comunidade. Durante a roda de conversa, foi possível atingir esse objetivo do trabalho de forma coletiva, ou seja, através das discussões e das falas da comunidade as famílias chegaram a um senso comum. Na discussão, chegou-se à conclusão de que as principais mudanças na alimentação em geral estão ligadas à redução da produção dos alimentos, pois os produtos alimentícios da atualidade não estão suprindo a alimentação das famílias até a produção do ano seguinte.

Separamos dois relatos de jovens da comunidade Vão de Almas sobre as perspectivas para a soberania e segurança alimentar Kalunga obtidos individualmente, quando cada jovem deixava um áudio em gravador disponibilizado em uma sala na escola da comunidade.

No primeiro relato, é interessante destacar como a possibilidade de integrar estudos com a produção de alimentos e outras atividades da família no território já promove melhorias nos níveis de segurança alimentar, além de um resgate quanto aos alimentos produzidos em períodos anteriores. A alternância entre o tempo dedicado à escola ou universidade e o tempo voltado para as atividades junto às suas famílias e comunidade é imprescindível para garantir a permanência da juventude no campo.

Curso Licenciatura em Educação do Campo – Artes Visuais e Músicas na Universidade Federal do Tocantins (UFT). Sou professora aqui na comunidade no Colégio Santo Antônio, extensão desse colégio aqui (Kalunga I). Morei uns anos fora daqui e depois voltei porque vi que meu lugar é aqui e voltei novamente a morar com a minha família. Hoje não penso mais em sair, moro aqui e quero permanecer aqui na comunidade. Em relação à soberania e segurança alimentar, acredito que com a entrada do Ensino Médio vai ser bem melhor, os jovens vão permanecer aqui na comunidade e vai ter um melhor desenvolvimento na agricultura, eles vão poder produzir seus alimentos, ajudar seus pais. Por exemplo, eu moro aqui, mas eu ajudo a minha mãe na roça. Com a permanência dos jovens aqui na comunidade,

a produção de alimentos vai permanecer mais forte (S.F.P, 19 anos, solteira – Relato registrado em fevereiro de 2018).

Mais recentemente, as escolas presentes no território quilombola Kalunga têm buscado cada vez mais ajustar o calendário de atividades. Com o retorno de um importante número de jovens já graduados em Educação do campo, a conscientização e valorização de sua identidade e cultura tem estimulado a elaboração de demandas aos poderes públicos para que atendam às especificidades do seu povo. No segundo relato selecionado, também destacamos a importância de adequação não apenas dos métodos e ferramentas de ensino, como também favorecer um diálogo entre gerações, para que as tradições tenham vez e sejam valorizadas, assim como as tecnologias sejam adequadas ao contexto das comunidades kalungas e possibilitem sua manutenção no território, de forma sustentável.

Sou professor aqui na comunidade, egresso do curso Licenciatura em Educação do Campo (LEdOc), na área de linguagens na Universidade de Brasília (UnB). Vejo que os modos de produção, de certo tempo pra cá, mudou bastante. Quando digo mudança é em algumas técnicas de plantios e ferramentas. É o caso do aumento da plantação de algumas espécies que se adaptam melhor com o período de pouca chuva, por exemplo, o gergelim, o arroz três meses e outros. Antigamente plantava o arroz com a enxada e hoje temos algumas ferramentas que para nossa realidade aqui é tecnológico, como a plantadeira manual, que auxilia na plantação do arroz e de outras variedades. Os jovens hoje não estão tendo tanto tempo para produzir porque a maior parte está estudando, e, também, muitos querem sair para conhecer novas realidades lá fora. A realidade atual é que a juventude que atua na comunidade Kalunga Vão de Almas está participando ativamente do modo de produção alimentar, sendo na forma direta ou indireta, visto que alguns não fazem sua roça, mas ajudam seus pais e outros jovens bem novos já fazem suas próprias roças e decidem o que vão plantar, como plantar e como consumir ou comercializar. Vendo que segurança alimentar e nutricional para o governo é sortir a mesa do consumidor de comida e não estar preocupado se o alimento é de qualidade ou não, só quer saber se está matando a fome das pessoas e que aos poucos está matando a população em geral por causa dos alimentos industrializados (E.F.S., 23 anos, solteiro – Relato registrado em fevereiro de 2018).

A pandemia de covid-19 forçou muitos jovens kalungas que geralmente residem e estudam fora a retornarem a suas comunidades. Dessa forma, tem sido relatado um interessante aumento na produção das roças kalungas, mostrando que é possível se garantir a autonomia na produção de alimentos pelas famílias, desde que haja uma maior presença e disponibilidade de pessoas nas comunidades, além de condições climáticas favoráveis. Outra importante mudança relacionada ao povo Kalunga é a recente eleição do primeiro prefeito Kalunga, Vilmar Souza Costa, no município de Cavalcante (Geledés, 2020). Além de representar importante parcela da população do município, o atual prefeito também é um dos muitos jovens kalungas que deixaram o território para trabalhar e realizar seus

estudos, porém retornou com a consciência e vontade de trabalhar pelo fortalecimento das comunidades e do território Kalunga.

Considerações finais

A proposta da pesquisa foi desenvolver um estudo direcionado à soberania e segurança alimentar na perspectiva dos jovens da comunidade Kalunga Vão de Almas. Através de entrevistas, atividades de campo em roças de alguns produtores e rodas de conversa, buscamos identificar os processos que vêm provocando mudanças no abastecimento e consumo dos Kalungas.

A partir do entendimento da comunidade, os motivos da baixa participação da juventude Kalunga na produção de alimentos estão vinculados às mudanças no perfil dos jovens. A falta de políticas públicas para que se possa promover melhorias como educação, empregos e outras oportunidades de vida em Vão de Almas fazem com que a juventude local saia da comunidade em busca desses fatores. As novas gerações têm saído bastante da comunidade nas últimas décadas, permanecendo, na grande maioria, as gerações mais velhas. Nesse contexto, a participação da juventude no cultivo das roças é muito relevante, pois as gerações mais velhas vão perdendo as forças e, com isso, a permanência dos jovens no território é muito importante, não apenas em relação à produção alimentar, mas também para continuarem a conviver com os saberes tradicionais.

O desenvolvimento do diálogo de saberes produtivos entre gerações aconteceu durante toda a pesquisa, principalmente na roda de conversa e nas práticas de plantios. Foram momentos da pesquisa em que os conhecimentos foram construídos e repassados entre as pessoas de todas as idades. A identificação das estratégias alternativas de manutenção da produção local de alimentos tradicionais aconteceu no momento de conversas entre toda a comunidade. Entre as estratégias, as famílias de Vão de Almas pensaram coletivamente e chegaram às seguintes conclusões: devem praticar o cultivo de espécies que chegam ao ponto de colheita em curto prazo, que necessitam de pouca chuva para ganhar, além de realizar ajustes das datas de plantios e fazer as roças em terrenos mais frescos e outras.

A cultura Kalunga tem passado constantemente por processos de mudanças. Essa transformação tem se concentrado fortemente nas últimas duas décadas, fazendo com que alguns hábitos das famílias que vêm desde seus ancestrais sofram alterações. No decorrer do trabalho e realização das atividades, foi possível identificar as principais mudanças nas práticas alimentares kalungas e os fatores que vêm influenciando na redução da produção de alimentos da comunidade, possibilitando o entendimento dos motivos da baixa participação da juventude Kalunga na produção para, assim, desenvolver um diálogo de saberes produtivos entre gerações, identificando estratégias alternativas de manutenção da produção local de alimentos tradicionais. Por fim, foram analisados os aspectos relacionados à soberania e segurança alimentar da comunidade Kalunga Vão de Almas a partir das perspectivas dos jovens.

Os principais limites da pesquisa foram a adaptação do tempo, a demora da chuva a chegar à comunidade e o difícil acesso. O tempo foi um fator que limitou bastante as

atividades da pesquisa-ação, tanto entre os membros do grupo focal como também das famílias produtoras, especialmente aquelas que iam participar das práticas de plantio. Por parte do grupo focal, a dificuldade se deu devido aos diferentes perfis dos jovens, enquanto para as famílias de Vão de Almas foi devido à época dos plantios. A chuva demorou a chegar à comunidade, e quando chegou foi uma correria total das famílias com os plantios que já estavam atrasados, demandando flexibilidade e diálogo para que a pesquisa fosse desenvolvida. O difícil acesso impactou no transporte de todas as famílias para participarem das atividades, pois a comunidade é traçada por rios onde só passam carros na seca, e quando começa a chover o transporte é interrompido.

Apesar dos limites, esta pesquisa trouxe contribuições para a comunidade de Vão de Almas. Na parte da produção alimentar foi extremamente importante que todas as gerações juntas dialogassem sobre aspectos da cultura Kalunga que tem sofrido alterações constantes nos últimos anos. O diálogo sobre as mudanças nas práticas alimentares, os fatores que influenciam na redução da produção e a baixa participação dos jovens fez com que a população identificasse estratégias alternativas para manutenção da produção de alimentos diante da realidade atual. Entre as contribuições destaca-se a aproximação entre as gerações para dialogar, fazendo uma adaptação entre o saber tradicional e o científico, para solucionar problemas e ameaças que venham a comprometer a vida dos Kalungas, partindo sempre do conhecimento empírico das pessoas mais velhas.

Este trabalho propõe ações futuras não apenas para a comunidade Vão de Almas, mas também para outras do território Kalunga e diferentes localidades quilombolas, como o intercâmbio entre gerações e a formação de mais grupos. Esses também podem ser formados e mantidos para resgatar/manter outras práticas produtivas (tecelagem, confecção de ferramentas) e culturais (danças, confecção de instrumentos etc.). Na comunidade Vão de Almas, em todo o território quilombola Kalunga e em outras localidades remanescentes de quilombo, necessita-se do intercâmbio das gerações para que haja as trocas de saberes tradicionais ligados à cultura e à identidade tradicional. Para essa continuidade é importante o envolvimento das associações Kalungas.

Algumas abordagens metodológicas de pesquisa foram fundamentais para a realização deste trabalho. Entre elas estão a não utilização de filmagem durante as atividades, pois a grande maioria das pessoas não se sente à vontade para expressar tudo o que sabe diante das câmeras, principalmente em se tratando de comunidades quilombolas. Muitas pessoas ficam inibidas e, com isso, corre-se o risco de não se conseguir coletar os dados necessários com uma riqueza elevada.

Outra prática interessante é promover práticas de plantios reunindo três níveis de gerações – jovens, adultos e idosos –, numa troca de saberes intergeracionais, importante em termos de pesquisa, mas principalmente para a comunidade. Durante as atividades em roças de produtores, sugere-se permitir que eles começem a realizar os plantios enquanto as gerações mais jovens observam, para depois o grupo realizar a atividade sob observação

dos produtores. No fim de cada plantio é importante deixar que os produtores façam uma avaliação sobre o desempenho do grupo e a importância da atividade no seu ponto de vista.

Uma terceira sugestão é coletar perspectivas em um espaço onde seja disponibilizado somente um gravador de voz, seja em uma sala, quarto, debaixo de uma árvore, desde que a pessoa fique bem tranquila para registrar tudo o que desejar de forma significativa para a pesquisa. Essa foi uma técnica metodológica utilizada nesta pesquisa que deu muito certo na parte final das atividades. A metodologia aqui adotada gerou os resultados esperados, porém, com o avanço tecnológico, podem ser utilizados outros métodos de coleta de dados, como, por exemplo, os próprios jovens fazerem filmagens deles mesmos com celulares ou câmeras, gravação de áudios por eles mesmos, entre outras formas de expressão.

Nesta pesquisa concluímos que é possível manter e aumentar a produção alimentar kalunga na comunidade quilombola Vão de Almas, bem como o consumo de alimentos locais, reduzindo a procura por alimentos industrializados fora do território. Porém, para que isso aconteça, é preciso que as políticas públicas na comunidade avancem nesse sentido, utilizando como ponto de partida o conhecimento dos modos de produção e consumo alimentar desse povo, compreendendo a dinamização, os produtos e produtores, e adequando o calendário de atividades produtivas e acadêmicas, como já é feito no período dos festejos. Com a intervenção das políticas públicas que são relevantes para a comunidade, é possível assegurar a permanência da juventude Kalunga no campo, pois para que aconteça a manutenção e o aumento da produção e do consumo de alimentos locais é necessário que os jovens estejam na comunidade e que esta continue a fazer parte de suas perspectivas de futuro.

Referências

ALVES, Iara Cristina da Silva. *Políticas públicas, territorialidade e liberdade dos remanescentes de Quilombo Kalunga* Dissertação (Mestrado em Geografia). Brasília: Universidade de Brasília, 2015.

BRASIL. *Uma história do povo Kalunga*. Brasília: Ministério da Educação (MEC), Secretaria de Ensino Fundamental (SEF), 2000.

BRASIL. Lei nº 11.346, de 15 de setembro de 2006. Cria o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional – SISAN com vistas em assegurar o Direito Humano à Alimentação Adequada. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11346.htm. Acesso em: 30 jun. 2021.

CARDOSO, Sabine Ruth Popov. *Juventude rural e perspectivas de novas realidades por meio de ações presentes: experiência com jovens do assentamento Sílvio Rodrigues* Dissertação (Mestrado em Meio Ambiente e Desenvolvimento Rural). Brasília: Universidade de Brasília, 2015.

CARNEIRO, Maria José. Juventude e novas mentalidades no cenário rural. In: CARNEIRO, Maria José, CASTRO, Elisa Guaraná de. *Juventude rural em perspectiva*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007, p. 53-78.

CONSEA – Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional. GT *Promoção da Alimentação Adequada e Saudável*: documento final. Brasília: CONSEA, 2007.

COSTA, Vilmar Souza. *A luta pelo território: histórias e memórias do povo Kalunga*. (Monografia). Licenciatura em Educação do Campo. Brasília: Universidade de Brasília, 2013.

CUNHA, Valdir Fernandes da. *Soberania e Segurança Alimentar na perspectiva dos jovens Kalunga da Comunidade Vão de Almas* Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais). Brasília: Universidade de Brasília, 2018.

FERNANDES, Cecília Ricardo. *Saberes e sabores Kalungas*: origens e consequências das alterações nos sistemas alimentares Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável). Brasília: Universidade de Brasília, 2014.

FERNANDES, Cecília Ricardo; ELOY, Ludivine. A diferenciação territorial e integração ao mercado dos produtores agroextrativistas Kalungas, Goiás. In: GUÉNEAU, Stéphane; DINIZ, Janaína Deane de Abreu Sá; PASSOS, Carlos José Sousa (orgs.). *Alternativas para o bioma Cerrado: agroextrativismo e uso sustentável da sociobiodiversidade*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2020, p. 287-325.

GELEDÉS. Portal de Notícias. *Maior quilombo do Brasil elege pela 1ª vez o prefeito de cidade de Goiás*, 18 nov. 2020. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/maior-quilombo-do-brasil-elege-pela-1a-vez-o-prefeito-de-cidade-de-goias/>. Acesso em: 10 jul. 2021.

IEB – Instituto Internacional de Educação do Brasil. *Território Kalunga é reconhecido pelo Programa Ambiental da ONU como primeiro TICCA do Brasil*, 3 fev. 2021. Disponível em: <http://cepfcerrado.iieb.org.br/en/territorio-kalunga-e-reconhecido-pelo-programa-ambiental-da-onu-como-primeiro-ticca-do-brasil/>. Acesso em: 10 jul. 2021.

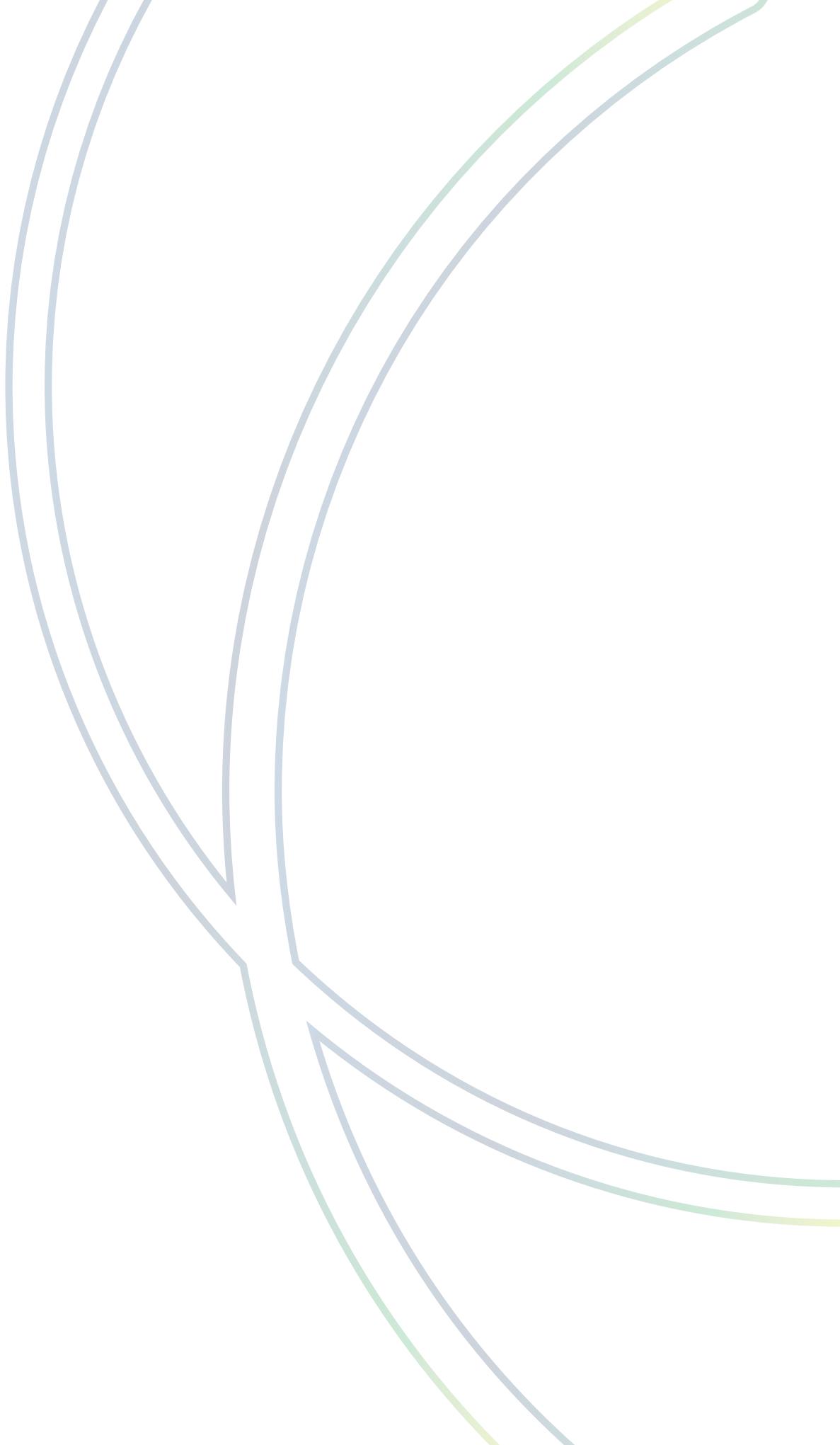
PAULINO, Eliane Tomiasi. *Soberania alimentar em contraponto à segurança alimentar*. YouTube, 1 dez. 2015. Disponível em:

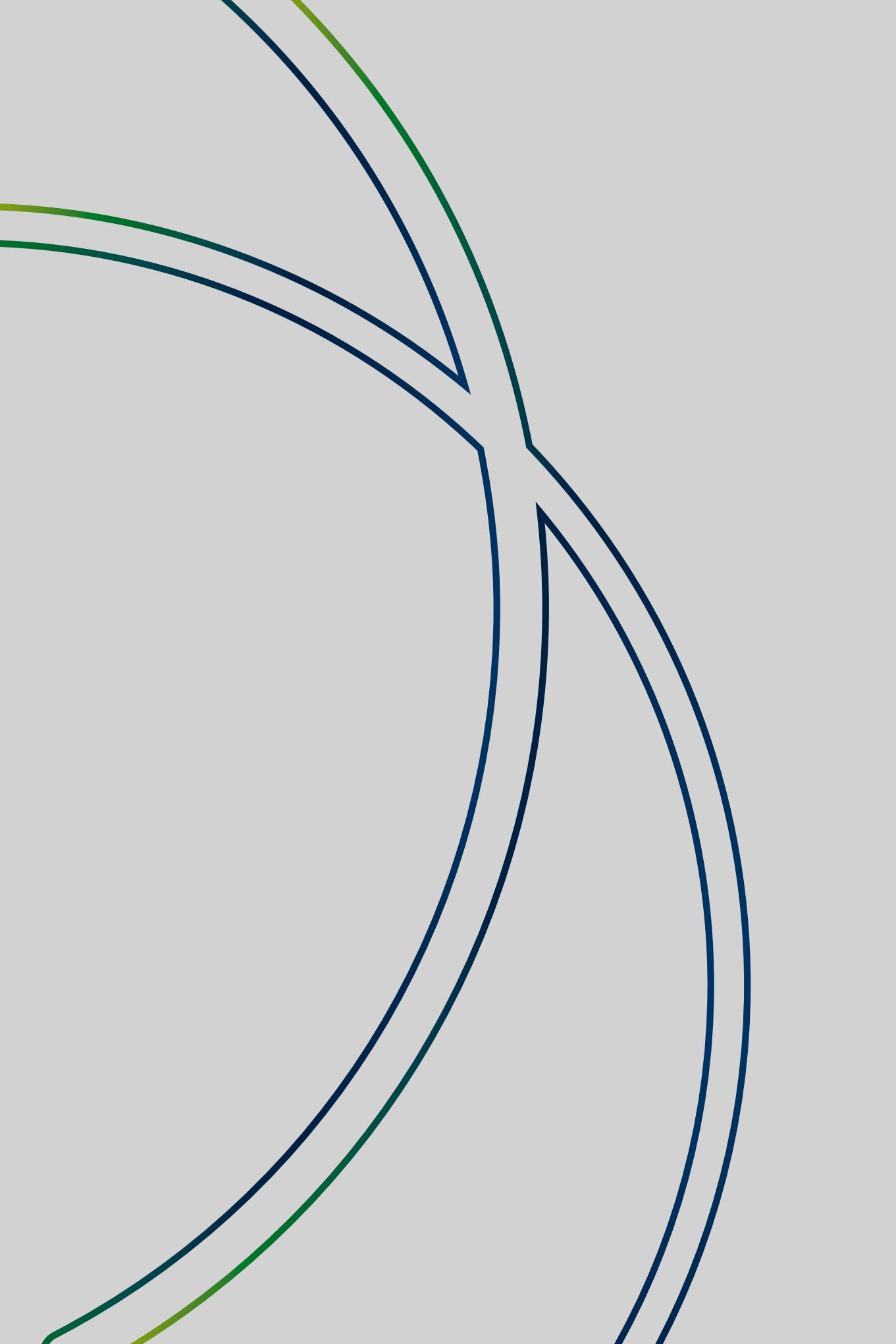
https://www.youtube.com/watch?v=q_AaA1AiKMY. Acesso em: 24 fev. 2018.

RIBEIRO, Renato Janine. Política e juventude: o que fica da energia. In: NOVAES, Regina; VANNUCHI, Paulo (orgs.). *Juventude e sociedade: trabalho, educação, cultura e participação*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004. p. 19-33.

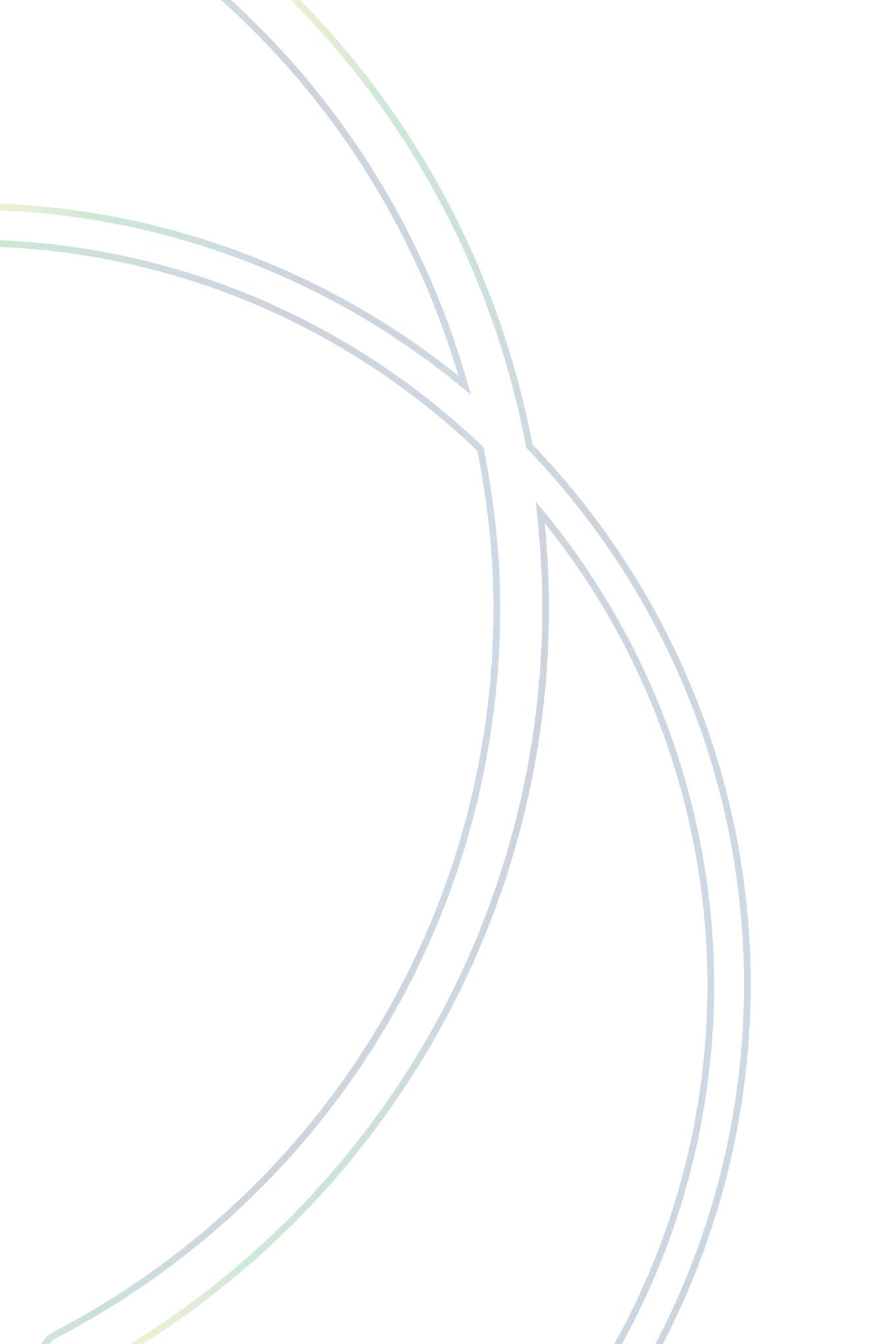
TRIPP, David. Pesquisa-ação: uma introdução metodológica. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 31, n. 3, pp. 443-466, set./dez. 2005.

VIA CAMPESINA. *Soberania alimentar, os agrocombustíveis e a soberania energética*. Brasil: Via Campesina Internacional, 2007.





Territórios tradicionais e as tensões com o Estado





Posse e usufruto das terras indígenas no Brasil: Do juspositivismo ao constitucionalismo fraternal

Carolina Augusta de Mendonça Rodrigues

Introdução

O presente capítulo pretende trazer luz sobre os conceitos de posse e usufruto das terras indígenas no Brasil, bem como discutir seus limites e possibilidades. A Constituição de 1988 avançou significativamente ao reconhecer aos índios os direitos originários sobre as terras que ocupam, destinando-as à sua posse permanente e garantindo o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, resguardada à União a nua propriedade dessas áreas. No entanto, a tradição jurídica privatista brasileira tem, de várias formas, impedido o pleno exercício da autonomia e até mesmo a posse dos territórios pelos povos indígenas. No dizer de Boaventura de Sousa Santos (2007), não importa ver como o conhecimento representa o real, mas o que o conhecimento produz na realidade.

Este artigo, que integra originalmente a dissertação apresentada como requisito de conclusão do Mestrado Profissional junto a Povos e Terras Tradicionais (Mespt) (Santos, 2017), inicia analisando a tradição civilista do sistema jurídico nacional, que fundamenta a proteção das terras indígenas na legislação, com o objetivo de apontar as contradições e paradoxos advindos dessa cultura colonialista, apresentados na segunda parte. Ao final, partindo de uma reflexão a partir do direito à autodeterminação, propõe uma rediscussão do direito posto sob uma ótica libertadora de reconhecimento da alteridade.

A relevância de priorizar a discussão sobre esse tema fica evidente quando se constata que praticamente não existe produção teórica em âmbito jurídico sobre o conceito de usufruto indígena, principalmente. O obscurecimento desse assunto na doutrina se reflete

numa jurisprudência refratária a ir além do marco civilista que domina a compreensão sobre os direitos reais. Aliado a tais fatos, o tradicional hermetismo do meio jurídico impede que as descobertas da antropologia sobre as cosmologias dos povos tradicionais tragam novos ares aos velhos e empoeirados institutos jurídicos coloniais, que apenas perpetuam os modelos de dominação e exclusão.

Para o sucesso desse debate, é indispensável compreender as origens desses instrumentos jurídicos, os paradoxos e as contradições existentes. As reflexões propostas são um convite a uma releitura do texto constitucional, na perspectiva de que estamos ainda apenas engatinhando rumo a um direito verdadeiramente plural e inclusivo.

O usufruto, a posse e o Direito Civil

A Constituição Federal tem uma orientação pós-positivista, que agrega elementos jus-naturalistas e do positivismo, sendo que vários conceitos por ela adotados procedem diretamente do Direito Civil, historicamente considerado como o alicerce do positivismo jurídico.

Posse e usufruto têm sua origem no Direito Romano e na modernidade foram transportados ao Direito Civil, que regula as relações de ordem privada entre os cidadãos. O Direito Civil desempenha papel fundamental na manutenção das estruturas de poder em torno das noções de pessoa, família e propriedade privada (Silva, 2014). O modo de produção capitalista erigiu um sistema jurídico apto a sustentar o conceito de propriedade privada, que tem uma evidente centralidade em relação aos demais direitos no modelo normativo hegemônico.

O direito romano é apropriado pelo positivismo jurídico, como referencial indiscutível de racionalidade legislativa. [...] A cultura urbana do baixo medievo, de inspiração burguesa, propiciou aliança entre papas e mercadores (Tigar; LEVY, 2000, p. 101), fornecendo as bases conceituais para uma cultura jurídica formalista, garantidora do bom andamento das relações negociais (Godoy, 2004, s/p).

Hans Kelsen, na sua *Teoria pura do Direito*, que é a grande obra do positivismo jurídico, proclama o direito como estatal, neutro, dogmático e afastado dos fatos sociais, alienado da discussão moral e ética. A despolitização que o positivismo jurídico provocou no debate jurídico favoreceu a manutenção do *status quo* e a permanência das estruturas sociais baseadas na exploração do trabalho e na apropriação do capital.

Ao mesmo tempo, os pensadores iluministas se dedicaram a vincular a ideia de liberdade com a de propriedade privada, no sentido de que apenas o cidadão que fosse capaz de tirar sua subsistência da sua própria terra poderia ser verdadeiramente livre, aproximando a propriedade privada da ideia de um direito natural. Hegel chega a classificar a propriedade privada como “atributo essencial da efetividade do indivíduo enquanto pessoa em sentido estrito” (Alves, 2008, p. 3).

A definição de *coisa*, por sua vez, tem importância central na epistemologia jurídica, na medida em que se diferencia da noção de sujeito, mas lhe confere qualificação: o sujeito-proprietário. Como aponta Herman Benjamin (2011), o Direito clássico, pós-Revolução Francesa, é fundamentado em um modelo antropocêntrico que situa a natureza e seus componentes na categoria de coisa ou bem, os quais se encontram a serviço direto da pessoa, com a única função de satisfazer os desejos humanos.

Para Clóvis Beviláqua, o Direito das Coisas, principal ramo do Direito Civil, é “o complexo de normas reguladoras das relações jurídicas referentes às coisas susceptíveis de apropriação pelo homem” (2003, p. 9). Nesse sentido, essa disciplina jurídica tem como escopo criar as normas sobre a apropriação, o controle e o domínio da natureza pelo homem, o qual, via de regra, é considerado individualmente e não com pertencente a uma coletividade.

O Direito das Coisas engloba os chamados direitos reais,³ os quais, segundo a teoria realista (Gomes, 1998), se caracterizam por se constituírem em um poder absoluto da pessoa sobre a coisa em si, sendo oponíveis contra todos os outros sujeitos, ou seja, podem ser exercidos em face das demais pessoas.

Para a teoria personalista, os direitos reais apenas se distinguem dos direitos pessoais na medida em que não possuem um sujeito passivo certo e determinado contra quem se pode exercer a obrigação. O direito real geraria uma obrigação passiva universal negativa, ou seja, todos os outros sujeitos devem se abster de praticar condutas em desacordo com o conteúdo do direito real, diferentemente do que acontece nas obrigações contratuais, exemplo clássico de direito pessoal, em que somente as partes se obrigam às estipulações acordadas.

Em que pese a doutrina divergir sobre o mérito das classificações entre direitos reais e pessoais, Orlando Gomes aponta acertadamente para a importância prioritária de se discutir o aspecto interno dos direitos reais, bem como sobre seus modos de exercício. Sob essa perspectiva, uma das características essenciais dos direitos reais é “o fato de se exercer diretamente, sem interposição de quem quer que seja, enquanto o direito pessoal supõe necessariamente a intervenção de outro sujeito de direito” (Gomes, 1998, p. 5).

Assim, os direitos reais representam a expressão máxima da vontade do homem sobre a coisa, na medida em que o sujeito não se submete a qualquer interferência de terceiros para exercer o poder imediato sobre o bem. Essa supremacia do interesse individual sobre os bens materiais/natureza em detrimento dos direitos da coletividade lastreia toda a legislação civilista e é a base ideológica do positivismo jurídico, que se estabeleceu no contexto histórico da ascensão do iluminismo, do racionalismo e do liberalismo econômico.

Para compreender os demais direitos reais, é essencial entender primeiramente a importância da propriedade privada como paradigma do direito das coisas, constituindo-se no pilar do Direito Civil.

O direito de propriedade é o mais importante e o mais sólido de todos os direitos subjetivos outorgados ao indivíduo; é o direito real por excelência,

³ Real vem do latim *res*, que significa coisa.

o eixo em torno do qual gravita o Direito das Coisas. Dele se pode dizer, com CARMELO SCUTO, ser a pedra fundamental de todo o Direito Privado. Sua importância é tão grande no direito, como na sociologia e na economia política; suas raízes se aprofundam tanto no terreno do direito privado como do Direito Público (Monteiro, 1958, p. 88).

Segundo Washington de Barros Monteiro (1958), a propriedade apresenta caráter de plenitude e se aplica não só a bens corpóreos, mas também a bens incorpóreos. O caráter histórico absoluto do direito de propriedade, que confere a seu titular o conjunto dos direitos sobre a coisa em face de toda a coletividade, se mostrou, contudo, incompatível com o constitucionalismo contemporâneo, após a assunção dos direitos sociais.

Conforme apontam José Antônio Gediel e Adriana Corrêa (2015), a Constituição Federal, como um instrumento de mediação política do Estado Social Democrático de Direito, introduziu o conceito de função social da propriedade de modo a compatibilizar o exercício desse instituto eminentemente liberal com os demais valores sociais. Entretanto, a propriedade privada continua a ocupar um lugar de destaque no discurso jurídico dos tribunais, os quais têm sistematicamente esvaziado o conceito de função social, deixando de concebê-la também como um dever e não só como um direito.

Segundo o artigo 1.228 do Código Civil de 2002, o proprietário tem a faculdade de usar, gozar e dispor da coisa (*jus utendi, fruendi et abutendi*), e o direito de reavê-la do poder de quem quer que injustamente a possua ou detenha, devendo a propriedade ser exercida “em consonância com as suas finalidades econômicas e sociais”. A função social não apenas limita a propriedade, mas integra definitivamente seu conceito.

No que se refere às faculdades do proprietário, o direito de usar se constitui na possibilidade de dar o emprego regular ao bem, de utilizar a coisa para todas as suas finalidades, sem a possibilidade de alterar sua essência. O direito de gozar diz respeito à possibilidade de aproveitar os frutos que o bem possa render, na sua posse ou na de terceiros. O proprietário pode, além disso, alienar o bem, transferindo a propriedade para outra pessoa.

Criado no Direito Romano, o usufruto é categorizado como um direito real limitado, pois não confere a seu titular a plenitude dos direitos de que o proprietário dispõe, embora também possua natureza jurídica similar à da propriedade. O usufruto possibilita o uso e gozo de um bem alheio, conservando o dono apenas a substância e o poder de alienação (Monteiro, 1958). Segundo Petit (2003 *apud* Fiorilli, 2009), o usufruto é classificado como *jus utendi*, ou seja, uma servidão pessoal que dá ao titular o amplo direito de retirar toda a utilidade da coisa e de seus acessórios além dos frutos (como o direito de habitar) e o *jus fruendi*, ou seja, o direito de perceber os frutos da coisa (frutos naturais, industriais ou civis), sem alterar a sua essência.

O artigo 1.394 do Código Civil de 2002 também confere ao usufrutuário o direito de administração. Para Orlando Gomes, o usufruto excede as definições mais restritivas, constituindo-se em um “direito real de desfrutar um objeto na totalidade de suas relações, sem lhe alterar a substância”. (Gomes, 1998, p. 293)

O direito de transferir a terceiros o bem (*jus abutendi*) é o único poder que resta ao nu-proprietário, pois é vedado ao usufrutuário aliená-lo. Como se percebe, o direito de propriedade e o usufruto incidem simultaneamente sobre um único bem, sendo atribuída a nua propriedade a pessoa diversa do usufrutuário. Embora o usufruto seja concebido como um “poder menor” do que a propriedade, o usufrutuário é quem verdadeiramente dá a destinação concreta ao bem, enquanto o nu-proprietário tem apenas o domínio abstrato, transcendente, típico do capitalismo financeiro e especulativo.

Outros direitos reais, como o uso e a habitação, ou mesmo direitos reais de garantia, também podem coexistir sobre um bem. Entretanto, o regramento jurídico tem privilegiado a propriedade privada em detrimento dos demais direitos reais limitados, tendo em vista que esses direitos se destinam tão somente, via de regra, a garantir usos para sustento ou sobrevivência, distintamente da propriedade privada, que favorece e permite a circulação de riquezas (Gomes, 1998), meta principal do modo de produção capitalista. Por esse motivo, o usufruto civil é normalmente constituído como um direito temporário e sua transferência é vedada, visando sempre à consolidação da propriedade.

O usufruto pressupõe, então, a posse direta, restando ao nu-proprietário a posse indireta sobre a coisa. Nesse sentido, importante tratar brevemente sobre o conceito civilista de posse, que também se encontra na previsão do artigo 231 da Constituição Federal sobre os direitos territoriais indígenas.

O estudo da posse tem uma considerável magnitude no Direito Civil, sendo objeto tradicionalmente de duas principais teorias que disputam sua conceituação: a teoria subjetiva de Savigny e a teoria objetiva, de Rudolf Von Ihering. Segundo a teoria subjetiva, em suma, a posse é resultado da coexistência do *corpus* e do *animus*. Assim, o mero poder físico sobre a coisa não pode ser definido como posse se o sujeito não tiver a vontade de ter como próprio o bem. Para a teoria objetiva, em contrapartida, apenas a destinação econômica da coisa e sua exteriorização caracterizam a posse, sendo desnecessário investigar o domínio subjetivo do agente.

As controvérsias sobre a natureza jurídica da posse também se estendem quanto à sua constituição como fato ou direito, ou mesmo se é um direito real ou pessoal. O Código Civil atual adotou majoritariamente a teoria objetiva, considerando possuidor “aquele que tem de fato o exercício, pleno ou não, de algum dos poderes inerentes à propriedade”, mas existem menções claras à teoria subjetiva, especialmente quando se considera o regramento da usucapião.

Entretanto, a nova teoria sociológica da posse mostra que a posse é um fenômeno social e anterior à propriedade. Para o jurista argentino Guillermo Borda, “*en el poseedor, no hay una pretensión de apropiación jurídica de la cosa, sino un propósito de apropiación económica*” (2003, p. 33).

Tem-se discutido também sobre a existência de uma função social da posse, superior à da propriedade, tendo em vista que o escopo maior do direito de propriedade é a circulação de riqueza, enquanto a posse se estabelece na ocupação e no uso efetivo do bem. Luiz Edson Fachin afirma isso, a partir das lições de Hernández Gil:

Antes e acima de tudo, aduz, a posse tem um sentido distinto da propriedade, qual seja o de ser uma forma atributiva da utilização das coisas ligadas às necessidades comuns de todos os seres humanos e dar-lhe autonomia significa constituir um contraponto humano e social de uma propriedade concentrada e despersonalizada, pois, do ponto de vista dos fatos e da exteriorização, não há distinção fundamental entre o possuidor proprietário e o possuidor não proprietário. A posse assume então uma perspectiva que não se reduz a mero efeito, nem a ser encarnação da riqueza e muito menos manifestação de poder: é uma concessão à necessidade (Fachin, 1988, p. 21).

Dessa forma, a Constituição de 1988 inegavelmente tutela a posse quando prevê a função social da propriedade, privilegiando a utilização do bem em detrimento da acumulação patrimonial (Zavascki, 2005). Pode-se dizer, então, que a posse é a essência da função social da propriedade.

Os obstáculos ao pleno reconhecimento dos direitos territoriais indígenas

Ainda que se tenha avançado significativamente na legislação fundiária ao integrar o conceito de função social, é preciso registrar que a utilização de institutos civilistas e agrários para viabilizar direitos territoriais dos povos indígenas demonstra a dificuldade do Estado em lidar com concepções plurais de terra e ocupação, o que acaba por criar obstáculos à plena efetivação dos direitos que pretende tutelar,

Essas categorias – posse e usufruto – foram transportadas à Constituição Federal como instrumentos de garantia de direitos aos indígenas. Contudo, essa condução deveria ter implicado uma necessária ressignificação desses conceitos, tendo em vista a especificidade dos direitos territoriais étnicos e coletivos.

O Direito Civil parte de um viés liberal, fruto de uma racionalidade colonial europeia eminentemente individualista, que privilegia o mérito, a acumulação de riquezas e a exploração dos recursos naturais.

O Direito do homem sozinho, centrado numa hipotética auto-regulamentação de seus interesses privados, e conduzido pela insustentável igualdade formal, serviu para emoldurar o bem acabado sistema jurídico privado (Fachin, 2003, p. 211).

O paradigma cartesiano patriarcal, base do sistema capitalista, supõe em essência a separação entre mente e matéria, o que resulta numa concepção de que o homem deve exercer o domínio e controle sobre o mundo material.⁴

A discussão sobre a oposição entre natureza e cultura foi por décadas um princípio central na antropologia, porque essa dicotomia se mostra como uma característica distintiva

⁴ “A concepção cartesiana do universo como sistema mecânico forneceu uma sanção ‘científica’ para a manipulação e a exploração da natureza que se tornaram típicas da cultura ocidental”. (Capra, 2002, p. 36)

dos discursos sociais do Ocidente em relação às cosmologias de outras populações do planeta (Barreto Filho, 2012). O antagonismo entre natureza/matéria e cultura/razão não é um fenômeno cultural universal, mas subjaz ao pensamento europeu, que é matriz da lógica econômica da exploração da natureza pelo homem. Nessa senda, o direito das coisas se dedica a disciplinar a apropriação do sujeito sobre o espaço físico, a partir de uma visão objetificante da natureza, que favorece a privatização e a competição pelos recursos naturais, de forma essencialmente distinta de como ocorre nas tradições indígenas.

José Luiz Quadros (Magalhães, 2012) alerta para o caráter uniformizador do direito moderno que se reflete no direito de família e no direito de propriedade e que exclui outras formas de conceber a relação com o mundo, como é o caso dos povos indígenas. A construção dos Estados Nacionais ao longo dos séculos XIX e XX foi acompanhada de uma tentativa de homogeneização das identidades sociais, à sombra de um direito estatal branco e colonial.

O discurso do logos ocidental tende a destacar a existência de um processo civilizatório que penetrou no continente, desqualificando a presença do desenvolvimento civilizatório local, que foram tragicamente bloqueados pela expansão mercantil europeia (Bartolomé, 1998, p. 174).

Como mostra Antônio Carlos Souza Lima (1991), o pensamento nacionalista que ensenou a criação do SPILTN⁵ e, posteriormente, da Funai, almejava “integrar” os índios ao ideal de uma nação homogênea e harmoniosa. Esse fenômeno que se seguiu à formação dos estados-nações aconteceu em toda a América Latina, com a fragmentação política e cultural das populações nativas (Bartolomé, 1998), em razão da obsessão em buscar uma “identidade nacional”. No entanto, as plúrimas identidades locais não deixaram de existir, mesmo sob a bandeira de um Estado Nacional homogeneizador, mas representam hoje um grande desafio para as democracias pluralistas de como aceitar e fazer coexistir as diferenças.

Os indígenas, invisibilizados pelas ações integracionistas e tratados como cidadãos inferiores, foram submetidos à tutela orfanológica do Estado, um instrumento de dominação que lhes impediu por séculos a assunção da emancipação política necessária para atuar como únicos protagonistas na construção dos seus direitos. A atribuição de capacidade civil, que sempre foi utilizada como instrumento de controle da vontade dos cidadãos nos Estados Nacionais, também esteve atrelada aos regimes de proteção patrimonial previstos no Código Civil, como pontua Rosane Lacerda (2007, p. 294):

tal proteção era então implementada através de sua inclusão no rol dos relativamente incapazes, a fim de que, mediante o regime tutelar, pudesse se manter a salvo o seu patrimônio, até o momento em que, repita-se, estivesse o índio completamente adaptado à civilização do país.

⁵ Criado em 1910 pelo Marechal Rondon, o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) foi o primeiro órgão indigenista do Estado Brasileiro.

O direito à propriedade, por outro lado, sempre foi reservado aos cidadãos que ocupavam o patamar superior na hierarquia social, os homens brancos detentores do capital, via de regra. Nesse sentido, a Lei de Terras teve um papel fundamental no processo histórico de concentração de terras no país e de ocultação étnica por meio das políticas de imigração e de embranquecimento da população.

Além disso, é preciso recordar que a legislação brasileira nunca conferiu aos indígenas o direito de propriedade, mas tão somente reconheceu a mera posse dos seus territórios. Como afirma Carlos Frederico Marés (2002, p. 7), “se a política era de integração, o conceito de terra indígena era provisório, até o dia em que todos os indivíduos do povo fossem integrados e, passando a terra a ser disponível com as outras”. O indigenato, tão festejado instituto que outorgou os direitos originários sobre seus territórios, impediu qualquer direito de disposição destes (*jus abutendi*), numa clara intenção tutelar, sob o pretexto de resguardar a permanência temporária dos índios na posse das suas terras e de garantir a soberania nacional.

O dilema artificialmente criado entre autodeterminação dos povos indígenas e o projeto de um Estado soberano é, em suma, uma evidente tentativa de submeter os povos originários ao controle do poder hegemônico e de lhes negar o acesso à terra. A discussão sobre autonomia dos povos indígenas não implica um pleito de soberania estatal, mas tão somente em um direito à existência na diferença.

Autônomo significa autorregular-se, dar-se regras, autodeterminação, autogoverno; autonomia é, então, sinônimo de autodeterminação e autogoverno. Em nada representa uma orientação para a configuração de separatismos ou comunidades políticas independentes dos Estados que agora os integram⁶ (BARTOLOMÉ, Miguel, 1998, p. 185, tradução nossa).

No emblemático julgamento do caso Raposa Serra do Sol (PET 3.388) pelo Supremo Tribunal Federal, em 2009, é patente a preocupação da Corte Suprema em afastar a denominação “povos indígenas” ante o receio por várias vezes manifesto de risco à soberania nacional, que recorrentemente foi explicitado no julgado:

É certa a necessidade de interpretação dos dispositivos que conferem proteção aos índios em conjunto com os demais princípios e regras constitucionais, de maneira a favorecer a integração social e a unidade política em todo o território brasileiro. O convívio harmônico dos homens, mesmo ante raças diferentes, presente a natural miscigenação, tem sido, no Brasil, responsável pela inexistência de ambiente belicoso. [...] Mas a problemática maior está na cláusula reveladora da autodeterminação dos povos indígenas, o que sugere a vinda à balha de independência mitigadora da soberania nacional (PET 3.388).

⁶ No original: “Autónomos significa autorregularse, darse reglas, autodeterminarse, autogobernarse; autonomía es entonces sinónimo de autodeterminación y de autogobierno. De ninguna manera representa una orientación necesaria hacia la configuración de separatismos o de comunidades políticas independizadas de los Estados que ahora las incluyen” (Bartolomé, 1998, p. 185).

Além disso, o acórdão proferido tornou inequívoca a orientação privatista da Corte Suprema, em que pese tenha reconhecido a legalidade da demarcação da terra indígena. Ao adotar a tese do “marco temporal da ocupação”, que exige a presença indígena em seus territórios na data certa de 1988 para configuração do direito à terra, o Supremo Tribunal Federal claramente optou por privilegiar a propriedade privada em detrimento do direito originário indígena, ignorando por completo o contexto histórico de esbulho territorial sofrido por essas populações.

Essa inclinação teórica, evidente no acórdão da corte constitucional, tem ganhado espaço em diversos precedentes jurisprudenciais, contrariando antiga orientação do próprio Supremo Tribunal Federal, que em 1967 já considerava a especificidade dos direitos territoriais atribuídos aos povos indígenas em âmbito supralegal:

Não está envolvido, no caso, uma simples questão de direito patrimonial, mas também um problema de ordem cultural, no sentido antropológico, porque essas terras são o habitat dos remanescentes das populações indígenas do País. A permanência dessas terras em sua posse é condição de vida e de sobrevivência desses grupos, já tão dizimados pelo tratamento recebido dos civilizados e pelo abandono em que ficaram.

A Constituição atual foi além da anterior, que só protegia a posse, porque ela também protege o usufruto exclusivo, pelos índios, dos recursos naturais e de todas as utilidades existentes nas terras. Pela Constituição, mesmo a alienação de certos frutos dessas áreas pode ficar dependendo de condições que não sejam normalmente exigidas para alienação de bens públicos em geral (Leal, 1967).⁷

Com base nesse entendimento, Gilmar Mendes⁸ chegou a declarar que a posse indígena “não pode ser reduzida ao conceito de posse do Direito Civil” (1988, p. 56). Contudo, o posterior julgamento do caso Raposa Serra do Sol tornou visível um processo político que visa reduzir as garantias territoriais indígenas, por meio da criação de novas teses jurídicas que privilegiam a propriedade privada em detrimento de formas contramajoritárias de ocupação da terra. A propriedade privada, elevada à qualidade de direito fundamental pelo artigo 5º da Constituição Federal, sempre se sobreponha às demais garantias territoriais na prática jurídica, ainda que o texto constitucional tenha sublinhado a originariedade do usufruto e da posse indígenas, o que lhes confere uma condição de primazia em relação aos demais direitos.

Além disso, o recente passado tutelar a que foram submetidos os índios ainda reverbera no discurso estatal e acadêmico, principalmente no que diz respeito à gestão de seus territórios. A naturalização das práticas tutelares engendra interpretações flagrantemente mais restritivas do usufruto indígena, que tem sede constitucional, do que a conferida ao usufruto civilista, quando a lógica hermenêutica obrigar ao inverso. Enquanto o usufruto civil permite ao

⁷ Mandado de Segurança nº 16.443/1967, voto do ministro Victor Nunes Leal.

⁸ Atualmente ministro do Supremo Tribunal Federal e, à época, procurador da República.

usufrutuário uma ampla gama de faculdades,⁹ sendo possível, inclusive, alugar, arrendar, permitir a ocupação gratuita ou onerosa de terras por terceiros e explorar todos os frutos econômicos da terra, os indígenas sofrem diversas limitações ao uso de suas terras, expressas cotidianamente na legislação, em normativas da Fundação Nacional do Índio, em recomendações expedidas pelo Ministério Público ou até mesmo em decisões judiciais.

A atribuição constitucional da sua propriedade à União é corrente no discurso estatal como justificativa para um controle externo sobre as atividades desenvolvidas pelos índios em suas terras (Santos, 2017), sendo que, do ponto de vista estritamente jurídico, o domínio não autoriza à União o uso e gozo das terras indígenas, pois estas estão gravadas com exclusividade aos índios, que poderão utilizá-las segundo seus costumes e tradições, tradução do texto constitucional para o princípio da autonomia cultural.

Para Marco Antonio Barbosa (2001), o Estado brasileiro não tem qualquer direito de disponibilidade, uso ou gozo sobre as terras indígenas, sendo inadequado associar o termo propriedade à clássica utilização civilista. A propriedade da União equivale a um protetorado a cargo do Estado, de forma que “há que se ver nesta propriedade da União apenas e tão somente um expediente de ordem prática de maior proteção à guarda e garantia das terras indígenas” (2001, p. 122).

No entanto, como consequência do discurso tutelar, o direito ao pleno usufruto tem sido obstaculizado de várias maneiras, ora no que se refere a tentativas de proibição de atividades econômicas tidas como “não tradicionais”, tais como o turismo, o arrendamento e o manejo florestal, ora por meio da criminalização de práticas culturais como a caça, o comércio de artesanato com partes de animais silvestres e o uso do fogo na agricultura, ou, ainda, por meio de políticas públicas que incentivam a adoção de práticas capitalistas predatórias ao meio ambiente nas terras indígenas.

A concepção de que os territórios indígenas estariam reservados apenas às “práticas tradicionais” revela um discurso funcionalista e essencializante de cultura, que se presta, ao fim e ao cabo, tão somente para lhes negar autonomia sob o argumento de preservação da cultura, que é reduzida a um conceito abstrato e desconectado da realidade, categoria reservada aos índios estereotipados, performáticos e “hiper-reais” (Ramos, 1995).

O discurso da sustentabilidade é outra estratégia utilizada para justificar as barreiras ao livre usufruto, fundadas numa suposta tutela de direitos, que tem como objetivo sujeitá-los à aplicação da legislação ambiental genérica, em desrespeito às suas formas ancestrais de manejo dos territórios. Nesse sentido, as expectativas de sustentabilidade¹⁰ são usadas como imperativos morais a esses povos, sobrepondo-se até mesmo à ideia de pluralismo e alteridade.

⁹ “Direito de gozar, quer dizer, tirar para si os frutos, cedê-los a outrem. Gozar importa em fruir. E se trata de coisas que dão renda, os frutos são as rendas do arrendamento. Quando alugo minha casa, estou fruindo dela, gozando dela, não por via de uso, mas por outra que o arrendamento produz.” (Americano, 1956, p. 99).

¹⁰ O ambientalismo se apropriou da concepção de um índio genérico congelado no tempo e hermetizado numa cultura pré-definida, definido como detentor do conhecimento harmônico não destrutivo da natureza (Ribeiro, 1992). José Pimenta (2018) mostra como os movimentos ambientalista e indígena se aproximaram sustentados nessas ideias pré-concebidas sobre os índios.

Por outro lado, a abertura radical desses territórios para a exploração capitalista por meio de agricultura mecanizada e de monocultura, sem que tenham sido ofertadas políticas públicas de incentivo a práticas ambientais sustentáveis como alternativa de desenvolvimento, constitui grave conduta atentatória ao direito de livre determinação desses povos e configura desrespeito às formas tradicionais de uso da terra e do meio ambiente.

Por fim, é preciso lembrar que essas categorias jurídicas civilistas não foram projetadas para admitir usos compartilhados da terra, práticas ancestrais adotadas pelos povos indígenas e tradicionais. Direitos de propriedade, posse e usufruto são por natureza excludentes, em razão da incidência do princípio da exclusividade.¹¹ Os processos de demarcação e de regularização fundiária, baseados em modelos jurídicos abstratos, coloniais e pouco permeáveis às realidades locais, acabam por investir de poder alguns sujeitos em prejuízo de outros, desestabilizando relações de vizinhança e de reciprocidade na partilha dos territórios.

Ao qualificar como “exclusivo” o usufruto indígena, as Constituições de 1967 e de 1988 favoreceram interpretações que impedem a comunhão de vida e de interesses entre comunidades potencialmente aliadas, ainda que tenham objetivado apenas garantir a plenitude do gozo dos territórios aos povos originários. A exclusividade do usufruto deveria ser entendida como uma garantia de autonomia indígena sobre aquele espaço físico e não como uma proibição do compartilhamento e de convivência. O atributo de exclusividade impede a apropriação do território por outros sujeitos, destinando-o para o uso e a fruição dos indígenas, mas não veta em absoluto a coexistência pacífica e o manejo conjunto dos recursos naturais.

A demarcação das terras indígenas tem historicamente forçado a sedentarização de grupos que tradicionalmente tinham por costume o deslocamento em grandes espaços, visando buscar melhores condições de sobrevivência ou mesmo estabelecer relações sociais. A criação de marcos e divisas físicas intransponíveis impactou sensivelmente as formas de relação com o espaço físico, constituindo-se em mais um tipo de ação integracionista estatal que impõe aos povos indígenas um sistema único de ocupação.

Vê-se, portanto, que os institutos jurídicos que se destinam a garantir o direito de ocupação tradicional sobre os territórios indígenas carregam em si diversos problemas e contradições, derivados principalmente de suas origens coloniais. Não se pode desconsiderar que a relação dos indígenas com seus territórios ostenta um caráter peculiar e reverenciado pela antropologia, de modo que sua assunção a uma esfera normativa deve implicar um inevitável diálogo entre o entendimento estatal e as concepções nativas (Oliveira, 2012), as quais frequentemente são desconsideradas.

¹¹ “O segundo atributo desse direito é ser exclusivo; a mesma coisa não pode pertencer com exclusividade e simultaneamente a duas ou mais pessoas ao mesmo tempo (*duorum vel plurium dominium in solidum esse non potest*); o proprietário pode excluir da ciosa, objeto de seu direito, a ação de outrem” (Monteiro, 1958, p. 89).

O “direito como liberdade”: notas para uma conclusão

As questões abordadas no presente artigo apenas ilustram algumas das dificuldades que os indígenas têm enfrentado para desfrutar de seus territórios com dignidade e soberania. Tais circunstâncias, somadas às limitações inerentes à teoria contemporânea do Direito, mostram a incapacidade do Estado brasileiro de produzir mecanismos jurídicos que assegurem uma condição mínima de autonomia para esses povos.

A imensa confusão na doutrina acerca da natureza jurídica das terras indígenas (Cavalcante Filho, 2007) também aponta para o limbo na legislação brasileira no que se refere à construção de instrumentos jurídicos interculturais que considerem diferentes realidades com paridade hierárquica.

Essa constatação traz luz à crise paradigmática do direito posto, evidenciada no impasse entre uma proposta constitucional fraterna, pluralista e inclusiva e a tradição privatista do juspositivismo, entranhada na legislação infraconstitucional e nas práticas judiciais. No dizer de Carlos Frederico Marés de Souza Filho (2009), “os direitos coletivos que não sejam a soma dos direitos individuais são invisíveis ainda nos dias de hoje”.

Esses questionamentos ao atual modelo constitucional não se prestam a justificar retrocessos nas conquistas obtidas na luta política do movimento indígena, tal como a demarcação das terras indígenas e a garantia de usufruto desses territórios. Ao contrário, essa discussão tem o papel de apontar para a necessidade de se pensar em interpretações mais inclusivas desses instrumentais, que estejam em maior sintonia com as diferentes formas de ocupação do espaço e que levem em conta as diversas identidades e territorialidades existentes.

Ainda que esse debate possa parecer secundário em um momento político em que os ataques ao direito à terra em si se mostram mais prementes, ele tem que se manter sempre no horizonte da luta política, pois se trata do substrato essencial da disputa sobre a existência dos povos indígenas. A própria discussão sobre os parâmetros de demarcação traz, como pano de fundo, o questionamento sobre a autonomia cultural dos povos originários em definir, com base em seus usos, costumes e tradições, os seus territórios. Nesse sentido, os processos administrativos de definição de limites de terras indígenas devem ser pensados com base em mecanismos interculturais que permitam que as comunidades possam se expressar com base em suas próprias espacialidades e temporalidades.

Dante disso, algumas questões emergem como desafios para a efetivação desses direitos. Os direitos dos povos indígenas sobre suas terras não podem ser considerados senão à luz do direito à autodeterminação, numa perspectiva de reconhecimento da alteridade.

O direito ao território está diretamente relacionado ao direito à autodeterminação e à existência, tanto física quanto cultural, que é o que obriga a reconhecer os povos culturalmente diferenciados, pois sua localização em determinados territórios define como eles querem viver e o que podem fazer, assim como as características geográficas, que determinam significativamente as atividades que poderão realizar, as safras que poderão plantar, as atividades

de subsistência que deverão realizar, os alimentos que poderão consumir e os rituais que poderão praticar [...]¹² (Santamaría, 2015, p. 32, tradução nossa)

Além disso, é indispensável reavaliar a forma com que o discurso jurídico vem impossibilitando que os índios sejam considerados sujeitos de direito plenos, com poder de voz e de escolhas, apesar das relevantes conquistas históricas que viabilizaram o acesso à terra e a assunção de capacidade civil. É importante, nesse caminho, discutir qual é a autodeterminação que esses povos desejam e podem, de fato, exercer. Só assim será possível apresentar reflexões e instrumentais que considerem os indígenas como reais protagonistas na dicção jurídica sobre seus direitos territoriais, ancorados numa concepção do direito “não como uma ordem estagnada, mas como a positivação, em luta, dos princípios libertadores, na totalidade social em movimento” (Lyra Filho, 1982, p. 86).

Para construção de um direito justo, é necessário questionar a monocultura universalista do saber jurídico. É preciso um modelo de pluralismo que permita “constantes transições e transgressões no campo dos direitos humanos, referidos estes a práticas sociais emancipatórias nas quais as transgressões concretas são sempre, [...], produto de uma negociação e de um juízo político” (Sousa Júnior, 2002, p. 25). Propõe-se, então, lançar um olhar decolonial e intercultural sobre o direito indígena ao usufruto e à posse de suas terras, de modo a abandonar a concepção civilista e ir além, na perspectiva de construção do direito como instrumento de autonomia, de justiça e de libertação.

Referências

- ALVES, Antônio JP. Propriedade privada e liberdade em Hegel e Marx. *Intuitio*, v. 1, n. 2. p. 49-67, 2008.
- AMERICANO, Jorge. *Direito Civil*. São Paulo: C.A. XI de Agosto. 1956.
- BARTOLOMÉ, Miguel A. *Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina*. Andes 9. 1998.
- BARRETO FILHO, Henyo Trindade. Natureza. In: SOUZA LIMA, A. C.; *Antropologia e Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Rio de Janeiro/Brasília: Contra Capa / LACED/ABA. p. 369-374. 2012.
- BARROSO, Luís Roberto. Neoconstitucionalismo e constitucionalização do direito (o triunfo tardio do direito constitucional no Brasil). Rio de Janeiro: *R. Dir. Adm.* pp. 1-42, 2005.

¹² “El derecho al territorio se encuentra directamente relacionado con el derecho a La libre determinación y a la existencia, tanto física, como cultural, que es aquella que hace preceptivo el reconocerlos como pueblos culturalmente diferenciados, pues al ubicarse en determinados territorios se define cómo quieren vivir y qué pueden hacer, así como características geográficas que determinan significativamente las actividades que podrán realizar, los cultivos que podrán sembrar, las actividades de subsistencia que deberán llevar a cabo, los alimentos que podrán consumir y los rituales que podrán practicar y agrega El magistrado Humberto Antonio Sierra Porto en la Sentencia T-513 de 2012”

- BENJAMIN, Antonio H. A natureza no direito brasileiro: coisa, sujeito ou nada disso. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Ceará*, v. 31, n. 1, 2011. Nomos. 2011.
- BEVILÁQUA, Clóvis. *Direito das Coisas*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial. 2003.
- BARBOSA, Marco Antônio. *Direito antropológico e terras indígenas no Brasil*. São Paulo: Plêiade. 2001.
- BORDA, Guillermo. *Manual de Derechos Reales*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot. 2003.
- CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação: A Ciência, a Sociedade e a Cultura emergente*. 23 ed. São Paulo: Cultrix, 2002.
- CAVALCANTE FILHO, João Trindade. *Usufruto exclusivo das terras indígenas*. Natureza jurídica, alcance e objeto. 2007. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/10804/usufruto-exclusivo-das-terras-indigenas>. Acesso em: 8 nov. 2016.
- COELHO, Luiz Fernando. *Teoria crítica do direito*. Editora del Rey, 2003.
- COSTA, Alexandre B. e ASSIS, Vivian A. *O direito achado na rua: reflexões para uma hermenêutica crítica*. Trabalho publicado nos Anais do XIX Encontro Nacional do CONPEDI realizado em Fortaleza – CE nos dias 09, 10, 11 e 12 de Junho de 2010.
- FACHIN, Luiz Edson. *A função social da posse e a propriedade contemporânea (uma perspectiva da usucapião imobiliária rural)*. Porto Alegre: Fabris. 1998.
- FACHIN, Luiz Edson. *Teoria Crítica do Direito Civil*. 2 ed. Rio de Janeiro: Renovar. 2003.
- FIORILLI, Celso Antônio P. O usufruto ambiental: meio ambiente cultural, terras tradicionalmente ocupadas pelos índios e o usufruto constitucional dos recursos ambientais. Fiuza: *Revista Brasileira de Direito Civil Constitucional e Relações de Consumo – Doutrina e Jurisprudência*. v. 03, ano 1. 2009.
- GEDIEL, José Antônio AP e CORRÊA, Adriana E. Reforma agrária e o Judiciário brasileiro: tensões entre propriedade liberal e o princípio da função social = Land reform and Brazilian judiciary: tensions between liberal property and the social function principle. *Revista de Direito Civil Contemporâneo*, v. 3/2015, p. 81-97. 2015.
- GODOY, Arnaldo S. M. *O positivismo jurídico*. Disponível em: <http://jus.com.br/artigos/10060/o-positivismo-juridico>. 2004. Acesso em: 8 jun. 2025.
- GOMES, Orlando. *Direitos reais*. Rio de Janeiro: Forense. 1998.
- KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Tradução de João Baptista Machado. Coimbra: Armédio Amado. 1998.

LACERDA, Rosane F. *Diferença não é incapacidade: gênese e trajetória histórica da concepção da incapacidade indígena e sua insustentabilidade nos marcos do protagonismo dos povos indígenas e do texto constitucional de 1988.* Dissertação (Mestrado em Direito). Brasília: Universidade de Brasília, 2007.

LYRA FILHO, Roberto. A Nova Escola Jurídica Brasileira. Brasília: *Revista Direito e Avesso – Boletim da Nova Escola Jurídica Brasileira*, ano 1, nº 1, Ed. Nair. 1982.

LYRA FILHO, Roberto. *O que é Direito.* Rio de Janeiro: Brasiliense. 1982.

MAGALHÃES, José Luiz Q. e AFONSO, Henrique W. *Reflexões sobre o novo constitucionalismo na América do Sul: Bolívia e Equador.* Disponível em: <https://joseluizquadrosdemagalhaes.blogspot.com.br/2011/11/802-reflexoes-sobre-o-novo.html> 2012. Acesso em: 6 de abr. 2023.

MENDES, Gilmar F. *O domínio da União sobre as terras indígenas: o Parque Nacional do Xingu.* Brasília: Ministério Público Federal, 1988.

MONTEIRO, Washington de B. *Curso de Direito Civil – Direito das Coisas.* 3 ed. São Paulo: Saraiva. 1958

OLIVEIRA, João P. Terras Indígenas. Em SOUZA LIMA, A. C. *Antropologia e Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos.* Rio de Janeiro/Brasília: Contra Capa / LACED / ABA, 2012, p. 369-374.

OLIVEIRA, Luís Roberto C. A dimensão simbólica dos direitos e a análise de conflitos. *Revista de Antropologia*, USP, São Paulo: v. 53 nº 2. 2010.

PIMENTA, José. Desenvolvimento sustentável e povos indígenas: os paradoxos de um exemplo amazônico. *Anuário Antropológico*, 28(1), 115–150. 2018.

RAMOS, Alcida R. O índio hiper-real. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 28(10) 1995.

RIBEIRO, Gustavo L. Ambientalismo e desenvolvimento sustentado: ideologia e utopia no final do século XX. *Ciência da Informação*. 21(1), 1992.

RODRIGUES DOS SANTOS, Carolina Augusta de Mendonça. *Terra e autodeterminação: o usufruto indígena na Constituição de 1988.* Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais). Brasília: Universidade de Brasília, 2017.

SANTAMARIA, Rosembert AS. *El régimen jurídico de las tierras, la convención 169 de la oit y la actuación del poder judicial frente a los derechos del territorio.* Direitos em conflito: movimentos sociais, resistência e casos judicializados: artigos e ensaios – v.2 = Conflicting rights : social movements, resistance and case law: articles and essays – v.2 / Organização de José Antônio Peres Gediel et al. — Curitiba: Kairós. 2015.

SANTOS, Boaventura S. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social;* Cap. I – A Sociologia das Ausências e a Sociologia das Emergências: Para uma ecologia de saberes. Tradução Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo. 2007.

SILVA, Rodrigo Daniel F. A formação do direito civil pelo capitalismo: uma análise crítica marxista. *Revista da Faculdade de Direito – UFPR*. Curitiba, 59(3), pp. 55-83, 2014.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico M. *O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito*. 6^a reimpr. Curitiba: Juruá. 2009.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico M. As novas questões jurídicas nas relações dos Estados Nacionais com os índios. BARROS-HOFFMAN, Maria. Além da Tutela, bases para uma nova política indigenista III. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED. 2002.

SOUSA JÚNIOR, José Geraldo. O Direito Achado na Rua: terra, trabalho, justiça e paz. In MOLINA, Monica Castagna; SOUSA JÚNIOR, José Geraldo; TOURINHO NETO, Fernando da Costa (org.). *Introdução Crítica ao Direito Agrário*. Brasília, Universidade de Brasília, Decanato de Extensão, Grupo de Trabalho de apoio à Reforma Agrária, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. 2002.

SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. *Direito como liberdade*: o Direito achado na rua: experiências populares emancipatórias de criação do Direito. 2008. 338 f. Tese (Doutorado em Direito). Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos. *On indigenism and nationality in Brazil. Nation States and Indians in Latin America*. Greg Urban and Joel Sherzer Eds.. 1991.

VENTURINI, José Ali. *Naturaleza jurídica del usufructo indígena*. *Revista Derecho y Reforma Agraria. Universidad de los Andes*. Instituto Iberamericano de Derecho y Reforma Agraria, n. 14, p. 203. 1984.

ZAVASCKI, Teori A. *A tutela da posse na Constituição e no Novo Código Civil*. Disponível em: http://bdjur.stj.jus.br/jspui/bitstream/2011/6723/1/A_Tutela_da_Posse_na_Constituição.pdf. Acesso em: 6 de abr. 2023.



A resistência à Convenção 169 no Congresso Nacional: racismo contra os povos indígenas

Solange Ferreira Alves
Mariana Wiecko Volkmer de Castilho

Introdução

A República Federativa do Brasil é um Estado Democrático de Direito, conforme definido na Constituição Federal de 1988 (CF/88), e tem como fundamentos a soberania, a cidadania, a dignidade da pessoa humana, os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa e o plurilateralismo político (art. 3º). A CF/88 é chamada de “cidadã” por ter sido concebida no processo de redemocratização. Assegura às e aos brasileiros direitos individuais e sociais essenciais ao exercício da cidadania e estabelece mecanismos para garantir o cumprimento destes.

Na CF/88, os direitos dos povos indígenas estão expressos em capítulo específico (Capítulo VIII, Dos Índios) que assegura o respeito à organização social, aos costumes, às línguas, crenças e tradições, além do direito originário sobre as terras que tradicionalmente ocupam (art. 231). Há garantias aos povos indígenas em outros dispositivos ao longo da Constituição (arts. 232; 129, V; 22 XIV; 215; 210, §2º). Entre outros instrumentos normativos complementares, destaca-se o Decreto nº 6.861/2009, sobre o direito a uma educação escolar diferenciada, intercultural, bilíngue/multilíngue e comunitária; Lei nº 9.836/1999, sobre atenção diferenciada à saúde; Decreto nº 7.747/2012, que institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI).

A proposta deste capítulo é compreender o porquê de o mecanismo da Consulta Prévia Livre e Informada (CPLI) aos povos indígenas e povos e comunidades tradicionais não ser respeitado no Brasil, mesmo com a Constituição de 1988 e com a Convenção 169/OIT.

Nossa hipótese é de que o empreendimento colonial que constituiu a Europa estabeleceu a classificação social e a hierarquização dos povos. E, assim, num processo histórico, se estruturou o racismo na sociedade brasileira, que está na base do desrespeito ao direito à CLPI.

Antes de mais nada, situamos nosso lugar de fala: somos mulheres militantes, apoiamos as lutas de povos indígenas, de camponeses/as, de quilombolas, de povos e comunidades tradicionais; somos andarilhas, vivenciamos os sertões do Brasil; somos mães, feministas, antirracistas; fazemos parte da classe média; uma de nós é servidora pública; também estamos na academia, buscando romper padrões seculares; somos sonhadoras, queremos contribuir para um mundo, um país, como dizem os zapatistas, donde quepan otros mundos.

Este texto tem o intuito de sensibilizar leitores/as para a importância da escuta dos povos indígenas e dos povos e comunidades tradicionais, para que a sociedade brasileira esteja sempre vigilante às propostas de alteração legislativa que os prejudiquem.

No primeiro momento, apresentamos teorizações decoloniais sobre a ideia de raça e de povos inferiorizados. Depois, trazemos o conteúdo, a importância e os desafios na implementação da Convenção 169 no Brasil. No terceiro momento, demonstramos a ameaça que representam os projetos de lei e as medidas administrativas que pretendem retirar direitos indígenas, já assegurados pela CF/88, especialmente o PDL nº 177/2021 que denuncia a Convenção 169. Por fim, avaliamos que o racismo que estrutura a sociedade brasileira explica a resistência oposta à aplicação da Convenção 169.

A invenção da raça e o racismo contra os povos indígenas

Para entender por que a Convenção 169 não é respeitada e aplicada no Brasil, faz-se mister olhar com profundidade o país em que vivemos: uma sociedade marcada pelo racismo estrutural, pelo machismo, pelo patriarcado, por profundas desigualdades sociais e, como afirma a filósofa Marilena Chauí (2008), pelo autoritarismo, pela oligarquia, pela hierarquia e pela violência, contrariando a imagem de uma sociedade acolhedora e cordial.

O racismo se estrutura, no Brasil e nas Américas, com a conquista do Novo Mundo e da colonização ibero-cristã, na passagem do século XV ao XVI. É estabelecido um padrão de relações entre os invasores e os autóctones, que o sociólogo peruano Aníbal Quijano chama de “colonialidade do poder”. Nele, a primeira característica é a ideia de raça, a partir do fenótipo, tendo sido utilizada como critério fundamental para classificação social da população da América (Quijano, 2005). A ideia nasceu num contexto relacional e histórico, marcado pela exploração dos corpos físicos e mentais de homens e mulheres – primeiro, de originários da terra e, na sequência, de negros/as traficados/as de África – e, dos bens (riquezas) naturais, pelos colonizadores europeus, quando chegaram às Américas.

Serviu para naturalizar as relações sociais de dominação e exploração, produzidas pela conquista. Todos os povos conquistados foram despojados de suas próprias e singulares identidades e culturas históricas: suas vozes foram apagadas ou silenciadas; suas memórias suprimidas, suas histórias negadas. Foram incorporados a uma identidade racial colonial e

negativa (inferiores, primitivos). Povos originários e africanos eram descritos como seres bestiais, ferozes, sem alma, sem história, legitimando a conquista como práxis de dominação de pessoas e povos negados. Tal processo de desumanização antecedeu as práticas de discriminação racial¹ ou genocídios dos dias de hoje.

Para Aníbal Quijano (2009, p. 107),

A “racialização” das relações de poder entre as novas identidades sociais e geoculturais foi o sustento e a referência legitimadora fundamental do carácter eurocentrado do padrão de poder, material e intersubjetivo. Ou seja, da sua colonialidade.

Continuando, Quijano atesta:

as diferenças fenotípicas foram usadas como expressão externa das diferenças “raciais”. Num primeiro período, principalmente a cor da pele e do cabelo e a forma e cor dos olhos. Mais tarde, nos séculos XIX e XX, também outros traços, como a forma do rosto, o tamanho do crânio, a forma e o tamanho do nariz. A cor da pele foi definida como marca “racial” mais significativa, por ser mais visível, entre os dominantes/superiores ou “europeus”, de um lado, e o conjunto dos dominados/inferiores “não-europeus”, do outro (2009, p. 107).

Em *Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina*, Aníbal Quijano (2005, p. 17) diz que a ideia de raça

foi tão profunda e continuamente imposta nos séculos seguintes e sobre o conjunto da espécie que, para muitos, ficou associada não só à materialidade das relações sociais, mas, à materialidade das próprias pessoas, que são tidas como inferiores.

Continuando, o autor lamenta:

A vasta e plural história de identidades e memórias do mundo conquistado foi deliberadamente destruída e sobre toda a população sobrevivente foi imposta uma única identidade racial, colonial e derrogatória, “índios”. Assim, além da destruição de seu mundo histórico-cultural prévio, foi imposta a esses povos a ideia de raça e uma identidade racial, como emblema de seu novo lugar no universo do poder. E pior, durante quinhentos anos lhes foi ensinado a olhar-se com os olhos do dominador (2005, p. 17).

Apesar de muito diferente, houve também destruição histórico-cultural das etnias africanas e a produção de identidades radicalizadas (“negros”).

¹ Atribuição de tratamento diferenciado a membros de grupos racialmente identificados. Tem como requisito fundamental o poder e pode ser direta (repúdio ostensivo a indivíduos ou grupos, motivado pela condição racial) ou indireta (ausência de intencionalidade explícita de discriminar pessoas) (Almeida, 2018).

Aimé Césaire, afro-caribenho, nascido no início do século XX, na Martinica, elucida a opressão/alienação/sujeição sofrida pelos negros por meio da modernidade/colonialidade. Césaire era um crítico ferrenho do colonialismo, visto como a matriz na qual emerge e opera o racismo, ou seja, o racismo é produto do colonialismo (Césaire, 1978).

A noção de negritude, elaborada por Césaire, foi uma forma crucial de combater o colonialismo. Expressa uma reação contra a opressão do sistema colonial e o racismo que reinava no mundo das metrópoles e de suas colônias ou regiões libertadas. Visa reconhecer e libertar a cultura negra e todo o imaginário moderno relacionado ao negro como o negativo, o inverso do branco, a antítese do civilizado, imposta por anos de colonialismo e naturalizada pela prática hegemônica e dominação.

Césaire discute uma relação de poder que está implícita/explícita na discussão de colonialidade de poder cunhada por Aníbal Quijano, pois a humanização dos negros passa necessariamente por uma descolonização do poder, do saber e do ser. Para ele, a grande dicotomia da modernidade/colonialidade está entre humanos-não humanos. Retrata uma dominação europeia, dada como história, como civilização, baseada numa realidade que é branca, com base na qual milhões de vidas foram subjugadas e devastadas. A ideia de branquitude forjou a homogeneização de uma identidade pretendida. O outro, a outra, negros/as, os/as indígenas são invisibilizados/as, desumanizados/as, dominados/as, e precisam ser transformados/as.

De acordo com o Projeto “Racismo e Antirracismo no Brasil: o caso dos povos indígenas”,² que tem por foco o racismo no dia a dia, o racismo institucional e a violência contra os povos indígenas no país,

para os povos indígenas, é de suma importância reconhecer o racismo como um sistema estruturado contra essas populações. Sistema esse que se constitui em várias dimensões, como a epistêmica, a política, cosmológica, a institucional, e assim por diante, e a elas são somados eixos articuladores como, por exemplo, o machismo. De forma que os espaços e situações em que violências e negações de direitos são constantes, e vêm às vezes de forma silenciosa, camouflada de desculpas sem fundamentos. No caso do racismo em relação a pessoas e formas de viver dos indígenas, não se trata de desconhecimento de parte da sociedade não indígena, mas sim da arrogância no sentido de uma construção cultural pela desvalorização e desrespeito às pessoas ditas de culturas diferentes (Milanez *et al.*, 2019, p. 2.178).

Além de estrutural (Almeida, 2018) o racismo, no Brasil, “é ambíguo e alicerçado em uma constante contradição: a de negar a existência de práticas racistas, e a existência de preconceito racial” (Milanez *et al.* 2019, p. 2.168).

² O projeto foi elaborado por pesquisadores indígenas e não indígenas, e é financiado pelas agências públicas AHRC Conselho de Pesquisa em Artes e Humanidades (AHRC) e Fundo de Pesquisa para Desafios Globais (GCRF) da Grã-Bretanha (Milanez *et al.* 2019, p. 2.163).

O projeto, anteriormente mencionado, chama atenção ao assunto como “segregação da vida”; “negação de existência”; “religião”; “fossilização da cultura indígena”, termos objetos de diálogo, em experiências concretas. Ailton Krenak, um dos coautores, diz:

a epidemia global do racismo se originou na nossa separação da natureza, quando nós nos separamos da natureza a ponto de não compartilharmos mais com a natureza a riqueza da diferença. Quando se disse que a diferença é o outro, é a impossibilidade de aceitar a diferença, de aceitar o outro como diferença – isso gerou o que nós reconhecemos historicamente como racismo (Milanez *et al.*, 2019, p. 2.172).

Para Kum Tum Akroá Gamela, o racismo estabelecido pelo Estado e sustentado por várias instituições faz com que os indígenas tenham que provar, no dia a dia, a sua própria existência, desde o registro de uma criança, até reuniões com a Funai (Milanez *et al.*, 2019). O racismo, diz Akroá, “é produzido por quem tem poder e distribuído para todo o mundo beber e, às vezes, a gente mesmo bebe desse veneno que eles produziram para a gente, e a gente fica cheio de receio, de vergonha de falar da gente mesmo” (Milanez *et al.*, 2019, p. 2.173). Por isso, “falar de racismo contra povos indígenas significa adentrar em uma amálgama de práticas e discursos cujo elemento comum tem sido a violência estrutural que marca os cotidianos indígenas de Norte a Sul do Brasil” (Milanez *et al.*, 2019, p. 2.176).

O que diz a Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT)

A Convenção 169, de 1989, foi a primeira Convenção da OIT a tratar, amplamente, dos direitos dos povos indígenas e tribais. Ela revê a Convenção 107 de 1957, “rompe explicitamente com o integracionismo e estabelece as bases de um modelo pluralista, baseado no controle indígena de suas próprias instituições e modelo de desenvolvimento, e na sua participação nas políticas estatais” (Fajardo, 2009, p. 15).

Para Joênia Wapichana – primeira indígena mulher deputada federal (REDE/RR), no Parlamento brasileiro – e José Francisco Calí Tzay – indígena Maya guatemalteco, advogado e diplomata –, a Convenção é importante pois é a primeira vez que um tratado internacional reconhece os direitos coletivos dos povos indígenas, incluindo a proteção de seus territórios, seus conhecimentos, sua cultura, seus idiomas, bem como o direito de decidir suas próprias prioridades em relação ao processo de desenvolvimento (Webinário MPF, 1º/06/2021).

Eloy Terena afirma que o momento histórico e político em que a Convenção 169 foi concebida influenciou a própria CF/88:

A convenção 169 foi concebida em 1989, mas as suas discussões já eram muito antes dessa data, tanto é que esse movimento internacional influenciou a Constituinte de 1988 e rompendo com uma tradição jurídica de integração e assimilação, reconheceu aos povos indígenas o direito à diferença; rompeu

também com a tutela e afastou de vez essa dimensão, de certa forma, autoritária e racista, que orientava a relação do Estado com os povos originários [...] (Webinário MPF, 01/06/2021).

A Convenção 169 visa superar as práticas discriminatórias que afetam povos indígenas e tribais e possibilitar a participação destes na adoção de decisões que afetem suas vidas, assegurando igualdade de tratamento e de oportunidades no pleno exercício dos direitos humanos e liberdades fundamentais, sem obstáculos ou discriminação. Ela adota o termo “povos”, que caracteriza segmentos nacionais com identidade e organização próprias, cosmovisão específica e relação especial com a terra que habitam, os quais devem ser reconhecidos e respeitados em suas diferenças.

Foi assinada e ratificada por 23 países – em sua maioria latino-americanos (15) – entre os quais o Brasil.³ Ao ratificarem a Convenção, os Estados comprometem-se a adequar sua legislação e práticas nacionais a seus termos e disposições e a desenvolver ações com vistas à sua aplicação integral. Possui caráter vinculante para os estados que a ratificam, além de ser autoaplicável, ou seja, independe de lei, decreto ou regulamentação complementar, para que seja observada e cumprida pelos estados.

No Brasil, a Convenção 169 entrou em vigor em julho de 2003, um ano após sua ratificação, por meio do Decreto Legislativo nº 143/2002,⁴ tendo sido promulgada pelo Decreto nº 5.051, de 19/4/2004. Aplica-se aos 305 povos indígenas, cujos direitos originários estão previstos na CF/ 88, nos artigos 231 e 232, e à diversidade de Povos e Comunidades Tradicionais (PCT)⁵ mediante o Decreto nº 6.040/2007.⁶

A Convenção traz dois princípios fundamentais, observados por Eloy Terena:

O princípio da autodeterminação dos povos e o princípio da participação. O princípio da autodeterminação é justamente reconhecer os povos indígenas como detentores de governos próprios, sistemas políticos próprios e a necessidade de se respeitar a sua especificidade. É do princípio da autodeterminação dos povos que decorre o princípio do direito à consulta, o consentimento prévio, livre e informado. Ou seja, você para entrar na casa de alguém minimamente você precisa pedir uma autorização. Isso é o mínimo de respeito.

³ Para Tzay: “Los Estados que ratificarán el Convenio 169 son Estados que em momento determinado son reconocido en avanzado por respetar los derechos humanos de los pueblos indígenas” (Webnario MPF, 01/06/2021).

⁴ O texto completo da Convenção 169 pode ser acessado no portal institucional da Câmara dos Deputados, em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decleg/2002/decretolegislativo-143-20-junho-2002-458771-convencao-1-pl.html>. Acesso em: 4 abr. 2023.

⁵ São as comunidades quilombolas; as e os pescadores artesanais de lagos, rios e mares; as e os ciganos; as comunidades de terreiros; as e os faxinalenses; as e os caiçaras; as e os pomeranos/as; as comunidades de fundos de pasto; as e os geraizeiros; as e os pantaneiros/as; as quebradeiras de coco babaçu; as e os extrativistas (seringueiros, andirobeiras, castanheiros, açaizeiros, raizeiros); as e os retireiros do Araguaia, entre outras coletividades.

⁶ Tal decreto instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 4 abr. 2023.

Por que com os povos indígenas tem que ser diferente? Então, todas as vezes que eu vou ingressar uma TI, ou vou adotar alguma medida administrativa ou legislativa eu tenho o dever de consultá-los. Assim também é o direito de participação que o Supremo trouxe a categoria jurídica, mas é uma categoria antropológica, também, de diálogo intercultural. Porque o Estado precisa se despir da sua posição desse homem forte, robusto, que Thomas Robes chamou de Leviatã e se sentar à mesa com os povos indígenas para dialogar? Justamente por reconhecer estes povos como povos soberanos, com língua própria e sistemas próprios. Isso em nada tem a ver com ameaça à soberania lá da teoria geral do Estado. Mas, sim, na capacidade de dialogar, respeitando a diversidade presente no estado brasileiro (Webinário MPF, 01/06/2021).

Terena ressalta que, assim como a CF/88, a Convenção 169 “reconhece os territórios tradicionais como espaços vitais para a reprodução física e cultural dos povos indígenas e das demais comunidades tradicionais”. Ambas afastaram:

qualquer tipo de elementos temporais que as pessoas tentam levantar para defender uma proposta de prevalência de direitos adquiridos em detrimento dos direitos originários dos povos indígenas [...] A Convenção 169 está abaixo da CF88, mas está acima das leis, do decreto e dos códigos que nós temos no Brasil. Ela é um importante instrumento para a proteção dos direitos, não só os territoriais, mas direitos como identidade cultural (Webinário MPF, 01/06/2021).

A Convenção prevê que povos indígenas e tribais deverão ser consultados sempre que sejam previstas medidas administrativas⁷ ou legislativas,⁸ com potencialidade de afetá-los diretamente (art. 6º). A implementação de determinada política pública, dentro de território indígena ou tribal, depende de anuência dessas coletividades.

A consulta deve ser prévia (realizada na fase de planejamento do projeto, plano ou medida correspondente, com suficiente antecedência ao começo das atividades de execução); ocorra de maneira livre de qualquer pressão; bem-informada (conduzida de boa-fé, em que haja confiança entre as partes, transparência, honestidade e respeito mútuo), culturalmente situada (adequada às circunstâncias) e tendente a chegar a um acordo ou consentimento sobre a medida proposta. Não há um modelo único de consulta; ao contrário, ela se desenvolve de acordo com as peculiaridades de cada grupo. Não é algo simples, fácil e rápido. As consultas devem ser realizadas mediante “procedimentos apropriados” e por meio das “instituições representativas” dos sujeitos interessados (artigo 6º). Por exemplo, a consulta exige tradução, seja de língua ou linguagem; o tempo para a tomada de decisões

⁷ São “atos com efeitos concretos e específicos, como a construção de usinas hidrelétricas, projetos de mineração, construção de postos de saúde ou escolas, mas também de abrangência geral, como decretos ministeriais, portarias, ou instruções normativas, que pretendem detalhar ou regulamentar direitos, ou políticas públicas para povos indígenas e tribais” (Garzón et al., 2016, p. 22).

⁸ São “atos gerais e abstratos, como a edição de leis (municipais, estaduais ou federais), decretos legislativos e emendas constitucionais” (Garzón et al., 2016, p. 22).

se diferencia, uma vez que não se está diante de totalidades homogêneas. Visa garantir o diálogo intercultural e institui o direito de povos indígenas e tribais de influenciar nas tomadas de decisões, fazendo respeitar seus modos de vida, seus planos de futuro, suas especificidades étnicas e socioculturais.

O princípio da participação considera os povos indígenas e tribais como sujeitos de processos decisórios, capazes de decidir sobre suas vidas e destinos e o Estado como responsável por elaborar políticas públicas, levando em conta as especificidades/particularidades e necessidades desses povos, a partir de um diálogo horizontal, permitindo maior participação e controle social. A obrigação de consultar é do governo; as autoridades estatais devem ser capazes de dialogar, escutar e considerar a presença, os planos de vida e os direitos dos povos culturalmente diferenciados.

Biviany Rojas Garzón *et al.* (2016, p. 37) afirmam que o direito à consulta

não se confunde nem exclui o direito de participação cidadã, resguardado por outros instrumentos e procedimentos de participação da sociedade civil, como audiências públicas e conselhos paritários.

Infelizmente, no Brasil, a Convenção tem sido reiteradamente negligenciada. Inexiste, por parte do Estado, procedimento de consulta com relação a medidas legislativas e administrativas que impactam diretamente esses povos. Infelizmente, no Brasil, a Convenção tem sido reiteradamente negligenciada. Há um descompasso das políticas e procedimentos de caráter nacional, que são formulados sem a participação dos atores sociais locais, e que não preveem, para sua execução e avaliação, mecanismos que permitam identificar ações reparadoras para uma orientação mais eficaz do agir governamental. A formulação das políticas públicas, geralmente, acontece longe da realidade (geográfica e de cosmovisão) dos povos indígenas e dos povos e comunidades tradicionais.

Biviany Rojas Garzón *et al.* (2016) avaliam que os desafios para a implementação do direito à CPLI, de povos indígenas e tribais, incluem a dificuldade do Estado em reconhecê-los como sujeitos deste direito; a definição dos alcances de cada consulta; o não entendimento de oportunidades legítimas para a efetiva participação indígena e de outros sujeitos nos processos de tomadas de decisão administrativa e legislativa.

A partir dos anos 1990, o fortalecimento da sociedade civil, de maneira geral, e dos movimentos sociais, permitiu a ampliação da participação social e política de povos indígenas e de PCT em espaços colegiados, que debatem as ações, programas e políticas de governo, a fim de realizar o controle social das ações, programas e políticas públicas que lhes dizem respeito.

Durante o período 2003-2016, houve abertura à participação indígena nos debates nacionais e na implementação de políticas de seu interesse. Dezenas de instâncias colegiadas nacionais, estaduais e municipais foram criadas para manter a participação das/dos indígenas,

ainda que em algumas delas a representação seja ínfima. Como uma ou duas lideranças de dois povos podem representar o conjunto de 305 etnias? Nas palavras de Valéria Payê:

A questão indígena nunca foi uma prioridade, de fato, para o Estado brasileiro. A temática indígena nunca foi prioridade, tanto é que a gente verifica como se deu esse processo de construção. O Estado brasileiro não é um Estado preocupado em respeitar a diversidade e construir as políticas públicas atendendo minimamente essa diversidade. Então, o que a gente percebe é que todas as políticas são pensadas de uma forma única, de uma forma geral, ou seja, todos os povos são tratados iguais (Sousa, 2010, p. 209).

Quando o Estado se senta para dialogar com os representantes de 305 povos indígenas sobre políticas públicas, como garantir a observância do pluriculturalismo nas políticas? Como garantir instrumentalmente as perspectivas universais de direitos, sem anular ou negar, os direitos específicos de grupos étnicos distintos? Para Gersem dos Santos Luciano Baniwa (2012, p. 218),

seria necessário pensar e constituir novos instrumentos de atendimento aos direitos indígenas, fundamentados em autonomias administrativas que têm como referência e base as autonomias territoriais e étnicas dos povos indígenas, denominadas de distritos territoriais indígenas nos marcos do Estado brasileiro.

A participação política dos Povos Indígenas e PCT, em todas as fases do ciclo das políticas públicas, é extremamente importante, uma vez que os contextos reais e específicos, nos quais cada um desses povos está imerso, apontarão sempre para a diversidade e para a complexidade de situações, estejam os gestores públicos ocupados em observar as políticas públicas voltadas para regularização fundiária, atendimento à saúde, fiscalização e vigilância territorial, geração de renda, gestão ambiental, valorização do patrimônio cultural etc. A grande diversidade de agentes e de impactos desencadeados pelas políticas constituem arenas políticas nas quais os povos indígenas e povos e comunidades tradicionais reivindicam o direito de participar das políticas governamentais que os atingem. Como bem observa Cristhian Silva (2012), são políticas públicas que possuem um caráter linear e vertical, desenvolvidas de “cima para baixo”.

A formulação e a execução das políticas públicas pelo Estado brasileiro, nos níveis federal, estadual e municipal, no caso dos povos indígenas, geram impactos, na maioria das vezes, negativos, haja vista o não cumprimento da CPLI. O desenho e a execução das ações, programas e políticas públicas para esse público, em todas as esferas é, ainda, tarefa complexa para gestores públicos, haja vista a dificuldade destes em lidar com a diversidade de culturas e saberes e o anseio de cada uma delas. Além disso, há sempre a desculpa pelos órgãos públicos de que o princípio de consulta carece de mecanismo legal que estabeleça como a consulta deve ocorrer e quais os procedimentos a serem adotados.

No intento de ampliar a discussão do governo sobre o tema da Consulta aos povos indígenas e aos PCT, mediante procedimentos apropriados, no caso de medidas legislativas e administrativas suscetíveis de afetá-los, a Secretaria Geral da Presidência da República (SGPR) e o Ministério das Relações Exteriores (MRE), assinaram, em 2012, a Portaria Interministerial n. 35,⁹ que estabeleceu o Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) com a finalidade de estudar, avaliar e apresentar proposta de regulamentação da Convenção 169, no que tange aos procedimentos de consulta prévia aos povos indígenas e PCT. Em 2014, o diálogo com os povos indígenas foi paralisado diante das críticas feitas contra a Portaria AGU n. 303/2012, que estabeleceu condicionantes para a demarcação e uso de terras indígenas. E, no governo Bolsonaro, em 2019, a participação indígena e de PCT foi inviabilizada com a extinção dos conselhos de participação popular na gestão pública.

Diante das ameaças e violações aos seus direitos, Povos Indígenas e PCT têm elaborado, desde 2014, protocolos próprios de consulta e consentimento (protocolo comunitário ou mandato de consulta prévia) em que apresentam as regras mínimas de interlocução entre o povo ou comunidade interessada e o Estado, de como se deve respeitar o direito próprio, suas jurisdições próprias e formas de organização social em um processo de consulta prévia.

O Congresso Nacional e a Convenção 169

À época da assinatura, aprovação e ratificação da Convenção 169, da OIT, o contexto político, como o de agora, não era favorável. Joênia Wapichana lembra:

A gente sabe que desde o primeiro momento, houve uma resistência na ratificação da Convenção 169. Eu ainda era uma recém-formada [em direito], mas já havia um encaminhamento de assembleias indígenas, para que houvesse a ratificação da Convenção 169 por conta da importância na vida dos povos indígenas, dos atropelos no dia a dia, que se via uma intensidade de projetos e sequer havia uma consulta pra saber a opinião dos povos indígenas. Então, essa era uma primeira demanda da importância de terem o seu direito de consulta prévia, livre e informada e ser, principalmente, protagonista da própria vida (Webinário MPF, 01/06/2021).

Desde 1º de janeiro de 2019, quando o Congresso Nacional (CN) tomou uma nova cara – mais conservadora e cujos interesses estão voltados ao agronegócio e à mineração –, são apresentados projetos de lei que ameaçam e violam direitos dos povos indígenas já assegurados pela CF/88. A atual composição do CN é, majoritariamente, masculina (505) e branca (452); as mulheres representam 15% do total.

⁹ Texto completo da Portaria Ministerial nº 35 disponível em: <https://cpisp.org.br/portaria-interministerial-no-35-de-27-de-janeiro-de-2012/>. Acesso em: 4 abr. 2023.

De 1º de janeiro de 2019 até 1º de abril de 2021 foram levantadas 76 proposições,¹⁰ cujos temas dizem respeito à mineração em terra indígena; ações de combate à covid-19; sustação de atos do poder executivo, que violam direitos dos povos indígenas, entre outros. Para fins deste texto serão objeto de discussão apenas os PL e os PDL que apresentam riscos à integridade física e cultural aos povos indígenas.

Proposições legais e seus efeitos

Segue o panorama das proposições feitas por parlamentares alinhados ou não com o governo federal, com alvo nos Povos Indígenas.

O PL 1443/2021, de autoria da deputada Carla Zambelli (PSL/SP), “dispõe sobre a liberdade econômica indígena, garantindo a autonomia das comunidades na gestão e uso de suas terras e patrimônio”.¹¹ Visa à liberação de roças mecanizadas em Terras Indígenas (TI), objetivando a autorização de plantio de grãos e legalização do arrendamento de terras e plantio de sementes geneticamente modificadas, atualmente proibidas por lei. Esse PL se coaduna com a Instrução Normativa Conjunta Funai/Ibama n. 01/2021 e reflete os interesses do modelo de produção do agronegócio, que traz preocupações quanto à segurança e soberania alimentar dos povos indígenas.

Estudos realizados em 2020, por organizações não governamentais, apresentam os impactos do modelo de produção do agronegócio sobre os biomas Cerrado e Amazônia. Os dados de “Soja e carne por trás do desmatamento do Cerrado em 2020” mostram que a agropecuária é a principal atividade responsável pelo desmatamento no Brasil.¹² Em “Cumplicidade na destruição III”, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e a Amazon Watch¹³ afirmam: “o desmatamento ilegal e as queimadas criminosas são usadas para converter vastas áreas de floresta primária em áreas agrícolas, beneficiando atores poderosos” (Apib; Amazon Watch, 2020, p. 4).

O modelo de produção em larga escala vem ganhando adeptos entre os povos indígenas, no estado de Mato Grosso – Pareci, Xavante (TI Sangradouro/Volta Grande) e Bakairi (TI Santana). Em parceria com a Fundação Nacional do Índio (Funai), o Sindicato Rural de Primavera do Leste e o Governo de Mato Grosso, a Cooperativa Indígena Sangradouro e

¹⁰ 35 são projetos de lei; 21 são projetos de decreto legislativo; 2 são medidas provisórias; 11 são requerimentos, 1 proposta de fiscalização e controle, e 1 projeto de lei da Câmara dos Deputados.

¹¹ Texto completo do Projeto de Lei nº 3.045/2019 disponível em: <https://www.camara.leg.br/propostas-legislativas/2278494>. Acesso em: 4 abr. 2023.

¹² Em 2020 foram desmatados 141.186 ha em áreas de Assentamentos Rurais, Terras Indígenas, Unidades de Conservação (UCs). O bioma Cerrado perdeu 734.010 ha de sua vegetação nativa, sendo a monocultura da soja o principal elemento de destruição (p. 4).

¹³ O arquivo de Cumplicidade na destruição III está disponível em: <https://amazonwatch.org/assets/files/2020-cumplicidade-na-destruicao>. Acesso em: 4 abr. 2023.

Volta Grande está empreendendo o Projeto “Independência Indígena”¹⁴ para plantio mecanizado de arroz, que deverá utilizar cerca de 1.000 ha da TI Sangradouro.¹⁵ Há expectativa do setor empresarial rural para que o arroz produzido seja comercializado. Para o presidente da Funai, Marcelo Xavier, “o projeto é inovador, empreendido pela própria comunidade indígena, que garante a segurança alimentar das aldeias”.¹⁶

Em 09 de abril de 2020, em Audiência Pública, realizada, virtualmente, pela Frente Parlamentar Mista de Povos Indígenas,¹⁷ Xavier postulou:

[...] os Pareci geram 20 milhões de reais ao ano com a produção de soja. Os Umutina, também, na região de Barra do Bugres, estão colhendo arroz e comendo banana. Essas iniciativas agora servem para a gente repensar o que a gente quer para o futuro dessas comunidades. É muito louvável que estas comunidades tenham sua *independência*. Nesse momento agora é que a gente está vendo o fortalecimento dessas comunidades na produção de alimentos é muito boa. Muitas delas não vão depender do governo federal. Vão passar tranquilamente. Estou aberto para receber parcerias para que a gente possa fortalecer o etnodesenvolvimento nas terras indígenas. Este é o meu objetivo. E mais, busca por conhecimento, busca por independência econômica, busca por dignidade não representa perda de identidade étnica (FPMDDPI, 09/04/20).

Mário Nicácio Wapichana, vice-coordenador da Coiab¹⁸ contestou:

[...] Todos os povos indígenas têm seu modo de vida e precisa ser respeitado e fortalecido pela Funai e todos os outros órgãos do governo federal. Deixar bem claro, não é soja, não é arroz que vai sustentar os povos indígenas. Se deu certo em uma aldeia tem seus motivos, tem suas razões. Mas, para nós, povos indígenas, em sua maioria, temos especificidades que precisam ser fortalecidas. Não adianta falar em sustentabilidade se tem mais de 20 mil garimpeiros hoje, na terra indígena Yanomami, no Estado de Roraima [...] (FPMDDPI, 09/04/20).

¹⁴ Lançado em fins de 2020, objetiva “levar desenvolvimento, segurança alimentar e qualidade de vida a comunidades Xavante, do Mato Grosso, por meio do incentivo à produção sustentável nas aldeias. Entre as ações, o projeto disponibiliza ferramentas e maquinários utilizados no plantio e colheita de alimentos, bem como capacitação de indígenas para operar tratores e práticas de cultivo” (Funai, 2021).

¹⁵ Ali vivem aproximadamente 900 indígenas dos Povos Bororo e Xavante (dados do Censo IBGE 2010). A terra indígena possui 100 mil ha e abrange os municípios de General Carneiro, Novo São Joaquim, Poxoréu/MT. Informações disponíveis em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3794>. Acesso em: 4 abr. 2023.

¹⁶ A reportagem completa está disponível em <https://www.secom.mt.gov.br/en/-/16918834-xavantes-dao-inicio-a-primeira-colheita-de-arroz-e-isso-que-queremos->. Acesso em: 4 abr 2023.

¹⁷ Espaço de diálogo, debates, proposições e deliberações sobre as questões indígenas no Congresso Nacional. Composta por 237 membros, 210 deputados e 27 senadores, além da participação das organizações indígenas e sociedade civil. Foi lançada no dia 4 de abril de 2019, coordenada pela então deputada federal Joenia Wapichana (Rede/RR).

¹⁸ Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, organização indígena criada em 1989, abrange os nove estados da Amazônia legal.

O termo etnodesenvolvimento tem uma acepção bastante distinta da apresentada por Marcelo Xavier. De acordo com Guillermo Bonfill Batalla, considerado o formulador da ideia de etnodesenvolvimento:

é o exercício da capacidade social dos povos indígenas para construir seu futuro, aproveitando suas experiências históricas e os recursos reais e potenciais de sua cultura, de acordo com projetos definidos segundo seus próprios valores e aspirações. Isto é, a capacidade autônoma de uma sociedade culturalmente diferenciada para guiar seu desenvolvimento (*apud* Verдум, 2002, p. 88).

Desde então, o etnodesenvolvimento tem sido difundido, pelo mundo afora, como solução para um processo de desenvolvimento que não colida com os interesses e os direitos de populações ou povos, alvos de programas, levando em conta a participação desses povos, nas diferentes etapas de “planejamento, execução e avaliação” dos programas (Oliveira, 2000).

Para Paul Little (2002), a noção de autonomia cultural deve estar na base de qualquer programa de etnodesenvolvimento, além de reconhecer a necessidade de os povos indígenas elaborarem estratégias de interação com os mercados regional, nacional e internacional.

Pautados em premissas de participação, autonomia e autodeterminação dos povos indígenas, na proteção ambiental e controle territorial, foram criados os Planos de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PGTA),¹⁹ estratégicos para a reflexão e planejamento do uso sustentável dos territórios indígenas, de forma a assegurar a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações.

O Projeto Independência Indígena não demonstra características de um PGTA,²⁰ ao contrário, traz características semelhantes ao Plano de Desenvolvimento da Nação Xavante (Funai/1977), quando a ditadura militar priorizou o Leste matogrossense para o desenvolvimento econômico. A pecuária extensiva e a agricultura de subsistência foram substituídas por áreas de monocultura de arroz, dominadas por grandes empresas nacionais e estrangeiras. Houve investimento maciço para ocupação dessa região, atingindo em cheio os territórios Xavante. A Funai propôs, em 1977, um projeto de rizicultura mecanizada, conhecido como Projeto Xavante,²¹ que visava transformar as terras indígenas em áreas “produtivas”, por meio do desenvolvimento da monocultura; da produção mecanizada, em larga escala, e da introdução de investimentos de capital, de forma a possibilitar que os índios alcançassem a autossuficiência econômica (Garfield, 2011). Era baseado na utilização de insumos sintéticos, sementes melhoradas e uso intenso de máquinas agrícolas, condições que os indígenas não poderiam manter, devido aos altos custos necessários para a produção, acarretando dependência das comunidades ao órgão tutelar.

¹⁹ Instrumentos para implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental Indígena (PNGATI).

²⁰ O Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) é um instrumento da PNGATI, instituída pelo Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012.

²¹ A política oficial do Estado à época – que se estendeu até a promulgação da CF88 – era a integração dos Povos Indígenas a comunhão nacional (Garfield, 2011).

O projeto não levou em consideração a lógica material, o modo de vida e a relação dos Xavante com os espaços sagrados. Criou uma dependência com o governo federal e provocou alterações e reelaborações no modo de vida Xavante, especialmente nos padrões tradicionais de organização do trabalho, na distribuição dos produtos das lavouras, na fragmentação/cisão de aldeias, bem como, nos padrões de subsistência e da dieta Xavante (Silva, 1992). Além disso, acarretou a erosão genética de variedades tradicionais, como o milho.

Desde 2003, os Xavante têm recorrido à Embrapa em busca de sementes tradicionais perdidas ao longo do tempo. A dieta dos Xavante, antes baseada em tubérculos, caça e frutas, foi substituída por arroz, às expensas de alimentos tradicionais, contribuindo para a ocorrência de diabetes e outras doenças (Silva; Garavello, 2015).

Em 2019, o senador Zequinha Marinho (PSC/PA) apresentou o PL 5624/2019, que propõe alteração na Lei nº 9.985, de 18/7/2000, objetivando retirar do Executivo a atribuição de criar Unidades de Conservação (UC); demarcar e homologar terras indígenas; fortalecer o papel do legislativo na criação, ampliação, transformação, desafetação ou redução dos limites das UC, e de homologação da demarcação de terras indígenas.²²

Os efeitos deste PL podem ser nefastos aos povos indígenas e PCT que vivem em UC de Uso Sustentável. Nesse sentido, chama atenção a Portaria MMA no 73, de 25/2/2021, que torna pública a seleção das UC federais da Amazônia Legal, para adoção, via Programa Adote um Parque, por pessoa física ou jurídica (nacional ou estrangeira). O programa ambiciona “beneficiar” 132 UC, de uso sustentável ou não (15% do território), mas, o Decreto de criação n. 10.623, de 9/2/2021, e a Portaria n. 73/2021 “não explicitam se há distinções na adoção de UC de uso sustentável, que incluem a presença de povos e comunidades tradicionais” (Carta de Belém, 2021).²³ Os povos e comunidades tradicionais não foram escutados sobre a implantação do programa.

A rede de supermercados Carrefour, de origem francesa,²⁴ foi a primeira empresa de capital estrangeiro a desembolsar quase 4 milhões de reais para promover a governança privada sobre territórios de interesse coletivo e social, no Lago do Cuniã (75,9 mil ha), em Rondônia.²⁵ Até o início de abril de 2021 cinco empresas assinaram contrato com o MMA para participar do Programa Adote um Parque.²⁶ A gestão das UC é de competência

²² Veja a íntegra do Projeto de Lei nº 5.624/2019 em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/139527>. Acesso em: 4 abr. 2023.

²³ Saiba mais sobre o Grupo Carta de Belém em: <https://www.cartadebelem.org.br/saldao-do-governo-bolsonaro-sobre-as-unidades-de-conservacao-organizacoes-e-movimentos-sociais-se-mobilizam-contra-o-programa-adote-um-parque/>. Acesso em: 20 mai 2021.

²⁴ O Grupo Carta de Belém (mar. 2021) alerta: “rede de supermercados possui uma série de violações socioambientais em sua cadeia produtiva, além de estar associada a graves episódios de racismo, como no espancamento até a morte de João Alberto Silveira Freitas em Porto Alegre – RS em novembro de 2020”.

²⁵ Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/02/12/salles-coloca-15-da-amazonia-para-adocao-e-deixa-perguntas-centrais-sem-resposta>. Acesso em: 20 maio 2021.

²⁶ Mais informações sobre o projeto Adote um Parque em: <https://www.gov.br/pt-br/noticias/meio-ambiente-e-clima/2021/03/adote-um-parque-ganha-nova-adesao>. Acesso em: 4 abr. 2023.

do Instituto Chico Mendes da Conservação da Biodiversidade (ICMBio) que, nos últimos anos, “vem sofrendo com sucateamento e sendo direcionado ao cumprimento de agendas de financeirização da natureza, por intermédio de empresas interessadas em investimentos em serviços ambientais” (Carta de Belém, 2021).

Projetos de Decreto Legislativo: o que está em “jogo”?

Do total de 20 Projetos de Decreto Legislativo (PDL) apresentados, 12 foram manifestados por partidos de oposição ao governo, com objetivo de sustar Atos do Poder Executivo que ferem direitos assegurados na CF/88 ou tratados internacionais.

O PDL 92/2020,²⁷ de autoria de José Ricardo (PT/AM) e Airton Faleiro (PT/PA), susta o art. 4º da Portaria n. 419/PRES/FUNAI, de 17 de março de 2020,²⁸ que estabelece medidas temporárias de prevenção à infecção e propagação do novo corona vírus (covid-19) no âmbito da Funai. Os parlamentares justificam que esse artigo representa uma dupla afronta: à política indigenista e ao próprio Regimento Interno da Fundação, além de violar marcos jurídicos nacionais e internacionais. Foi solicitada imediata revogação do art. 4º pelo Ministério Público Federal (MPF), pelo Conselho Nacional de Saúde (CNS) e pela APIB.

O PDL 98/2021,²⁹ de autoria da bancada do PT, pede a sustação da aplicação da Instrução Normativa Conjunta Funai/Ibama 01, de 22 de fevereiro de 2021,³⁰ que

dispõe sobre os procedimentos a serem adotados durante o processo de licenciamento ambiental de empreendimentos ou atividades localizados ou desenvolvidos no interior de Terras Indígenas cujo empreendedor sejam organizações indígenas.

A IN permite formas de organizações associativas e de parcerias entre índios e não índios, ferindo o direito e a garantia constitucional do usufruto exclusivo dessas terras pelas comunidades indígenas. Ela “viabiliza, por vias transversas e camouflada, o arrendamento das terras indígenas” (PDL 98/2021, p. 3), como explica a advogada indígena Fernanda Kaingang,³¹

²⁷ Integra do Projeto de Decreto Legislativo nº 92/2020 disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1869949. Acesso em: 4 abr. 2023.

²⁸ Art. 4º. Ficam suspensas todas as atividades que impliquem o contato com comunidades indígenas isoladas. Parágrafo Único. O comando do *caput* pode ser excepcionado caso a atividade seja essencial à sobrevivência do grupo isolado e deve ser autorizada pela CR por ato justificado.

²⁹ Integra do Projeto de Decreto Legislativo nº 98/2021 disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1970067. Acesso em: 4 abr. 2023.

³⁰ Integra da Instrução Normativa Conjunta Funai/Ibama 01/2021, disponível em <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/instrucao-normativa-conjunta-n-1-de-22-de-fevereiro-de-2021.304.921201>. Acesso em: 4 abr. 2023.

³¹ Live realizada pela Articulação Nacional Mulheres Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA). As originárias da Terra: Mulheres Semente (Mulheres Indígenas da Mata Atlântica, Caatinga e Pampas). 23 de março de 2021. Disponível em: https://www.facebook.com/watch/live/?v=152.856.186711217&ref=watch_permalink. Acesso em: 23 mar. 2021.

essa Instrução Normativa retoma a política de arrendamento, que é ilegal, e esbulho dos territórios indígenas. [...] Viola o usufruto exclusivo que os povos indígenas têm sobre o seu território. Coloca em risco a proteção e o equilíbrio dos nossos territórios. Ela viola a Convenção 169 da OIT ao não consultar os povos indígenas sobre as nossas prioridades e as nossas necessidades, priorizando empreendimentos econômicos em prejuízo dos nossos territórios. O uso de defensivos agrícolas – glifosato – nas terras indígenas, assim como o arrendamento para monocultura de soja, produz miséria, produz concentração de renda. A renda gerada por essa riqueza fica nas mãos de alguns. [...] Os defensivos que são utilizados nas lavouras são cancerígenos, contaminam os mananciais de água. [...] Ela coloca em risco a nossa saúde; coloca em risco o equilíbrio ambiental dos nossos territórios. Queremos a revogação da Instrução Normativa. Nossos direitos são pré-existentes, eles não precisam ser criados, eles são reconhecidos pela CF88 [...].

O PDL 19/2021³² de autoria da bancada do PSOL, pede a sustação da Resolução nº 4/2021, de 22 de janeiro de 2021,³³ que “disciplina os critérios específicos de heteroidentificação, a serem observados pela Funai, na execução de políticas públicas”.³⁴ A resolução contraria dispositivos constitucionais (art. 215, 216, 231e 232), e tratados internacionais, violando direitos fundamentais dos povos indígenas, uma vez que:

a identidade étnica é única e exclusivamente definida por meio da autoidentificação. Não cabe, portanto, qualquer possibilidade de agente externo ao próprio grupo definir a identidade deste grupo ou de pessoa a ele pertencente. A autoidentificação, esclareça-se, não significa que basta um indivíduo qualquer se dizer indígena, mas em ser também reconhecido como pertencendo a uma coletividade (ABA, 2021).

O PDL 247/2020³⁵ de autoria da bancada do PT, pede a sustação dos efeitos da Instrução Normativa (IN) 9, de 16 de abril de 2020, da Funai. A IN 9 altera o regime de emissão do documento chamado Declaração de Reconhecimento de Limites e determina que apenas as terras indígenas homologadas deverão constar no Sistema de Gestão Fundiária (Sigef³⁶).

³² Integra do Projeto de Decreto Legislativo nº 19/2021. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarIntegra?codteor=1963743. Acesso em: 4 abr. 2023.

³³ Integra da Resolução nº 4/2021 disponível em <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/resolucao-n-4-de-22-de-janeiro-de-2021.300.748949>. Acesso em: 4 abr. 2023.

³⁴ De acordo com a Resolução, são critérios: “i) Vínculo histórico e tradicional de ocupação ou habitação entre a etnia e algum ponto do território soberano brasileiro; ii) Consciência íntima declarada sobre ser índio (autodeclaração); iii) Origem e ascendência pré-colombiana; iv) Identificação do indivíduo por grupo étnico existente, conforme definição lastreada em critérios técnicos/científicos, e cujas características culturais sejam distintas daquelas presentes na sociedade não índia.

³⁵ Integra do Projeto de Decreto Legislativo nº 247/2020 disponível em https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarIntegra?codteor=1898904&filename=Tramitacao-PDL+247/2020. Acesso em: 4 abr. 2023.

³⁶ O Sigef foi desenvolvido pelo MDA em parceria com o Incra com objetivo de uniformizar procedimentos, mapear e centralizar as informações sobre os imóveis rurais. Nesse sistema, são efetuadas a recepção,

A IN 9 foi editada logo em seguida à MP 910/2019, conhecida como MP da Regularização Fundiária ou da “grilagem”. Ela desconsidera os artigos da Constituição que tratam dos direitos indígenas e o Decreto nº 1.775/1996, que regulamenta o processo de identificação, demarcação e homologação das terras indígenas. Impacta em um grande número de territórios indígenas, quilombolas e UC que estão em processo de regularização. A subprocuradora-geral da República Deborah Duprat (maio 2020)³⁷ lamenta:

o campo foi pensado com forte investimento de terras públicas para reforma agrária, demarcação de terras indígenas, quilombolas, outros povos e comunidades tradicionais e UCs, com o intuito de tornar os espaços mais plurais e com igualdade, mas, infelizmente, não é isso que tem sido visto.

O PDL 423/2020,³⁸ de autoria de Joênia Wapichana (Rede/RR), pede a sustação dos “efeitos do item “B, do Plano 3.4”, da Portaria n. 354, de 29 de setembro de 2020, do Ministério de Minas e Energia, que aprova o Programa Mineração e Desenvolvimento – PMD”. O Plano B contraria os dispositivos constitucionais e infraconstitucionais, observando-se o interesse do Governo Federal em invisibilizar os povos indígenas em face de planejamentos minerários em suas terras, sem o direito à CPLI, mostrando à sociedade nacional que os povos indígenas são empecilhos ao desenvolvimento nacional. De acordo com o PDL, o PMD foi apresentado sem qualquer planejamento prévio; participação da sociedade civil, cientistas e órgãos de pesquisa; muito menos estabeleceu ações para reprimir as invasões e fiscalizar as terras indígenas para garantir às comunidades a manutenção dos recursos naturais necessários ao seu desenvolvimento físico e cultural.

Por sua vez, em 5 de fevereiro de 2020, para marcar os 400 dias de governo, o presidente Bolsonaro assinou o Projeto de Lei n. 191/2020,³⁹, que visa “estabelecer as condições específicas para a realização da pesquisa e da lavra de recursos minerais e hidrocarbonetos e para o aproveitamento de recursos hídricos, para geração de energia elétrica, em terras indígenas e institui a indenização pela restrição do usufruto de terras indígenas”. Tal Projeto fere os §§ 4º e 6º do art. 231 da CF/88.

Em 1989, foi apresentado o primeiro PL visando legalizar a exploração de recursos minerais em terras indígenas. Desde então, oito projetos foram apresentados. Mas, mesmo sem regulamentação, os territórios indígenas, em várias partes do país, têm sido alvo de garimpeiros ilegal, com contaminação de cursos d’água, solo, animais e dos próprios indígenas.

validação, organização, regularização e disponibilização das informações georreferenciadas de limites de imóveis rurais.

³⁷ Os riscos da Medida Provisória da Grilagem (MP910), 11/05/2020. Terra de Direitos. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Nb87xAK_MV0&t=1680s. Acesso em: 4 abr. 2023.

³⁸ Integra do Projeto de Decreto Legislativo nº 423/2020 disponível em https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarIntegra?codteor=1933582&filename=Tramitacao-PDL+423/2020. Acesso em: 4 abr. 2023.

³⁹ Integra do Projeto de Lei nº 191/2020 disponível em https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarIntegra?codteor=1855498&filename=PL+191/2020. Acesso em: 4 abr. 2023.

O tema é complexo e os interesses de grupos envolvidos devem ser considerados, bem como a desvinculação/separação de outros temas que não estão sendo tratados com a devida importância – Código Mineral, Estatuto do Índio, Licenciamento Ambiental – enfim, temas que estão interligados e que não deveriam ser tratados separadamente e em momentos distintos.

O debate deve ser amplo e não se restringir à exploração dos recursos naturais, mas à integridade dos Povos Indígenas como um todo, ou seja, saúde, educação, alimentação, terra. Em estados como Pará e Roraima, garimpeiros invadem territórios indígenas, ameaçando a segurança física dos povos. Há que se considerar ainda, que a exploração minerária, historicamente, tem criado passivos ambientais graves que, em terras indígenas, podem ser catastróficos para o bem-estar físico e cultural das comunidades.

Os parlamentares alinhados com o governo federal também apresentaram PDL (8): dois deles pretendem autorização para aproveitamento de recursos hidroelétricos no interior de duas terras indígenas, e seis com objetivo de sustar atos de governos anteriores, referentes a determinadas terras indígenas, demarcadas ou não. O mais recente PDL, o de nº 177/2021,⁴⁰ do deputado Alceu Moreira (MDB/RS), ex-presidente da Frente Parlamentar da Agricultura (FPA), autoriza o presidente da República a denunciar a Convenção 169. É a proposição mais ameaçadora aos preceitos fundamentais de participação direta dos povos indígenas, reforçando um argumento de ranço colonizador, textualmente descrito:

a restrição de acesso do Poder Público e dos particulares nas terras indígenas sem o consentimento *desses indivíduos*, assim como o fato de se necessitar de prévia autorização para qualquer ação governamental na Terra Indígena, acaba por inviabilizar o *projeto de crescimento do Brasil* (grifos nossos).

Nos argumentos apresentados⁴¹ percebe-se incitação ao ódio, à violência e ao preconceito contra os povos indígenas, uma constante em discursos e ações coordenadas por membros da bancada ruralista, constituindo força política bastante expressiva no CN, sendo real a possibilidade de o PDL ser aprovado.

A exemplo da ratificação, a denúncia é um ato unilateral, de efeito jurídico inverso, onde o Estado manifesta sua vontade de deixar de ser parte no acordo internacional, o que, na atual conjuntura política, vivenciada pelos povos indígenas, é dado como certo o apoio incondicional do Poder Executivo.

O procurador da República Ubiratan Cazetta (Webinário MPF, 1º/06/2021) considera que o pedido de renúncia da Convenção 169 é um:

erro de premissa para aqueles que enxergam nas populações tradicionais um entrave, um dificultador de qualquer processo de desenvolvimento no país. Essas populações foram durante muito tempo invisibilizadas em nosso

⁴⁰ Integra do Projeto de Decreto Legislativo nº 177/2021 disponível em: <https://www.camara.leg.br/propostas-legislativas/2279486>. Acesso em: 8 maio 2021.

⁴¹ “Destaca-se que o Brasil é um país que precisa investir em infraestrutura para atrair investimentos, principalmente para a região norte [...]”

país e precisam ser ouvidas/escutadas e respeitadas. É um erro tão evidente que chega a ser difícil qualquer tipo de análise sobre a proposta de decreto legislativo para retirar o Brasil do âmbito da Convenção 169.

Para Eloy Terena, a Convenção 169 é um

importante instrumento de defesa dos direitos dos povos indígenas e, qualquer ataque a esses direitos, sem dúvida, é inconstitucional, porque ela tem força normativa de proteção constitucional e isso representa um notório retrocesso social.

Tzay vai adiante e reforça o argumento explicitado por Terena:

el momento que un Estado quiera renunciar el Convenio 169 o denunciar jurídicamente estaría siendo visto como un retroceso en respeto a los derechos humanos, no solo de los pueblos indígenas, sino en contexto grande de los derechos humanos universales. Si un Estado renuncia a un instrumento de derechos humanos se coloca en la vista internacional de organismos de la ONU y del sistema interamericano de derechos humanos. Eso no sería nada bueno para Brasil. El momento es de fortalecer el Convenio y no renunciarlo (Webinário MPF, 1º/06/2021).

Conclusão

O panorama que acabamos de apresentar reflete a história de 521 anos de opressão e de menosprezo aos Povos Indígenas. O cumprimento do dispositivo da CPLI não depende apenas do Poder Legislativo, mas, também, do Executivo, do Judiciário e da sociedade brasileira, cuja população, percentualmente, se declara ou é declarada branca (47,5%), parda (43,4%), preta (7,5%), indígena (2,17%) (Censo IBGE, 2012).

Os aportes teóricos decoloniais nos dão uma chave de compreensão porque somos assim, como somos, no Brasil e nas Américas, divididos entre os que sabem e os que são considerados ignorantes, entre os que possuem bens e os que não podem possuí-los, entre os que pensam ser o progresso/desenvolvimento e os que são e sempre serão atrasados e impedem o progresso. Também permitem compreender porque é tão difícil aceitar a auto-determinação dos povos indígenas e o direito à diversidade.

O racismo faz parte de uma ordem social que se reinventa há mais de cinco séculos em um processo (re)produzido nas esferas econômicas, políticas e jurídicas, de exclusão das populações negras e indígenas. Os movimentos indígena, negro e camponês resistem e se articulam, embora em posição de inferioridade, para que o Congresso Nacional reverta ou deixe de aprofundar esse modelo opressor.

Referências

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA – ABA. *Nota da ABA contra a Resolução no 4 de 21 de janeiro de 2021/ Funai*. Disponível em: <http://www.portal.abant.org.br/2021/02/01/nota-da-aba-contra-a-resolucao-no-4-de-22-de-janeiro-de-2021-funai/>. Acesso em: 6 abr. 2023.

ALMEIDA, Silvio. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018. Coleção Feminismos Plurais.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL – APIB; AMAZON WATCH. *Cumplicidade na destruição III: como corporações globais contribuem para violações de direitos dos povos indígenas na Amazônia brasileira*. 2020. Disponível em <https://amazonwatch.org/assets/files/2020-cumplicidade-na-destruicao>. Acesso em: 4 abr. 2023.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

CÉSAIRE Aimé. *Discurso sobre la negritud*. Negritud, etnidad y culturas afroamericana. Nandayala. 1987.

CÉSAIRE Aimé. *Discurso ao colonialismo*. Cadernos Livros. N. 15. Livraria Sá da Costa: Lisboa. 1978.

CHAUÍ, Marilena. Cultura e democracia. In: *Crítica y emancipación: Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*. Año 1, no. 1 (jun. 2008 –). Buenos Aires: CLACSO, 2008. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/CyE/cye3S2a.pdf>. Acesso em: 29 maio 2021.

FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. Aos 20 anos do Convênio 169 da OIT: Balanço e desafios da implementação dos direitos dos povos Indígenas na América Latina. In: VERDUM, Ricardo (org.) *Povos Indígenas: Constituições e Reformas Políticas na América Latina*. Brasília: Inesc, 2009, p. 9-62.

FPMDDPI – Frente Parlamentar Mista em Defesa dos Direitos dos Povos Indígenas. *Memória de Reunião*. 9 de abril de 2020, plataforma Zoom (anotações de Mariana W. V. de Castilho).

FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas. *Projeto Independência Indígena incentiva a produção em comunidades Xavante*. 3 dez 2021. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2021/projeto-independencia-indigena-incentiva-a-producao-em-comunidades-xavante>. Acesso em: 4 abr. 2023.

GARFIELD, Seth. *A luta indígena no coração do Brasil*: política indigenista, a Marcha para o Oeste e os índios Xavante (1937-1988). São Paulo: Unesp, 2011.

GARZÓN, Biviany Rojas; YAMADA, Erika; OLIVEIRA, Rodrigo. *Direito à consulta e consentimento de Povos Indígenas, Quilombolas e Comunidades Tradicionais*. São Paulo: RCA; Wahington DC: Due Process of Law Foundation, 2016.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo Brasileiro de 2010*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

LITTLE. Paul E. *Etnodesenvolvimento local*: autonomia cultural na era do neoliberalismo global. *Tellus* 2(3), p. 35–52. 2002.

LOPES DA SILVA, Aracy. Dois séculos e meio de história Xavante. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992, p. 357-378.

LUCIANO BANIWA, Gersem dos Santos. A conquista da Cidadania Indígena e o fantasma da Tutela no Brasil Contemporâneo. In: RAMOS, Alcida Rita (org.). *Constituições Nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 206-227.

MILANEZ, Felipe; SÁ, Lucia; KRENAK, Ailton; CRUZ, Felipe, URBANO, Elisa; DOS SANTOS PATAXÓ, Genilson. Existência e diferença: o racismo contra os povos indígenas. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, Vol. 10, N. 03, 2019 p. 2161-2181. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/43886>. Acesso em: 1 jun. 2021.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL – MPF. *Webinário – importância da Convenção OIT 169 para a proteção dos direitos dos Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais*. 1º jun. 2021. Disponível em: <https://youtu.be/FEQx0JJSn9k?t=4349>. Acesso em: 6 abr. 2023.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO – OIT. *Convenção 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT*. Brasília: OIT, 2011.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Ação indigenista, eticidade e o diálogo interétnico. In: *Estudos Avançados*, 14 (40), 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 107-127. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf. Acesso em: 2 jun. 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SOUSA SANTOS, Boaventura; MENESSES, Maria Paula (org.) *Epistemologias do Sul*. (CES). ISBN 978-972-40-3738-7. Coimbra. 2009, p. 73-114.

QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. Dossiê América Latina. *Estudos Avançados* 19 (55), 2005, p. 19-31.

SILVA, Cristhian Teófilo da. Políticas públicas em perspectiva comparada: notas para a construção de um conceito ampliado. In: PINTO, Simone Rodrigues (org.) et alii. *Políticas Públicas e desigualdades sociais*. Brasília: Paralelo 15. 2012, p. 199-207.

SILVA, Rafael José Navas da; GARAVELLO. Maria Elisa de Paula. Eduardo. Alterações nas Estratégias de Subsistência: O Caso dos Índios Brasileiros Xavantes. Segurança Alimentar e Nutricional, 16 (1), 32-48.

SOUSA, Cássio Noronha Inglez de. Perspectiva indígena sobre projetos, desenvolvimento e povos indígenas. Entrevista com Valéria Paye Pereira Kaxuyana e Euclides Pereira Macuxi. In: SOUSA, Cássio Noronha Inglez de; ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro de; LIMA, Antonio Carlos de Souza e MATOS, Maria Helena Ortolan (orgs). *Povos indígenas: projetos e desenvolvimento II* / Brasília: Paralelo 15, Rio de Janeiro: Laced, 2010, p. 201-233.

VERDUM, Ricardo. Etnodesenvolvimento e mecanismos de fomento do desenvolvimento dos povos indígenas: a contribuição do subprograma Projetos Demonstrativos. (PDA). In: LIMA, Carlos Sousa; BARROSO-HOFFMANN, Maria. (Org.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contracapa/LACED, 2002. p. 87-105.

Sobre o (mal)encontro de Belo Monte com o Rio Xingu

Thais Santi Cardoso da Silva

Introdução

Quem dera eu dominasse a arte da pintura. E fosse capaz de expressar, como que num único ato, o movimento e a dinâmica, a morte e a reafirmação da violência – real e histórica – presentes no (mal)encontro de Belo Monte com o rio Xingu. Resumir toda a guerra numa só imagem. E toda a beleza numa mistura de cores. Intensa na medida exata para que todos penetrassem nos olhos daqueles que são parte do Xingu. E sentissem a dor da sua perda. Experimentassem pelo brilho de uma imagem as percepções e compreensões de momentos que pareciam tudo resumir [Silva, 2020, p. 18].

Com essas palavras abro a dissertação de mestrado apresentada ao Mespt, em abril de 2020, e busco expor as limitações dos textos que ali sucedem, enquanto “exercício da expressão pela palavra, na falta de melhor recurso. Uma tentativa de construção daquela imagem; de letra em letra. Com detalhes. Diluídos no tempo e nas páginas...” (Silva, 2020, p. 18).

Sob a forma de um poema dissertativo, o (mal)encontro de Belo Monte com o rio Xingu é descrito a partir da minha aproximação com ambos. E, na medida em que vivencio as diversas dimensões desse conflito, ressignifico o meu próprio lugar, enquanto procuradora da República.

Essa descrição é conduzida por um olhar que se apoia na tese de Hannah Arendt sobre um *mundo em que tudo é possível*. Tese essa transposta para a Terra do Meio¹ a partir do signo do inexorável que Belo Monte carrega e que permite associá-la aos domínios totalitários descritos pela filósofa. Sirvo-me ainda da noção arendtiana de *mundo*. Como um solo firme para o agir em liberdade. Apenas possível quando preservadas as condições para a vida de uma paradoxal pluralidade de seres singulares. O que torna inevitável a afirmação de que existem *mundos dentro do mundo*. Mundos coexistindo neste mundo, sem que fosse dado a qualquer deles agir para eliminação dos demais.

¹ A referência à Terra do Meio é uma alusão à região do médio Xingu, área de impacto da UHE Belo Monte.

E essas categorias, quando transpostas à Terra do Meio, são perpassadas por uma territorialidade peculiar. O rio Xingu: um território de águas e ilhas, que nutre e sustenta a vida de seus povos. Sirvo-me das minhas experiências na Terra do Meio para acessar o Xingu. Uma viagem que efetivamente ocorreu em março de 2013. E que ainda não terminou... É, portanto, a partir de trabalhos de campo que rememoro as lições que índios, ribeirinhos e pescadores, magistral e naturalmente, nos concedem em seus atos e falas de re-existência.

Toda a narrativa é perpassada pela obra de Davi Kopenawa. Como se o xamã, ele sim, e somente ele, fosse capaz de descrever a imagem do trágico encontro de Belo Monte com o rio Xingu. Que é parte daquele (mal)encontro do branco com o Yanomami. Dos do povo da floresta com o povo da mercadoria. O xamã dá imagem àquilo que eu não consigo desenhar. E, acima de tudo, àquilo que eu não consigo ver. Sua narrativa é primorosa para descrever as forças que dão cor, brilho e proteção a esse *mundo dentro do mundo*. Ora resgato fragmentos dessa imagem.

A partir de pequenas narrativas, não lineares, os textos que seguem buscam trazer elementos que permitam aproximar o leitor desse (mal)encontro. Expor algumas de suas tantas dimensões. A ação etnocida que chegou até a última aldeia, do igarapé mais remoto do médio Xingu. As etapas de destruição de um peculiar modo de vida, que historicamente se estabeleceu nos rios da Amazônia. A negação. A invisibilidade. O silêncio. O esfacelamento.

Em meio às descrições empíricas, o texto propõe uma reinterpretação desse (mal) encontro segundo categorias filosóficas de Hannah Arendt, que permitem associar aos domínios totalitários o estado de coisas que Belo Monte instaura no Xingu. Em especial pela inexorabilidade que o projeto anuncia, para fazer de si mesmo um fato consumado. E pelo modo com que seus obstáculos foram sendo suprimidos.

O texto traz ainda uma reflexão sobre o domínio que Belo Monte impôs sobre a Terra do Meio, usando o Fausto de Goethe como referência comparativa. E, na medida em que se desnudam as camadas desse projeto fáustico, a previsão arendtiana de um *mundo em que tudo é possível* assume uma nova dimensão, uma vez alcançada a escala do poder conferido à empresa de Belo Monte. Um poder sobre o pulso da vida do rio Xingu, que remete à concepção exposta por Michel Foucault, de um poder de *fazer viver e deixar morrer*, o que nos impõe a realidade da morte do Xingu, que no fim das contas estamos a tratar.

O encontro com Belo Monte

Antes de entrar na aldeia Iriri, eu conhecia Belo Monte de longe, embora estivesse há oitos meses no olho do furacão. Os conflitos em torno da instalação da usina aconteciam na cidade. Ou nos canteiros de obras. Então, parecia que a guerra era travada ali. Protestos de indígenas, oleiros, pescadores, ribeirinhos, moradores. Greve de trabalhadores. Toda ordem de reação. A cidade fervia. Era como se tivesse entrado em colapso. Em ebulação.

A quantidade de pessoas fez dobrar o número de habitantes do município. Não parava de chegar gente... Alguns em busca de oportunidade. Outros, já acertados para trabalhar nas

obras. Entre estes, havia aqueles mais graduados, engenheiros, que vestiam uma camisa polo com o símbolo da empresa e a bandeira nacional bordada no braço.

Mas havia aqueles que, de todos os lugares, vinham para trabalhar nos canteiros. Vestiam um uniforme, um macacão sem cor, e eram em número muito maior. Aos da camisa polo era garantida uma casa de aluguel, na cidade, e voos de saída para estarem com a família, em finais de semana. Já àqueles que vieram aos milhares e que ficavam alojados nos canteiros de obras, longe do centro, com os muros protegidos pela força de segurança do Estado, a eles era garantido um transporte. Para irem até a cidade nas horas vagas.

Os trabalhadores, então, sobravam nas esquinas, aos montes. Ficavam nas ruas, nas calçadas. Muitas garagens se transformaram em bares, para lucrar com esses que não tinham lugar ali.

Aos domingos, eu observava um ir e vir de homens de macacão sem cor, tingidos pela terra das estradas. Uma imagem que me transportava ao distópico mundo de Aldous Huxley, em que as castas de humanos eram identificadas pelas suas vestimentas. E aos seres *ipslon*, feitos sob medida para os piores trabalhos, sob o calor intenso das minas, eram fornecidos os macacões de cor suja (Huxley, 2001, p. 92).

E o morador da cidade, acostumado a ficar sentado num banco na calçada, de onde observava o tráfego de bicicletas e motos, agora se recolhia em casa e se protegia do intenso fluxo de caminhões, carros e ônibus. Em ruas e comércios aglomerados.

Sem o saneamento previsto, as fossas se misturavam com os poços. Dava medo a água que saía da torneira. E o sistema de saúde, já precário, transbordava, fechando as portas para quem mais precisou.

As marcas da concessionária de Belo Monte estavam por toda parte. Para onde se olhasse, havia um símbolo do *Grande Irmão* (Orwel, 2002).² Uma figura nebulosa, criada pelo governo na forma de empresa, que recebeu o maior financiamento da história dos bancos públicos. Fez promessas de um futuro grandioso, e agora todos eram atraídos aos seus *balcões*. Decidia sobre suas obrigações como se favores fossem, com a espada do Leviatã ao seu lado, usando como parâmetro, tão somente, a sua conveniência.

E no meio disso tudo, circulavam os indígenas – Xikrin, Parakanã, Assurini, Araweté, Juruna, Arara, Kayapó, Xipaya, Curuaya –, que passaram a frequentar a cidade aos milhares, pois havia toda sorte de incentivo para que saíssem de suas terras. A empresa tinha distribuído os barcos, depois garantia o combustível. E ainda oferecia refeições a vontade. Bastava dizer quantos vinham.

Os Araweté andavam com as famílias. As crianças de pés descalços. Pisavam exatamente onde corria tudo o que transbordava das fossas. E lotavam ainda mais as unidades de saúde já precárias.

Mas tal qual os trabalhadores, os indígenas não tinham lugar ali. Alguns dormiam na Funai – que tinha que ser estruturada, mas não foi e operava num prédio, com banheiro

² A associação do símbolo da UHE Belo Monte com o *Grande Irmão* é feita tomando de empréstimo da narrativa de George Orwell a imagem que está em toda parte e que é parte de tudo, associada a um cenário de domínio e violência totalitários.

interditado, localizado dentro do *campus* da universidade. Outros superlotavam a Casa do Índio, que estaria reformada se as promessas fossem cumpridas. Outros, ainda, acompanhavam seus doentes. E ficavam na Casa de Saúde Indígena, que ocupava um local insalubre, numa casa antiga de bairro, construída para abrigar uma família de no máximo dez pessoas. As doenças aumentaram. Novas epidemias assolavam as aldeias. E os indígenas vinham a toda hora, lotavam seus barcos. E naquela casa ficavam os doentes, aguardando por uma vaga nos hospitais ou em recuperação para voltar para a aldeia. Com muita gente junto.

O *Grande Irmão*, que veio cheio de promessas para este sertão amazônico, esquecido por tantos governos, agora começava a assumir outra veste. E se recusava cumprir suas obrigações. Negava-se a construir a nova sede prevista para a Casa de Saúde. Embora ele mesmo tenha afirmado ser indispensável essa medida, no documento que apresentou ao licenciador, na época em que se dedicara a provar que sua empreitada seria viável.

Enquanto isso, a torneira da distribuição de mercadorias mantinha o sistema de balcão, por meio do qual os indígenas eram atraídos para a cidade. Demandar. Consumir. Trocar. Levar de volta às aldeias o que tinham recebido. Ficavam pela rua. Às vezes passavam-se dias para a tal da reunião. Cobravam as obrigações não cumpridas, como se estivessem em guerra. O agente de endemias, relatou, certa vez, que as campanhas de vacinação chegavam nas aldeias e só encontravam os velhos, com algumas poucas mulheres e crianças.

Foi nesse contexto que então visitei a Terra Indígena Cachoeira Seca, em março de 2013. Chegar à aldeia Iriri era como seguir o rastro da mercadoria. Tirar o véu que encobria o seu destino e entender como aquele sistema operava, o que ele representava e o que punha em curso.

Sinto por não ter visitado o canteiro de obras da usina, para ver com meus próprios olhos como eram conduzidos aqueles milhares de trabalhadores que ergueram esse monumento em plena Amazônia. Nunca acesei como aquelas relações operavam. Então, minha imagem desses canteiros foi forjada por relatos, por denúncias genéricas, de greves reprimidas e de vidas perdidas. Nunca conheci essa face de Belo Monte. Nem sei dizer se aquele macacão sujo, sem cor, também estampava bordado o símbolo da bandeira nacional.

Sei que somente relatos não seriam capazes de me fazer ver até onde Belo Monte tinha chegado e o quanto profundamente violava a Terra do Meio. Talvez, se eu não tivesse estado naquele dia, naquela aldeia, eu jamais compreendesse que, na cidade, eu presenciava conflitos, mas que a verdadeira guerra de Belo Monte era travada no Xingu.

O que estava em curso na aldeia Iriri é parte de uma omissão histórica do Estado, que testa a capacidade de resistência da Terra do Meio. Mas, agora, o que era omissão tornou-se ação. De um gigantesco projeto fáustico, catalisado pela sua empreitada mais simbólica e que passa a operar, instrumentalizando por um eficaz mecanismo: a mercadoria.

Sem amarras, segue o fluxo do inexorável

No contexto do domínio total que se impôs sobre o Xingu, a aldeia Arara pode ser analisada como um campo, em que Belo Monte põe em curso a experiência de um *mundo*

em que tudo é possível (Arendt, 1990).³ Um lugar cujo destino liga-se inexoravelmente à lei do movimento, que faz girar um projeto predestinado a se realizar e a estar em toda parte.

A primeira marca de Belo Monte é o pressuposto de que a obra tinha que acontecer a todo custo. Soava como se houvesse algo mais forte do que tudo e todos. Uma decisão inquestionável, que está além das alçadas da intervenção dos seres humanos. Era como se de um ponto para trás não se discutisse. Não houvesse nada a ser dito e feito. Apenas um pressuposto. Uma certeza. Um dogma.

Arendt fala de um *mundo em que tudo é possível*. Mas expõe, antes de mais nada, a condição humana para um *outro mundo possível* (Arendt, 2001), ao considerar o milagre de cada nascimento, resultado da espontaneidade, que marca a história com a possibilidade constante da abertura para o novo. Para um porquê. Um não. Um outro caminho. Diante da liberdade não há lugar para pactos intangíveis. Ou projetos desenhados por leis sobre-humanas.

Porém, eventos de violência radical levaram a filósofa a descrever um mundo onde toda resistência precisa ser suprimida para deixar fluir o inexorável. E o campo é o experimento da redução da espontaneidade à nudez da vida animal de réplicas de uma matriz humana. Desprotegida. Supérflua. E o que está além da possibilidade do imaginável, que nos força a dizer, com perplexidade: o que é isso? Como é possível? É a violência e a destruição autorizadas. Para retirar do caminho desse fluxo todos os obstáculos que lhe impuserem resistência. Então, Arendt define esse *tudo é possível* a partir da supressão daquilo que põe limite. Que possa pôr em questão. Negar autorização. Apontar outra possibilidade.

Segundo a filósofa, o *mundo em que tudo é possível* realiza a lei do movimento. E seu objetivo principal é permitir “à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a humanidade. Sem o estorvo de qualquer ação humana espontânea” (Arendt, 1990, p. 517). Procura “estabilizar” os homens a fim de liberar as forças das leis que regem o inevitável (Arendt, 1990). O movimento se realiza, quando suprimida a oposição. Reina supremo, quando ninguém mais lhe barra o caminho. Sua finalidade ulterior “não é o bem-estar dos homens nem o interesse de um homem, mas a fabricação da humanidade. Elimina os indivíduos pelo bem da espécie. Sacrifica as ‘partes’ em benefício do ‘todo’” (ARENDT, 1990, p. 517).

Arendt descreve a essência do regime totalitário: proporcionar a essas forças sobre-humanas um meio de acelerar seu movimento.

O qual, transcorrendo segundo sua própria lei, não pode ser tolhido a longo prazo. Pois, no fim, a sua força se mostrará sempre mais poderosa que as

³ Segundo Hannah Arendt, “os campos de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível. [...] Os homens, na medida em que são mais do que simples reações animais e realização de funções, são inteiramente supérfluos para os regimes totalitários” (Arendt, 1990, p. 489/508). A utilização da categoria campo remete ainda às reflexões de Giorgio Agambén, em especial quando se refere ao espaço que abriga a vida nua. Desprotegida. Supérflua. E que, ao ingressar nesse campo torna-se matável. Excluída por sua inclusão (Agamben, 2002).

mais poderosas forças engendradas pela ação e pela vontade do homem (Arendt, 1990, p. 517).

Mas pode ser retardado, e é retardado quase inevitavelmente pela pluralidade humana. A liberdade criativa e criadora.

No fim das contas, do relato arendtiano nos deparamos com o que há de mais estarrrecedor: o genocídio transforma-se num processo natural. Inevitável. E, no caso, o papel de Hitler e sua única responsabilidade seria “executar as sentenças de morte que a lei da natureza pronunciou” (Arendt, 1990, p. 517). Removendo os obstáculos que impediam o fluir do inexorável. Imprimindo-lhe uma velocidade que ele, por si mesmo, jamais atingiria.

São várias as amarras que põem limites ao projeto único de sociedade que Belo Monte sustenta tomando o Xingu como combustível. A legislação ambiental é uma delas. Assim como a existência de *mundos dentro do mundo*, que, por si só, e originalmente, são incompatíveis com a lei do movimento, o que faz os povos do Xingu, em suas variadas relações com o rio e suas águas, emergirem como obstáculo à usina. Uma forte resistência que durante décadas fez com que o projeto de Belo Monte retornasse à gaveta.

Nesse contexto, o uso da mercadoria como estratégia de silenciamento e pacificação dos povos indígenas é muito mais do que simbólica. Belo Monte guarda uma relação intrínseca com a forma mercadoria. Como se um alimentasse o outro. Porque a usina é combustível de um projeto fáustico, que se serve da potência do Xingu para satisfazer os desejos infinitos daqueles que Kopenawa chamou de “povo da mercadoria” (Kopenawa, 2015).

Então, fazendo uso dos vultuosos recursos de mitigação, a ação de distribuição de bens de consumo tornou muito mais destrutivo o mais forte braço de Belo Monte. E o desvio do plano mitigatório emergencial foi uma arma potente para levar a fumaça dessa epidemia aos sertões do Xingu.

A imagem daquela aldeia no Iriri era de um povo desnudo, que havia sido violentamente sugado de seu mundo e de seu território, e arremessado ao apelo da mercadoria, numa velocidade que não permitiu que interiorizassem, assimilassem ou ressignificassem tudo aquilo, que não fazia sentido para eles. E agora não havia nem um mundo nem outro. Eram as ruínas de um e o lixo de outro. E os indígenas estavam nesse limbo.

A imagem da aldeia Arara me ocupa o pensamento. Tantas vezes me pergunto: como conseguiram chegar tão longe? Ir tão fundo? Só consigo ter como resposta esse *mundo em que tudo é possível*, onde os meios são desmedidos para garantir a inexorabilidade do projeto e a materialização da lei do movimento.

Por fim, assusta na descrição arendtiana do domínio total o fato de aquela engrenagem não ter sido posta em movimento por nazistas fervorosos ou assassinos sanguinários, mas por pessoas normais, tomadas por uma absoluta incapacidade de pensar e de se colocar no lugar do outro, e, então, pôr limites ao possível (Arendt, 2003).

Do mesmo modo, impressiona em Belo Monte o silêncio daqueles que passivamente aceitam a destruição desses diferentes mundos que insistem em coexistir no Xingu.

Acreditando que Belo Monte cumpre seu inevitável destino, acelerando um processo natural. Catalisando o inevitável, que pela *Lei* deveria ser contido.

O pescador sem rio

Demorei quase três anos para compreender que o que estava em questão era a expropriação do rio Xingu, de seu modo de vida, de suas águas, de sua história. E de seu futuro.

Iniciava o ano de 2015, numa manhã de sábado, quando um rolo compressor evacuava os antigos bairros da cidade. Fui até a Invasão dos Padres, o bairro do antigo baixão, erguido na beira do Xingu, banhado pelos igarapés, por onde o pescador entrava com seu barco que atracava logo perto de sua casa. Ou sob o olhar do seu vizinho.

Ali, um dia, num passado ainda mais remoto, quando Altamira era ainda a antiga Misão Tavaquara, esse grande terreno pertenceu à Igreja. Com o tempo, foi sendo povoados por índios, pescadores, ribeirinhos. Todo tipo de gente que estava ali pelo rio. E por aqueles que o rio trazia, de seus territórios distantes.

As casas eram de madeira. Assim como os longos corredores que ligavam umas às outras. Palafitas, construídas na experiência da sazonalidade do rio Xingu. Parte do ano tudo embaixo ficava seco. Dava até para plantar. E o mato crescia. No inverno, as águas subiam, às vezes passavam da porta. Era baixo, mas perto do centro. Na verdade, era como se as ruas de Altamira levassem para aquele lugar. E ali se transformassem todas na Rua da Peixaria.

Lembro do homem que passava com os peixes presos nas pontas de um cabo de vassoura que cruzava a garupa da bicicleta. Eles brilhavam, como se o sol espelhasse nas escamas. Esse bairro, que antes vivia entre o rio e a centro, agora teria que desaparecer. Daria dar lugar a um parque. Um lindo, verde e grande parque, que faria beirar os igarapés e embelezar a entrada da cidade. Mas nesse dia, entre o mundo das palafitas que Belo Monte orgulhosamente decidiu que deveria ser extirpado e apagado da história. E o futuro que anunciam, junto de todas as promessas que traziam ao Xingu. Entre aquilo que não existia mais e o futuro prometido que jamais aconteceu, havia um vazio. Um nada.

E o bairro então agora era um barro. Parecia que as casas estavam debaixo dessa lama. Só se via umas poucas partes. Pedaços de telha. Tijolos. Madeira. Espalhados e esquecidos, junto de todo o lixo que foi deixado ali. Era um ex-bairro. Não havia mais luz, não chegava mais água. As escolas tinham sido demolidas. O posto de saúde desativado. A vida tinha sido levada dali. Para longe do rio e do centro. Para recomeçar, de um outro jeito, com novos vizinhos, em casas de cozinha americana, construídas à margem da cidade.

Pela *lei de Belo Monte*, alguns não teriam direito a esse reassentamento. Suas coisas não seriam levadas para esse novo mundo. Esses teriam que se virar, com os valores indenizados pela palafita, descontado o terreno, que era da Igreja.

Naquele dia, a Invasão dos Padres não era mais um lugar para se viver. A máquina de remoção, ligada numa engrenagem que deveria operar com velocidade máxima, trabalhou

dia e noite. E seguia incólume. Os questionamentos eclodiam; mas ficavam para depois porque não poderiam interferir nesse fluxo.

Então eu percebi que aqueles que lutavam por um reassentamento na margem do Xingu ou que, por algum motivo, negavam-se a celebrar o acordo com a concessionária, ali permaneciam. No meio disso tudo, desse nada, assistiam seus vizinhos irem embora. Um a um. Resistir ao *Grande Irmão* impunha um ônus pesado demais. A casa ficava cada dia mais só. Como uma ilha, no meio da lama.

Entramos na casa da Sra. Laura, que se apresentou como extrativista moradora da Resex do Rio Iriri. A ribeirinha então lamentou ver seus vizinhos partirem. “Desistindo”. Disse que sentia medo de deixar a filha sozinha, naquela escuridão. Que ficava ali, cuidando da sua casa. Apresentou com orgulho cada canto daquele lugar, onde os sapatos sujos de barro ficavam do lado de fora; os tecidos floridos coloriam as portas e separavam os cômodos.

A casa da Sra. Laura, que ela cuidava com tanta estima, já tinha abrigado muita gente do beiradão. Era a casa da cidade de uma família ribeirinha que usavam quando traziam a farinha, a castanha, vinham buscar aposentadoria, acessar um serviço de saúde, deixar o filho para estudar. Aquela senhora rememorava o esforço que lhe custou conseguir aquele lugar... Dizia que a coisa mais importante para o ribeirinho é uma casa na cidade. E que esperava não ter que ir para a casa dos outros. Ficar de favor. Passar o que já tinha passado.

Explicou que a regra da concessionária não entendia o seu lado. Porque diziam que a casa que ela tinha ali não valia como moradia. Porque ela já tinha uma casa no rio Iriri. Distante, há dias de barco dali. Então a sua única opção era uma indenização, que ela não aceitava. Então ela estava ali, sendo testada no limite de sua capacidade de resistência. Tendo que permanecer naquelas condições. Perdendo de tirar sua roça. Seu sustento. Humilhada. Porque o valor que lhe ofereciam não garantia nem a compra de um terreno.

A cerca de uns 200 metros, uma outra casa. Era uma construção boa, de tijolos, que estavam aparentes, mostrando que aquele teto fora galgado de pouco em pouco. Ali morava o pescador do *furo o pau rolado*. Seu João. A pele enrugada, queimada do sol, trazia um pouco da sua história. E seus olhos azuis expressavam uma indignação profunda. Mostrou a casa que havia construído, tijolo a tijolo. Estava angustiado, por se sentir velho para começar tudo de novo. Ele tremia ao descrever a história da sua negociação, que narrava um processo que não chegava ao fim e que o matava a cada novo encontro. A negação. O desrespeito. A falta de palavra. Sua raiva era tanta, que parecia que o corpo não ia resistir. Ele então se levanta... Caminha até o lado do sofá para mostrar o motor do seu barco, que ele havia recolhido para dentro de casa e agora ficava escondido debaixo de um emaranhado de fios. Metros e mais metros de rede, que ele vai levantando enquanto fala.

A imagem de Seu João segurando e sacudindo a sua rede de pesca é para mim a marca desse (mal)encontro de Belo Monte com o rio Xingu. Porque ali eu me deparava com o *pescador sem rio*. Quando seu João segura aquela rede e começa a falar de sua ilha. Seus olhos mudam de expressão. A raiva transborda. E ele chora. O pescador já tinha perdido sua casa na ilha, o lugar que era parte de sua identidade, onde seus filhos cresceram, onde tinha

seus pés de murici. Sua vida estava rompida. Não podia mais voltar para o rio. Sua história havia sido negada e agora tinha que ter um preço. E ele não aceitava que tudo se reduzisse a tão pouco. Como também não aceitava ter que viver de outro jeito. “Viúva de marido vivo!” Era assim que a sua esposa, Raimunda Ribeirinha, comentava sua própria desgraça.

Dias depois encontrei outra Raimunda. Também Ribeirinha. Ela estava na cidade, numa casinha na Praia do Pepino que era sua há décadas, e que agora ela temia perder. Dizia que tinha que ficar esperando a concessionária passar. Ou ela se portava como moradora urbana, ou perderia o direito a uma nova casa. E teria que aceitar uma indenização irrigária. O que a senhora Raimunda fazia, outros os ribeirinhos do beiradão que tinham casa na cidade também precisavam fazer. Permaneciam esperando, sem renda, porque a *nova lei da terra* não entendia o que significava uma casa fechada neste mundo do Xingu. Estava claro: o *Grande Irmão* espalhava *outdoors* e propagandas pelas esquinas Brasil afora, mostrando o futuro com casinhas coloridas, as quais contrapunha à imagem do passado, representada naquelas palafitas de madeira, sem pintura.

Mas o que o *Grande Irmão* não entendia, e nem pretendia entender. É que as palafitas não simbolizam pobreza, mas traduzem uma forma criativa de viver, que é parte da estratégia de sobrevivência nas margens dos rios sazonais da Amazônia.

Então, uma casa fechada na beira do Xingu, na ilha ou na cidade, é o símbolo dessa vida construída na alternância. Uma vida ribeirinha. De um ir e vir. Entre a floresta e a beira. A beira e o centro. O rio e a rua. Todos igualmente essenciais.

Não compreendia que aquela casinha fechada estava aberta em outro lugar. E que ambas, embora separadas, eram uma. E sustentavam, em igual medida, a vida ribeirinha. Então, a escolha entre ser rural ou ser urbano era algo que o ribeirinho não podia fazer, porque ele não é repartido. Essa opção representava uma renúncia total. Ele é um. E se tiver que se dividir, deixa de ser. E a ilha, quando enche, embora tenha cultura ali, é como se ela não tivesse nada. Mas é uma falsa ilusão do nada. A depender do momento que você chegar pode não ter nem vestígio. A água levou. E você pode chegar e se surpreender.

Isso tudo faz parte daquela beleza descrita por Kopenawa (2015). Inacessível, por óbvio, ao olhar do *Grande Irmão*, que negava a ilha como moradia e calculava o seu valor pelo que encontrava de benfeitorias construtivas, quando identificadas nos itens de seus cadastros, elaborados por sua lei vinda de fora.

Belo Monte não via. Não reconhecia, que a dupla moradia abrigava e sustentava a vida no rio Xingu. A estratégia do cadastro único, que forçava o ribeirinho a escolher entre ser rural ou ser urbano, era mais do que um mecanismo para baixar os custos da remoção. E as indenizações ínfimas eram calculadas descontando o terreno dos padres e as ilhas da União. Mas para além disso, a negação da dupla moradia é a forma mais explícita da violência que Belo Monte impôs à Terra do Meio. É o sintoma mais evidente do massacre que traduz a disputa pela água do Xingu, numa partilha conduzida por uma *lei* vinda de fora, que se funda na invisibilidade dos povos do Xingu.

Belo Monte impõe a universalização de seu próprio olhar, condicionado a só enxergar a si mesmo. E a ver o Xingu como um vazio, pleno do combustível para sua ganância. Com essa *lei* vinda de fora é fácil ao *Grande Irmão* promover a evacuação forçada de um território, de águas e ilhas. Esfacelando um modo de viver. E inviabilizando a vida que constitui a marca dos rios da Amazônia.

E nessa partilha das águas do Xingu, estava em curso uma diáspora ribeirinha, que, de pouco em pouco, se mostrava nos detalhes de um cenário em que a realidade ia ganhando luz. Era um grande desafio enxergar o que tinha sido feito invisível e ouvir o que tinha sido silenciado. E mesmo quando isso vem à luz, e se torna inegável, a empresa insistia em manter intocável a sua *lei*, negando-se a reconhecer a dupla moradia.

O deslinde do caso da Sra. Laura, que aconteceu numa audiência de conciliação, diante do juiz, é daqueles momentos que se bastam para resumir esse mundo que se instalou no Xingu. Naquele dia, o *Grande Irmão* violentou a todos, que recuaram porque não conseguiram reagir ao preço imposto à Sra. Laura.

Era um espetáculo cruel, porque quanto mais Belo Monte oferecia à ribeirinha, mais forte se negava a reconhecer a vida no Xingu. O que aquela senhora queria era uma casa em troca da casa que perdia. Era o reconhecimento de sua moradia. E do direito a uma realocação. Era tão simples dar uma daquelas tantas casinhas coloridas para a Sra. Laura. Mas isso não era possível, porque teriam então que reconhecer a dupla moradia. Admitir a peculiar vida do Xingu seria um precedente que ainda não sabiam quanto custaria. E de repente ficou claro: era então a última casa do baixão. E Belo Monte pagaria para aquela ribeirinha quanto ela pedisse, desde que abrisse mão da sua história e de sua identidade.

Era um ciclo perverso. Fácil de explicar: a ribeirinha mantinha seu cadastro único, como rural, pegaria o dinheiro e ela própria compraria uma casinha colorida num reassentamento. O juiz parecia surpreso com a atitude benevolente da concessionária, porque, afinal, era um fato inédito. O valor que se negociava era maior do que o valor da causa, tirando o dano moral. E ao final, quando o magistrado, naquela postura de imparcialidade, falando docemente, coloca as duas mãos sobre a mesa e parabeniza as partes pela atitude conciliatória, ele autorizava o *Grande Irmão* a seguir. Incólume.

Naquela hora, era o meu grito que não tinha eco. Me retirei do processo, para não ter que selar aquele acordo, num triste momento em que o balcão de Belo Monte se instalava na sala da Justiça Federal. Sem a certeza de uma decisão rápida e eficaz, ninguém ali poderia suportar o ônus de devolver aquela senhora para aquele mar de lama. Porque ela não suportava mais.

O domínio de Belo Monte sobre o território chamado Xingu

Golpes sob o sol ressoavam, mas em vão.
Em noite fria, mil luzinhas enxameavam.
Diques vias no outro dia.

Carne humana ao luar sangrava,
De ais ecoava a dor mortal,
Fluía ao mar um mar de lava,
de manhã era um canal
(Goethe, 2015, p. 903-905.)

Na versão goethiana da História Trágica do Dr. Fausto, esses versos denunciam o ambicioso projeto fáustico. Uma utopia permeada pela crença do anti-herói na luz que carrega dentro de si. Que ilumina com brilho seu caminho. Paradoxalmente impulsionada por um pacto. Um pacto com o demônio, incumbido de concretizar o sonho de redenção da humanidade. Em glória que viria do desencanto do mundo. E da destruição de tudo o que remete ao passado. Pré-história do homem.

Fausto visualiza um gigantesco canteiro de obras, condicionando as forças da natureza para o sentido certo. Canaliza e enlaça a energia do mar, até então desperdiçada no seu vai e vem interminável (Goethe, 2015). À “terra sem homens”, Fausto levará todos os “homens sem terra”, que aderirem à liberdade que seu projeto enuncia. No fim das contas, o que Fausto pretende é devolver a terra para si própria: acelerar o inevitável. É estabelecer fronteiras para as ondas. E colocar um anel ao redor do oceano. Algo que apenas um certo Homem ousaria sonhar fazer.⁴

Moderno! Vai fundo o projeto fáustico... Pretende recriar a sociedade à sua imagem. Libertá-la. Vai longe... Literalmente até onde os olhos conseguem ver. Ao sem-fim da terra! Abre estradas. Constrói portos e canais. Novas cidades emergem ali... Onde o sol ainda não havia chegado. Destroi os muros. Cria luz. Gera energia...

Desde o pacto, Mefisto fizera da vida de Fausto um movimento incessante. Na busca do momento pleno em que este se realizaria e teria enfim que entregar sua alma, como prometido. Mas, quando Fausto anuncia que pretende mover o próprio mundo, até o demônio se põe perplexo. Atordoado. Sem palavras. Esmorece enquanto Fausto renasce... Agora, não é o diabo ou o pacto que o impulsionam, mas a necessidade de romper a angústia que desafia o seu espírito. Desespero de ter força, e não agir para subjugar tudo o que deveria estar a seu serviço.

No fim das contas, Fausto se deslumbra diante da profecia de se tornar “Senhor e Pos-suidor da Natureza”. Uma profecia que se fez verbo pela descoberta do método (Descartes, 1999, p. 87), pronto a iluminar o caminho único. Alicerce da modernidade, que brota da travessia empreendida por Descartes. Transposto da dúvida absoluta à única certeza possível. Descrita no discurso em que o filósofo renasce, ao compreender sua própria existência de

⁴ A interpretação do texto de Goethe toma como base as reflexões de Marshall Berman (1986).

ser pensante. Ser que independe de tudo o mais, que faz do mundo uma imagem projetada única e exclusivamente pelo seu próprio pensamento, e que funda toda a verdade na certeza dessa representação (Descartes, 1999).

Profecia! Mas sem encanto! Que anuncia um miserável mundo novo. Destinado a sobreviver aos efeitos da brutal separação entre o Ser e o Ente. E a conviver com o risco de os entes, agora esvaziados de tudo o que é sagrado, estarem sob controle e à disposição de um sujeito que se lança a povoar o mundo, como um solo pouco explorado. A ser destruído e recriado... E que concebe a natureza tão somente como fonte de recursos para o seu desenvolvimento.

Encoraja Fausto o vislumbre dos meios que tornariam realidade seus fins. A técnica e planos operacionais para transformar a terra e o oceano. O pacto com Mefisto: era a garantia do capital necessário e do trabalho sujo. O pacto com o Estado: a segurança de que seriam contornados os entraves burocráticos e as barreiras para o controle de grandes porções de terra. É um projeto territorial, de expansão de um interminável canteiro de obras, sustentado na certeza de uma representação que exclui outras representações possíveis. Da natureza. Da terra. Da água. Do rio. E que anuncia o caminho único.

O resto. Tudo o que ficou para trás na passagem cartesiana é posto em dúvida, feito mito ou crendice. Desqualificado. Apagado da história e da memória. Como os reinos do passado ou que remetem ao passado. Definitivamente, o velho está fadado a ser história de papel. O projeto moderno é de universalidade. É o prenúncio da chegada do novo mundo aos sertões da terra. E a certeza da representação é o argumento que desqualifica tudo que não cabe neste tempo. Não vale para este tempo. Onde todo ente é moeda a ser trocada. Combustível. Instrumento. Elemento apropriável.

Na obra de Goethe, o velho emerge como um obstáculo à conquista final de Fausto. Nega-lhe o prazer de contemplar a sua glória. O direito ao ritual narcísico por meio do qual consagraria seu próprio mérito. E ali, nessa porção de terra onde projetara um mirante com vistas ao infinito, nessa pequena parte que não coube no seu latifúndio, um “par de velhos... teimosos!” (Goethe, 2015, p. 925) não aceita dar preço ao seu lugar.

A imagem da pequena cabana, sozinha no meio da vastidão do domínio de Fausto, é facilmente transposta para muitos canteiros de obras, tão reais quanto atuais. Ilhas de sombra diante de ambiciosos projetos redentores. Onde o velho e o novo se encontram. Em que figuras como o campesino, o pescador, o índio, o ribeirinho, a quilombola, a quebradeira insistem em existir... do seu modo.

Pessoas obsoletas! Diria um certo Fausto, que escolheram manter-se fechadas ao novo mundo. Que não aceitam deixar seu miserável lugar. Que não admitem o que são e o que estão destinadas a ser, desaparecendo. Que, enfim, se colocam frente ao inexorável processo de desenvolvimento. Como os velhos teimosos Filemon e Baucis, que ousaram desafiar Fausto, ao enunciarem seu Direito a ter Direitos. Pretendendo ganhar proteção neste mundo, sem deixar de ser o que são. Vivendo e morrendo do seu modo. Cultuando, mais que os entes quantificáveis, suas próprias representações da natureza.

Tal qual o encontro de Fausto com o par de velhos (e tantos outros), o (mal)encontro de Belo Monte com os Povos do Xingu é o encontro entre duas representações distintas de um mesmo ambiente natural. Uma, herdeira do Método e da separação entre Ser e Ente, tem a natureza como meio para os fins de assenhoramento. A outra, tem a natureza como um lugar de vida. O rio como essência. O Ente como Ser. Ancestral. Encantado...

Demorei a entender os Juruna – Yudjá. Povo das águas. Canoeiro. Quando dizem que o rio corre em suas veias. É seu Sangue e sua Alma. E afirmam que o Xingu não existe sem os Juruna, nem os Juruna sem o Xingu. Descobri que perguntar ao ribeirinho porque ele preserva o seu lugar é como indagar às mães porque elas protegem seus filhos. Quando insistem que o rio Xingu não está à venda, estão dizendo que ele é da ordem do que não se negocia. Não é meio para se obter algo. É vida. Uma só vida. Que liga umbilicalmente a terra ao índio. A ilha ao pescador. E o rio a ambos.

Se assim é, então, definitivamente, o rio de Belo Monte não é o rio Xingu. Belo Monte toma as águas do Xingu como combustível. Puro recurso energético. Um ente que pode ser destruído e recriado em canais de cimento, na crença de que será dado a uma empresa mantê-lo vivo por um hidrograma ecológico artificial, que não tem a vida como imperativo, mas que foi concebido para a conquista de dividendos suficientes a garantir. retorno financeiro a um projeto sem viabilidade afirmada, gestado nos corredores das trocas de favores dos palácios federais.

O rio de Belo Monte é um Ente qualquer. Substituível. O Xingu não!

Do outro lado do paredão, o povo das águas – Yudjá – chama de fim de mundo o ano em que o Xingu foi partilhado, em que seu sangue foi sugado para abastecer as turbinas de Fausto. Debaixo de suas águas, o carvão das ilhas incendiadas. O babaçu, o murici, o galinheiro, o chão batido da casa. E todo resto deste sertão de mundo que pela narrativa fáustica estaria destinado a submergir.

O índio pode “gritar de horror”. O ribeirinho pode “esbravejar”. O pescador pode “ecoar a dor mortal” (Goethe, 2015, p. 903-905). O xamã alerta, em vão, que o céu vai cair sobre todos (Kopenawa, 2015). Seu eco é silenciado, e o Xingu, sacrificado. Mas insistem... reexistem. Mantendo viva sua representação da água, do céu e da terra. Numa perspectiva que se vale de tudo o mais, para além do pensar e que guarda o saber no tempo, transmitido por uma ancestralidade que une o presente ao passado. E o passado ao futuro.

Sua insistência em existir desafia, a este e a tantos projetos fáusticos, simplesmente por fugir à regra proclamada pelo Método e cogitar outro caminho. E enunciar outro destino para o rio e para espaços de vida que ainda tem algum valor. Afronta. Confronta a certeza de uma representação do mundo, que depende da ficção de que a natureza ofertará infinitamente suas dádivas ao gozo daqueles que se intitularam senhores.

Volto à imagem da pequena cabana, mas agora como um feixe de vida na penumbra da terra queimada. Ilhas sobreviventes num mar de lama da barragem de água tóxica, herança de outro Fausto, que também se anuncia belo... O novo e o velho então se confundem. E aquele grito de que o Xingu não está à venda ecoa como semente à espera de ser semeada. Ecoa

como afirmação espontânea de que a vida tem que ser protegida. Não a sua, a minha ou a de alguns, mas toda a vida. Daqueles que já morreram e daqueles que ainda não nasceram. E coa como a pergunta pelo sentido. Como indagação sobre a proporcionalidade do sacrifício.

O ódio de Fausto ao par de velhos serve para dimensionar o desafio que a resistência dos povos do Xingu impõe a Belo Monte. Está entendido porque a sua voz faz estremecer as toneladas de concreto que sustentam as casas da usina. Está entendido também porque foi necessário silenciá-los para a obra seguir. Desorganizá-los. Enfraquecê-los quase à dependência completa dos donos do projeto.

Por isso, é tão importante a um certo Fausto fazê-los acreditar que todos querem a mesma coisa, que só há um uso possível a ser dado às suas terras. Que fazê-las produzir até a última gota de vida é o único caminho possível. Que arrendá-las é jogada de mestre. Que ficar olhando o vai e vem do vento nas florestas é algo que não cabe neste tempo. Há que se silenciar o eco... É preciso forjar consensos, ou o projeto seria inevitavelmente lançado à luz do debate público.

Na versão goethiana, o consenso é imposto pela aniquilação do par de velhos. Saída diabólica! Que Mefisto justifica lembrando a Fausto que seu projeto é colonizador (Goethe, 2015). Violência! Que Goethe resume na fumaça que amanheceu no lugar da velha cabana. Porque é óbvio: de tudo que Fausto cogita, não vislumbra levar seu projeto à discussão com o par de velhos. Ouvi-los? Se a decisão já foi previamente tomada? Resta saber como fazer!

No Xingu, quanto mais descobrimos sobre Belo Monte, menos encontramos de abertura para o debate sobre os porquês do projeto. Sobre a prova da viabilidade do sacrifício pretendido. Sobre as necessidades de se otimizar o que já se tem. As alternativas do uso da técnica para proteger a vida. A decisão prévia é tornada consenso, e, quando imposta a troca impossível, toda diplomacia é inócuia e serve para mais violência. Assim como cada decisão proferida com base na decisão prévia.

Em Belo Monte, a segurança de Fausto é a certeza de que, faça-se o que fizer, seu projeto estará garantido. De que sob seu domínio instaura-se um mundo em que tudo é possível. O pacto com o Estado é a garantia de que cada limite seria transposto, sem necessidade de honrar a lei e os compromissos assumidos. É a garantia do uso do slogan da Vontade Geral para suspensão da ordem jurídica. Permitindo prosseguir a violência sob o olhar da Justiça. O pacto com o capital e a grande mídia garante que a pergunta seja desfeita tão logo levantada. Resposta pronta. Prévia. Consenso forjado. Debate silenciado.

Nos raros momentos em que a intervenção no Xingu chega às telas dos centros urbanos, o preâmbulo da notícia traz a imagem do apagão. E o que se noticia é a absoluta necessidade do projeto. Ou a vida confortável posta em risco. O retorno à lamparina, ao ferro a carvão... O debate conduzido pelo medo do escuro é infantilizado, banalizado, em torno de uma pseudodisputa forjada por quem reduz o mundo a coisas calculáveis e pretende reduzir a números a batalha que se trava no Xingu. Proondo. Imondo. A ideia de justificar tal intervenção na crença do sacrifício de poucos para o benefício de muitos.

Assim conduzido, o debate não descobre para quem é Belo Monte. Não reflete sobre o alerta de que secar o Xingu é um risco não permitido e que a morte de um grande rio pode

ser a sede de outros tantos rios que dele dependem., num ciclo da natureza. Que está além do controle de Fausto e de Mefisto. É do futuro que se trata. Mas o medo apenas sugere o temido retorno ao passado. O debate assim desfoca o diálogo de perspectivas que se trava no Xingu. A batalha epistêmica, que faz da disputa pela água uma disputa pelo significado da água.

Um impasse que na versão goethiana teve a solução conferida a Mefisto. Em Belo Monte, a decisão sobre o uso que será autorizado ao território chamado Xingu é tomada pelo próprio governo, num processo administrativo tornado arena, onde se decide sobre a prevalência de uma narrativa, sobre o poder de um saber.

Mas nesse mundo em que o direito perdeu a capacidade de pôr limite, o devido processo de licenciamento é flexibilizado para dar legitimidade à decisão prévia. Renomeá-la e gravá-la com o signo de sustentável. Assim, a disputa entre as narrativas é decidida, pela certeza de uma representação, a favor de si própria.

Conclusão

Da imagem de Raimunda Ribeirinha guardo o olhar desafiador, com a bandeira de seu país presa à testa no solo incendiado de sua ilha. Ela canta... Expressa as “dores que sente”. Lamenta a “espinheira danada”. A tristeza, de quem é vítima. Reafirma a narrativa silenciada. E indaga: “Que diabo é esse? Que se coloca no lugar de Deus!”

Não há dúvida de que Fausto se sentiria em casa nos nossos dias. E que a reconstrução de um dos principais rios da Amazônia por canais artificiais poderia perfeitamente figurar entre os sonhos de Goethe. Mas ambos – Fausto e Goethe – esmoreceriam diante do que se instaura no Xingu. Porque o caso é daqueles em que o discípulo supera o mestre.

A empreitada de Belo Monte neste imenso território está além do universo imaginativo das utopias de séculos atrás. Porque o Xingu não foi apenas dividido. O fluxo de um rio sazonal é posto sob o domínio de uma empresa soberana, que passa a ter o controle da água. A prerrogativa de imitar a chuva. O poder de sozinha fazer verão e dirigir toda a forma de vida que depende do ciclo da natureza.

A Tragédia de Belo Monte atualiza o projeto fáustico! O amplia para além do que os olhos conseguem ver. Materializa as utopias negativas do século XX que anunciam uma outra escala de destruição. Definitivamente. Sob o silêncio de um consenso forjado, conduzido por um emaranhado de pactos. O domínio que se impõe sobre o Xingu é um poder sobre o pulso da vida. Um biopoder de “fazer viver e deixar morrer” (Foucault, 1999, p. 286).

Essa afirmação de que é da morte do Xingu que estamos a falar traz à luz o ecocídio em curso. Um conceito que subjaz todo o texto da dissertação apresentada ao Mespt, como um desafio ainda em aberto. Que é narrado a partir da descrição de Kopenawa sobre a “Queda do Céu” (Kopenawa, 2015, p. 464).

Fazendo coro à advertência do Xamã Yanomami, que ecoa no grito do Yudjá e de todos os povos do Xingu, trazemos o alerta de que se não cessarem com a destruição do mundo e dos

mundos, chegará o dia em que não haverá mais proteção. “Então o céu, tão doente quanto nós por causa da fumaça dos brancos, vai começar a gemer e se rasgar.” (Kopenawa, 2015, p. 464).

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*: o poder soberano e a vida nua. Trad. E. Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. R. Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*, Trad. R Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*: um relato sobre a banalidade do mal. Tradução de J. R. Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- BERMAN, Marshall. *Tudo o que é sólido desmancha no ar – a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- DESCARTES, René. *O discurso do método*. In: Os Pensadores – Descartes. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Tradução de M. E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto*. São Paulo: Editora 34, 2015.
- HUXLEY, Aldous. *Admirável mundo novo*. Tradução de L. Vallandro e V. Serrano. São Paulo: Globo, 2001
- KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. *A queda do céu*: palavras de um xamã yanomami. Tradução de B. P. Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015
- ORWELL, George. 1984. Tradução de W. Velloso. São Paulo: Companhia Nacional, 2002.
- SILVA, Thais Santi Cardoso da. *Viagem à Terra do Meio*: um olhar sobre o (mal)encontro de Belo Monte com o rio Xingu. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais). Brasília: Universidade de Brasília, 2020.



Identidade e protagonismo de povos e comunidades tradicionalis: uma delicada relação com o Estado Brasileiro

Kátia Cristina Favilla
Ana Tereza Reis da Silva

Para encontros nos quais a assimetria de poder gerou algum tipo de violência, física, espacial, cognitiva ou simbólica. Proponho chamar esses momentos de Encontros Neocolonias e reconhecer neles o choque de duas lógicas: a Lógica do Estado e a Lógica das Sociedades Civis (Lobão, 2010, p. 225).

Introdução

O debate sobre a construção e implementação de políticas públicas voltadas aos povos e comunidades tradicionais, perpassa, quase que necessariamente, por um processo de tradução das demandas em planos para execução da ação estatal. Pode também ser entendido como um diálogo entre sistemas epistêmicos distintos e valorados de maneira assimétrica, sobre a necessidade de inclusão de outras formas de pensamento que não as hegemônicas, no caso específico, a racionalidade ocidental operante nas instituições estatais.

Neste artigo analisamos o processo de construção do conceito de Povos e Comunidades Tradicionais (PCTs) visando à formalização e implementação de uma política pública nacional voltada a esses segmentos sociais. Demonstramos como se deu o debate em torno da formulação conceitual da categoria PCT, a ação estatal como mecanismo que reproduz relações neocoloniais na atualidade e a luta constante dos povos e comunidades tradicionais por reconhecimento e garantias perante o Estado brasileiro.

No período de janeiro de 2003 a maio de 2016, o Estado brasileiro alterou a forma de conduzir a gestão de políticas públicas voltadas para povos e comunidades tradicionais,

incluindo a participação social, em conformidade com parâmetros presentes na Constituição Federal de 1988, a exemplo do que já ocorria na gestão das políticas de Saúde e Educação. A participação social se deu, prioritariamente, por meio dos colegiados, instâncias criadas no âmbito da administração pública com o intuito de realizar consultas, acompanhar e monitorar a implementação e a avaliação de políticas públicas, congregando governo e sociedade civil.

Nesta tendência foi criada, em 2004 e reformulada em 2006, a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT),¹ que ampliou os debates sobre reconhecimento identitário, destinação territorial e formulação de políticas públicas pelo Estado brasileiro, buscando, entre outras questões, avançar na construção de novas formas de regularização de territórios tradicionalmente ocupados e especificar as políticas públicas. Essa mudança de rumo representava um passo importante visando a garantia dos direitos dos PCT ainda que, até o momento, não tenha se traduzido em avanços significativos.

Nas seções que se seguem serão narrados e analisados o período compreendido entre a criação da CNPCT e a decretação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), com destaque para o processo de construção conceitual de PCT presente na Política Nacional.

Os debates sobre o reconhecimento por parte do Estado brasileiro das distintas identidades de PCTs, de suas formas de ocupação territorial e das políticas públicas específicas foram realizados a partir das discussões ocorridas no âmbito da CNPCT, por meio de atos normativos, processos avaliativos, e entrevistas com atores do processo.

A narrativa que se segue será apresentada na primeira pessoa, com base na experiência da primeira autora junto à CNPCT, onde atuou por onze anos como secretária executiva da Comissão e depois do Conselho, exercendo funções estatais na condução de discussões e construção de políticas públicas, refletindo um processo auto avaliativo, de um retorno aos acontecimentos vividos e agora reanalizados, ressignificados e dialogados entre as duas autoras.

Os documentos da CNPCT foram tratados com o objetivo de desvelar e interpretar seus significados, entendendo que “[...] o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas é aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar”. (Foucault, 1999, p. 10). Desta forma, dado que a análise realizada apresenta uma grande carga de interpretação pessoal “Não é possível uma leitura neutra. Toda leitura se constitui numa interpretação” (Moraes, 1999, p. 3).

Cabe, ainda destacar que o processo de construção do texto foi inspirado em Pierre Bourdieu (2004), que em seu Esboço para uma autoanálise sugere:

[...] ao impor assim a minha interpretação, pretendo facultar esta experiência, enunciada tão honestamente quanto possível, à confrontação crítica, como se se tratasse de qualquer outro objeto. [...] Ora, sei bem, nada farei para

¹ A CNPCT foi criada primeiramente em 27 de dezembro de 2004 (Decreto s/no) com uma composição que não abrigava entidades representativas de povos e comunidades tradicionais. Após muito diálogo e a realização do I Encontro de Comunidades Tradicionais, em agosto de 2005, foi reformulada, com mudança de nome e composição atendendo ao solicitado pelos representantes de PCT (Decreto s/no de 13 de julho de 2006).

o ocultar, que na verdade foi apenas gradualmente que descobri, mesmo no domínio da investigação, os princípios que orientavam a minha prática (Bourdieu, 2004, p. 11-12).

Assim, este artigo foi construído de modo a realizar um diálogo entre a experiência pessoal, a experiência acadêmica e o protagonismo dos povos e comunidades tradicionais e essa delicada relação com o Estado brasileiro, visando garantir seus direitos fundamentais e manter a autonomia e modos próprios de gerir suas vidas. As reflexões que se seguem são possíveis pelo olhar de dentro do Estado e, também, pelo olhar de fora, e a partir de lentes emprestadas e visões distintas construídas ao longo do caminho, todas prontas a críticas e discordâncias, mas que falam sobre importantes compreensões sobre os processos vividos e vivenciados.

Cenário de criação da CNPCT

Dois fatores devem ser considerados para a compreensão do processo de instituição da CNPCT e a busca do Estado brasileiro pela ampliação do diálogo e da participação de PCT na construção de políticas públicas. O primeiro foi a ratificação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).² O segundo foi a mudança na forma de gestão do executivo federal, que buscou ampliar a participação da sociedade civil criando instâncias que propiciassem a interação entre o poder público e a sociedade, aumentando a transparência e o controle social sobre a ação estatal.

Ao ratificar a Convenção 169 da OIT, em 2002, o Estado brasileiro reconheceu sua diversidade sociocultural e os direitos que estes segmentos diferenciados possuem, obrigando-se a adotar medidas para salvaguardar os direitos territoriais desses segmentos, sejam eles territórios de ocupação ou territórios transitórios, utilizados pelos povos “nômades”³ ou acessados para suas práticas culturais, produtivas ou ligadas às suas cosmovisões. Desta forma, o Brasil se comprometeu a cumpri-la, buscando adequações em sua legislação e políticas públicas voltadas para garantir o compromisso assumido.

A junção desses fatores culminou em um cenário de novas identidades sendo reconhecidas pelo Estado brasileiro e na geração de ou explicitação, de passivos territoriais e de políticas públicas, além de maior visibilidade aos conflitos socioambientais.

² A Convenção 169 da OIT apresenta elementos sobre Povos Indígenas e Tribais e relações com sociedades envolventes. A Convenção foi ratificada pelo Brasil e vigora desde 2003 como importante legislação na garantia dos direitos desses povos a, entre outras questões, consulta livre, prévia e informada sobre quaisquer medidas administrativas e legislativas que impactem, direta e indiretamente, suas vidas e territórios. É uma vitória e importante ferramenta de luta de povos e comunidades tradicionais na sua relação com Estado e grandes empresas e corporações.

³ O termo nômade é utilizado no texto da Convenção 169, entretanto, como pondera Alcida Ramos (1997), os termos são utilizados de forma a tornar verdades científicas, atributos que podem não condizer exatamente com os modos de vida dos nominados, dos conceituados. Esta visão do nomadismo dos povos tem sido objeto de diversas pesquisas não somente no Brasil, para entender como categorizamos os povos nômades quase remetendo a uma errância, que quase nunca condiz exatamente com a realidade destes.

Encontrando o Estado e construindo conceitos

Não se trata de preservar a natureza e sim a alma desse país (Zimmermann, 2005, p. 17).

Antecedentes: lutas e conquistas

É necessário iniciar a presente narrativa destacando as lutas dos movimentos sociais, que foram se constituindo diante das ameaças aos seus territórios, aos seus modos de vida, às suas identidades. Portanto, a etapa que se concretiza na constituição da CNPCT é apenas um pequeno capítulo em séculos de batalhas e não pode ser reduzido apenas a esse momento. Nesse sentido, iniciamos fazendo referência a um momento anterior de batalhas vencidas, a Constituição Federal de 1988.

Graças às lutas históricas dos movimentos indígenas, negro e quilombola, a Carta Magna de 1988 assegura a esses povos o direito ao reconhecimento. Do mesmo modo, a luta de outros movimentos sociais garante a inclusão, artigos 215 e 216, de garantias que o Estado deve assegurar para o exercício pleno dos direitos culturais e para a proteção do patrimônio cultural brasileiro, abrindo com isso a possibilidade de reconhecimento de outras sociodiversidades constituintes da nação brasileira.

Posteriormente, com a Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000, que criou o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), houve o reconhecimento do direito de permanência destas populações em seus territórios tradicionalmente conservados. A função primordial do SNUC é o de conservar e preservar os recursos naturais, mas a partir das diversas lutas de movimentos ambientalistas que se agregaram às lutas de comunidades tradicionais, como é o caso do movimento dos seringueiros, o sistema reconheceu a importância de assegurar a sustentabilidade destas comunidades que estão inseridas em territórios com grande conservação dos recursos naturais, distinguindo a criação de uma categoria específica de Unidades de Conservação de Uso Sustentável.⁴

Importante ressaltar que a concepção da reserva extrativista como unidade de conservação foi construída pelo movimento social. Houve uma agregação das lutas do movimento dos seringueiros, tendo como líder mais conhecido Chico Mendes, que realizou diversos empates⁵ nos anos 1980, e buscou, nas lutas do movimento ambientalista, agregar forças para

⁴ Não serão tratadas nesse artigo, mas salienta-se que esse reconhecimento feito pelo SNUC e a criação de diversas unidades de conservação de uso sustentável não excluíram a criação de outras tantas unidades de proteção integral que se sobrepõem a territórios tradicionalmente ocupados por povos e comunidades tradicionais, sendo constituídas de maneira arbitrária e sem envolvimento das comunidades locais, restringindo modos de vida tradicionais e gerando novos conflitos.

⁵ “Empates’ são ações coletivas para impedir a derrubada de florestas, a qual era precedida pela expulsão de seringueiros e apropriação de terras. As primeiras iniciativas desse tipo de ação ocorreram no município da Brasiléia com Wilson Pinheiro, e tiveram continuidade com Chico Mendes. Ambos foram assassinados a mando de fazendeiros.” (Almeida, 2004, p. 50)

garantir que seus territórios fossem reconhecidos para o uso sustentável dos recursos naturais, incluindo a extração do látex. A ideia central era de que as reservas extrativistas (Almeida, 2004) seriam semelhantes às reservas de terras indígenas, onde os direitos dos extrativistas estariam garantidos, incluindo o usufruto exclusivo, mas a propriedade da terra permaneceria sendo da União, dos Estados e Municípios, dependendo da instância e área onde fossem criadas.

Após o SNUC, no âmbito do Ministério do Meio Ambiente (MMA), houve a ampliação do debate sobre programas e ações voltadas às populações extrativistas.⁶ Esses debates foram primordiais na negociação e construção de ações que se inseriram no programa social da gestão do então presidente Fernando Henrique Cardoso, o Comunidade Solidária, que para esse segmento recebeu o nome de Amazônia Solidária, visto que o foco era o atendimento às/aos extrativistas da Amazônia Legal.

O desenvolvimento deste programa, associado às ações que vinham sendo desenvolvidas em conjunto com a cooperação técnica internacional por meio do Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG7), gerou um aumento do diálogo com as comunidades extrativistas e ribeirinhas da Amazônia, que neste momento eram representadas por duas grandes associações ou movimentos sociais: o Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS)⁷ e o Grupo de Trabalho Amazônico (GTA).

Dessa forma, o diálogo que tinha uma pauta essencialmente ambiental foi ganhando contornos sociais mais fortes, demonstrando a necessidade de articular outras ações e políticas, além das ações ambientais, e de buscar maior reconhecimento das demais identidades que estavam inseridas nesta grande denominação extrativista, mas que começavam a se enxergar de maneira distinta, com peculiaridades que a simples denominação generalizante não mais dava conta de exprimir.

A partir de 2003, outros movimentos sociais foram inseridos no debate, priorizando-se a criação e/ou recriação de instâncias de participação e controle social. Leonardo Avritzer e Boaventura de Sousa Santos (2002) tratam sobre os processos de redemocratização pelos quais passaram alguns países do Sul, ressaltando que a partir das décadas de 1980 e 1990, no Brasil, houve aumento destes processos com novos significados e formas de exercer a democracia participativa:

[...] é possível mostrar que, apesar das muitas diferenças entre os vários processos políticos analisados, há algo que os une, um traço comum que remete à teoria contra-hegemônica da democracia: os atores que implantaram as experiências de democracia participativa colocaram em questão uma identidade que lhes fora atribuída externamente por um Estado colonial ou por um Estado autoritário e discriminador. Reivindicar direitos [...] implica questionar uma gramática social e estatal de exclusão e propor, como alternativa, um outra mais inclusiva (Avritzer; Santos, 2002, p. 57).

⁶ Termo utilizado pelo SNUC.

⁷ Atualmente Conselho Nacional das Populações Extrativistas, mantendo-se a sigla CNS.

Os autores destacam, ainda, que, no caso do Brasil, os processos de redemocratização pediam para a institucionalização da participação, de modo que esta fosse feita para influenciar nos processos decisórios.

Comissão criada: mas e os povos e comunidades tradicionais?

Nesse sentido, em 2004, após a criação do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), o Ministério do Meio Ambiente (MMA) iniciou um diálogo no sentido de buscar esta integração das ações governamentais voltadas às comunidades tradicionais, especialmente ao público já atendido pela área ambiental, como as comunidades extrativistas e ribeirinhas. Havia a intenção de criação de uma instância para realizar esta articulação e, desta forma, em 27 de dezembro de 2004, por meio de decreto presidencial, é criada a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais. Como destaca um dos protagonistas desta fase:

Este acordo inicial para criação da comissão nacional que seria responsável pela instituição da política nacional de desenvolvimento sustentável das comunidades tradicionais se deu entre os ministros Patrus e Marina Silva. Não havia outros interlocutores naquele momento, apenas os dois ministérios. Mas, eu e Jörg Zimmermann estávamos conversando em como seria, sabíamos que havia uma minuta de decreto circulando, já havíamos nos debruçado sobre ela para identificar potencialidades e fragilidades, mas não foi construída por nós. [...] de forma que quando nós soubemos havia sido decretada a criação da comissão, estávamos já em processo (Costa Filho, 2017).

A concretização da criação da primeira versão da Comissão Nacional refletiu a urgência do tema no âmbito do governo federal, entretanto, não respeitou processos internos aos ministérios, conforme citado acima por um dos protagonistas à época, que estava conduzindo um processo de discussão sobre como deveria ser a instância: nomenclatura, composição, atribuições. De maneira surpreendente o decreto foi publicado sem que houvesse um amadurecimento da discussão sobre a comissão, o que gerou reivindicações dos movimentos sociais que culminaram na realização, em agosto de 2005, do *I Encontro Nacional de Comunidades Tradicionais: pautas para políticas públicas*, na cidade de Luziânia/GO. O encontro configurou-se como marco na redefinição da composição da CNPCT e no início do processo de ampliação do escopo de participação dos segmentos tradicionais nas discussões com o Estado brasileiro.

O I Encontro teve o mérito de ser a primeira reunião ampliada que o Estado realizou com diversos segmentos, indo além dos povos indígenas, comunidades quilombolas e povos da floresta Amazônica. O relatório do evento apresenta alguns aspectos que são importantes para compreender este momento e, principalmente, os anseios que permeavam as comunidades ali presentes e o governo, que também estava iniciando um processo de

maior reconhecimento da sociodiversidade constituinte do país, assumindo compromissos como depositário de demandas destes segmentos sociais.

Abrindo o Encontro, começando nova página

A abertura do I Encontro apresentou falas governamentais pautadas no reforço de que as políticas públicas devem ser construídas em parceria com os PCT.

[...] salto de qualidade representado pelo *esforço de reconhecer e de transformar as experiências e práticas vividas pelas comunidades em políticas públicas*, a fim de reforçar as suas estruturas sociais próprias (Marina Silva, então ministra do Meio Ambiente, Relatório I Encontro de Comunidades Tradicionais, 2005, p. 2, grifos nossos).

[...] Busca-se a construção de uma política nacional para as comunidades tradicionais [...] É imprescindível o envolvimento total de ambas as partes (Márcia Lopes, representante do Ministério do Desenvolvimento Social (MDS), Relatório do I Encontro de Comunidades Tradicionais, 2005, p. 3, grifos nossos).

[...] o encontro não deve ser considerado um início, mas sim um avanço na defesa dos interesses dos que muitas vezes são esquecidos (Matilde Ribeiro, então ministra da Secretaria Especial de Promoção de Políticas de Igualdade Racial, Relatório do I Encontro de Comunidades Tradicionais, 2005, p. 4, grifos nossos).

As falas governamentais podem, ainda, ser vistas como nova reparação ao fato do primeiro decreto de criação da CNPCT simplesmente não ter contemplado a participação dos PCT como protagonistas do processo de construção de políticas públicas.

Por sua vez, as falas de representantes de povos e comunidades tradicionais foram mais contidas na descrição do relatório e no momento do Encontro, mas os dois trechos destacados abaixo reforçam a noção de identidade, de território. Conceitos basilares para todo o processo de (re)constituição da CNPCT e da política gerada a partir dessa comissão nacional.

[...] a quilombola Josilene lembrou que sempre foi imposta a idéia de tradicional como isolado (Josilene Brandão, Relatório do I Encontro de Comunidades Tradicionais, 2005, p. 7)

Claudionor Terena, representante dos povos indígenas, [...]. Sobre a questão da identidade, lembrou que o vínculo com o território não se limita à posse de um espaço de terra, mas é onde se afirma a reprodução de uma identidade comunitária [...] (Claudionor Terena, Relatório do I Encontro de Comunidades Tradicionais, 2005, p. 7).

Também é possível perceber como o envolvimento das pessoas presentes neste primeiro momento se dava a partir de anos de participação por outros meios, seja por fazerem parte

de movimentos sociais, por terem composto lutas de movimentos sociais, ou somente por serem membros da academia com estudos focados em povos e comunidades tradicionais.

[...] a idéia de um encontro como esse foi justamente tirar da marginalidade as comunidades tradicionais em suas diferentes manifestações (Paul Little, Relatório do I Encontro de Comunidades Tradicionais, 2005, p. 7)

[...] Lembrou que todos os presentes haviam sido chamados, mas antes disso estavam ali pelo envolvimento, pela luta pelo reconhecimento. É difícil fechar uma lista de membros para o acordo social entre o Governo e os grupos marginalizados. A Constituição reconhece os direitos dos indígenas, mas não delimita critérios capazes de dizer se um indivíduo é indígena ou não. O presente movimento é parte de um movimento internacional de inclusão social (Mauro Almeida, Relatório do I Encontro de Comunidades Tradicionais, 2005, p. 8, grifos nossos).

[...] a realização do encontro só se fez possível por causa da luta das comunidades pelo reconhecimento da sociedade brasileira de suas especificidades e direitos. Além disso, frisou que “se não há movimento social que fundamente a política, dificilmente a política pode vingar” (Paul Little, Relatório do I Encontro de Comunidades Tradicionais, 2005, p. 8).

Os trechos foram retirados dos pronunciamentos feitos na abertura dos trabalhos, no primeiro momento em que estavam juntos o Governo Federal, as comunidades tradicionais e a academia.

No I Encontro, apesar de todo o ineditismo de reunir diversos segmentos historicamente excluídos das discussões de construção de políticas públicas, a estrutura hierárquica e de palco para pronunciamento de autoridades foi mantida. Importa, entretanto, destacar que as falas tratavam do momento marcante, das expectativas que ele envovia quanto à importância da visibilidade dos PCT e da discussão sobre políticas públicas e o conceito de comunidades tradicionais. Remetiam, também, aos anos de luta enfrentados pelos segmentos até chegar àquele momento.

Destaca-se, ainda, sobre esse momento inicial, algo importante sobre as pessoas presentes na mesa de abertura. Tanto Marina Silva quanto Matilde Ribeiro, que estavam como ministras naquele momento, tiveram suas vidas públicas marcadas pela militância em movimentos sociais. Marina Silva no movimento dos seringueiros e extrativistas e Matilde Ribeiro no movimento negro.

A entrada dessas lideranças na estrutura estatal acarretava algumas situações. Por um lado, elas levavam para o centro do poder de decisão estatal as pautas dos movimentos sociais, fazendo com que o governo se deparasse com novas situações de inclusão e respeito à diversidade, com as quais não havia sido confrontado antes. Por outro, elas precisavam agir de acordo com as regras dessas estruturas, muitas vezes estabelecendo relações assimétricas com o próprio movimento social do qual se originaram.

A nova composição

O encontro foi marcante justamente por trazer à tona a junção das lutas de distintos segmentos e, também, por unir diferentes órgãos do Governo Federal na perspectiva de escuta de demandas, compreensão da diversidade e busca de construção de políticas públicas específicas que pudessem atender a toda esta diversidade sociocultural.

O debate sobre a nomeação e composição da comissão gerou muitos embates até que se chegasse a um consenso. O governo havia preparado uma proposta de composição com 13 vagas para segmentos representativos de PCT e os movimentos fizeram uma proposta de 15 vagas. O debate em torno das diversidades dentro de determinados segmentos alargava ainda mais o número de vagas. Chegou-se, por fim, à conclusão de que as vagas nunca seriam suficientes para contemplar todos os segmentos e que o importante era buscar uma maior representatividade da diversidade e não somente uma diversidade dentro de cada grande segmento (como povos indígenas, quilombolas, extrativistas). A primeira secretaria-executiva da CNPCT analisou a discussão em torno da composição:

Os pomeranos geraram um desconforto enorme [...]. Havia uma grande questão naquele momento que era com as identidades serem afirmadas não somente por questões culturais, mas pela sua relação com o meio ambiente, e por este viés as comunidades pomeranas do Espírito Santo e sua relação com a Mata Atlântica tinham naquele momento distinção com comunidades italianas ou japoneses, por exemplo. Os distinguia era sua relação estreita com a conservação dos recursos naturais da Mata Atlântica. [...] A própria criação da comissão fez aflorar o reconhecimento de outras categorias, como as catadoras de mangaba. Tinha sempre a discussão de que não podia ser somente as comunidades de fundo de pasto, tinham outras categorias no Nordeste. Mas, entende, houve menos reivindicações do que imaginávamos que teríamos. [...] Outra questão que sempre pairou para o meio ambiente, era para além da questão cultural de que forma os ciganos entravam na comissão, pois não ficou clara a relação que mantinham com o meio ambiente que justificasse estar na comissão de desenvolvimento sustentável. Os outros grupos já remetiam de forma mais direta à sua relação com o meio ambiente, com o uso dos recursos naturais. Os ciganos e os pomeranos eram os grupos que exigiam mais fortemente esta busca pela relação com o meio ambiente (Moreira, 2017).

O momento de debate sobre a composição da comissão foi extremamente rico para as comunidades tradicionais presentes e para os membros do governo. Havia, no âmbito governamental, duas correntes: uma mais pautada nas questões ambientais e nas relações de sustentabilidade que estes segmentos mantinham com os recursos naturais e como dependiam deles para sua reprodução física, social, econômica, ancestral; outra, mais pautada no aspecto sociocultural, ou seja, agregando questões das distinções sociais e culturais que estes grupos tinham em relação à sociedade de maneira geral.

Entre as lideranças presentes também se notava uma profusão de sentimentos ambíguos e desconfianças. Alguns entendiam que participar de um grupo com tantos segmentos

poderia diminuir o peso das lutas individuais. Outros demonstravam desconhecimento das diversas comunidades ali presentes, além das já conhecidas. Outros, ainda, manifestavam profundo reconhecimento no outro; se viam no que o outro era e como vivia, na sua relação com a terra/território:

quando a gente se olhava no encontro de Luziânia, a gente se enxergava um no outro, acho que isso que era e continua sendo muito importante, nos encontrar, encontrar no outro a força que necessita para continuar na luta, mas também encontrar no outro a força de que tem solução, de que junto somos mais fortes [...] o problema do outro também é problema meu, porque atinge estas identidades múltiplas, muito pela fala da Dona Dijé, da Lucely, quilombola e raizeira (Pinho, 2017).

Nominar a nova comissão

O debate sobre o conceito e nomeação da Comissão foi importante para balizar as etapas subsequentes de formalização do conteúdo da PNPCT, pois, apesar de dialogado e participativo, o processo gerava diversas discussões e aberturas para novas conceituações, reconhecimentos e autorreconhecimentos. Como sugere Cláudia de Pinho, a discussão estava sendo tratada nos meios acadêmicos e governamentais e, mesmo que ainda não estivesse com este nome nas comunidades, estava presente na necessidade de se afirmarem perante o Estado, buscando garantias para seus direitos territoriais e de reprodução social, cultural, econômica e ambiental.

Neste momento a gente já estava discutindo o que era ser tradicional ou não, porque a universidade já tinha falado isso, e havia muita resistência na minha comunidade sobre o que era tradicional, pois tinha-se a visão de que tradicional era o atrasado (Pinho, 2017).

Para ajudar no processo de formulação de um conceito que fosse viável e desse conta de acolher os anseios dos segmentos e das necessidades da burocracia, foram feitos três movimentos buscando agregar o meio acadêmico na sua construção. O primeiro foi a contratação do professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília Paul Little, que realizou um levantamento bibliográfico sobre o conceito. Segundo Paul Little (2006), “O mapeamento conceitual pretende identificar os principais problemas na elaboração e implementação do conceito no âmbito das políticas públicas.” (Little, 2006, p. 4).

A segunda medida foi a realização de reuniões com pesquisadores e segmentos representativos, além de gestores governamentais. A primeira reunião, com especialistas da área de Antropologia, foi realizada em Brasília em 17 de junho de 2005 (antecedendo o I Encontro), e contou com a participação dos seguintes pesquisadores: Alfredo Wagner Berno de Almeida, Maria Emilia Pacheco, Henyo Barreto, Paul Little, Mauro Almeida e Antonio Carlos Diegues. Uma nova reunião destes com representantes dos segmentos foi realizada no dia 4 de julho de 2005.

A terceira medida foi justamente colocar como um dos temas a serem debatidos durante o I Encontro a questão da definição conceitual de comunidades tradicionais, que, como destacavam alguns autores, apresentava, e permanece apresentando, uma questão técnica e ao mesmo tempo política.

É importante destacar que, inicialmente, a construção de um conceito unificador dos segmentos sociais estava a cargo do Estado brasileiro. As políticas estavam sendo implementadas, ainda que poucas e dispersas, e já havia uma reivindicação pela integração e ampliação desta agenda. Contudo, para a burocracia estatal é necessário nominar para quem se dirigia a política. Assim, da mesma forma que chamamos de povos indígenas um conjunto de distintas etnias com identidades próprias, e de comunidades quilombolas, um conjunto de comunidades negras, em sua maioria rurais, que se identificavam de maneiras distintas, também era preciso que tivéssemos um “conceito único”, em que os segmentos, as identidades distintas conseguissem se enxergar e para as quais o Estado direcionaria ações, programas e recursos financeiros.

Outro desafio naquele momento de construção do conceito de comunidades tradicionais é que este deveria estar associado ao conceito de sustentabilidade, visto que o decreto que criou a comissão incluiu em sua denominação o termo “desenvolvimento sustentável”. Assim, além dos aspectos socioculturais definidores das comunidades, estas deveriam apresentar também uma ligação próxima e simbiótica com o uso sustentável dos recursos naturais. Aqui cabe um destaque. No momento da construção do Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais, ocorrido no ano de 2016 em substituição à Comissão Nacional, a questão voltou à tona, havendo uma opção pela supressão do termo “desenvolvimento sustentável” na nomeação do Conselho. Essa supressão tem relação direta com a ampliação do escopo de atuação e representatividade da comissão ao longo de sua existência, como também com os longos debates aí travados sobre o que é ser e ter um “desenvolvimento sustentável”. Aos poucos foi se construindo uma compreensão de que este conceito não mais se encaixava no âmbito das discussões sobre PCT.

Naquele momento inicial de construção conceitual, havia ainda uma outra preocupação: não fechar tanto o conceito a ponto de excluir segmentos que não estavam organizados o suficiente para reivindicar participação e inclusão, e, também, não o deixar tão amplo que coubessem todos os setores economicamente marginalizados, mas não identitariamente distintos. Questionava-se, ainda, a unidade a ser utilizada, se seria povos, etnias ou comunidades. Optou-se, em um primeiro momento, pelo termo comunidades, apontado pelo antropólogo Mauro Almeida, no encontro dos especialistas, como sendo “um grupo que interage diretamente – face a face – e que é capaz de agir coletivamente a partir dessas interações”. (Little, 2006, p. 9). Posteriormente ao I Encontro, e como resultado das discussões deste e das oficinas de trabalho para construção da Política Nacional, a unidade foi ampliada, sendo incluídas as identidades étnicas, passando a ser povos e comunidades:

O que seria minimamente do ponto de vista teórico e metodológico, identitário do que viriam a ser povos e comunidades tradicionais, então como ele⁸ tinha acúmulo, sensibilidade e compromisso com o tema, ele preparou um relatório, um documento a partir do qual foi feita a primeira intervenção por ocasião do encontro nacional. Quais seriam os parâmetros, inclusive para ver, tudo experimentalmente, se as comunidades ali representadas se identificavam com aqueles parâmetros, a questão territorial, a identidade, uma identidade política, mas também com um *background* em termos de práticas, de saberes, de modos de vida (Costa Filho, 2017).

Uma proposta de conceito a ser debatido

Assim, durante o I Encontro de Comunidades Tradicionais, o consultor apresentou seu primeiro esboço para construção do conceito de comunidades tradicionais para que fosse discutido pelos representantes da sociedade civil, buscando maior consenso sobre os termos e unidades para o próximo momento das oficinas de construção da PNPCT.

Na busca de um mecanismo para definição de um conceito a esse respeito, propôs-se a realização desse mapeamento bibliográfico. Seus resultados deverão dinamizar as discussões com o intuito de se construir de forma participativa uma definição para o termo “comunidades tradicionais”. Trata-se de um termo recente, usado pelos ambientalistas que procuram parceiros para a realização de atividades de conservação.

Houve dúvidas quanto a unidade social a ser utilizada, sendo possibilidades: populações, povos, comunidades, associações, colônias, etnias e habitantes de um ecossistema. Chegou-se à conclusão de que “comunidades” seria um termo que abrange a maioria. Em seguida, deve-se definir o que significa ser tradicional, pois diferentes perspectivas sociais geram conceitos distintos, não existindo uma definição correta. A definição e delimitação do conceito é uma questão política e técnica. Foram apresentados possíveis critérios para definição de comunidades tradicionais: uso sustentável da terra, destino da produção, vínculo territorial, situação fundiária, organização social, expressões culturais, inter-relações com outros grupos da região e autoidentificação. Lembrou-se que existem várias maneiras de se pensar a tradicionalidade e que cada grupo vai ter um conjunto diferente dos elementos acima, que pode ser usado para se alcançar uma definição da tradicionalidade (Little, 2005, p. 31).

Após o I Encontro e com base no apanhado das discussões que foram realizadas em todas as etapas acima citadas, Paulo Little (2006) propôs alguns critérios que deveriam ser considerados sobre tradicionalidade de um povo ou comunidade, fazendo algumas ressalvas sobre estes critérios, quais sejam: que não poderiam ser vistos de forma burocrática, como cláusulas pétreas; que necessitavam ser vistos de maneira “holística”, ou seja, de maneira

⁸ Aderval Costa Filho está se referindo ao professor Paul E. Little, que havia sido contratado como consultor para o processo de construção do I Encontro Nacional de Comunidades Tradicionais.

integrada ao cotidiano das comunidades, visto que eles se articulam nos processos organizativos delas; e que não devem ser vistos de forma isolada como inclusivos ou exclusivos da comunidade na categoria de comunidade tradicional, mas serem observados no todo.

Os critérios definidos naquele momento foram: uso sustentável da terra, destino da produção, vínculo territorial, situação fundiária, organização social, expressões culturais, inter-relações com outros grupos e autoidentificação. Estes critérios aparecem, com outra redação, na definição de Povos e Comunidades Tradicionais presente no Decreto nº 6.040/2007, sendo acrescidos de alguns termos que foram incorporados nas oficinas de escuta aos PCTs nas regiões e nas reuniões da Comissão Nacional.

O conceito de povos e comunidades tradicionais utilizado pelo Estado brasileiro está contido no supramencionado Decreto nº 6.040/2007, sendo esta a base legal fundamental para a atuação política e reivindicatória dos PCTs e para o cumprimento, por parte do Estado brasileiro, das demandas desses segmentos sociais, em consonância com os preceitos constitucionais e acordos internacionais por ele ratificados.

A amplitude do conceito

A conceituação foi sendo construída ao longo dos últimos anos e é possível remeter ao conceito de cultura, que também sofreu modificações na sua compreensão e foi sendo percebida como dinâmica e relacional, não estando, portanto, estanque, mas sim em constante mudança e adaptações.

Marshall Sahlins (1997) apresenta justamente esta crítica à visão de que as culturas são estanques e estão se perdendo. Em seu entendimento, as culturas são dinâmicas e o contato pode ressignificá-las; e pode gerar uma indeginização do que é o moderno. Isto é, segundo o autor, há um desenvolvimento simultâneo de integração global e de diferenciação local. Dessa maneira, ao mesmo tempo em que ficamos mais próximos globalmente, ficamos também mais distintos, já que as identidades são mais fortemente reafirmadas. “Integração e diferenciação são co-evolucionárias” (Sahlins, 1997, p. 58).

A abordagem que Sahlins (1997) propõe acerca da manutenção e reformulação cultural é importante para se pensar em como grupos culturalmente diferenciados foram se autodefinindo e autorreconhecendo como pertencentes à grande categoria de povos e comunidades tradicionais e como esta categoria também foi sendo moldada para dar conta da diversidade cultural desses segmentos.

O trabalho com povos e comunidades tradicionais tem demonstrado que a não nominação à exaustão dos segmentos existentes tem se revelado como boa estratégia, ainda que possa vir a ser revista. As identidades de muitos segmentos ainda estão em construção, o que significa dizer que a percepção de que são diferentes, de que têm distinções culturais significativas que não os enquadram no mesmo nível que a sociedade englobante, é um processo em aberto que emerge, muitas vezes, em razão das ameaças que alçam esses povos e seus territórios.

Importante salientar que, ao invés de estar em curso uma homogeneização cultural, o que tem acontecido é justamente o inverso, ou seja, há um crescente processo de “descobrimento” de novas identidades, de etnogênese crescente, como mencionado por Paul Little (2002), incluindo identidades de comunidades tradicionais em contextos urbanos.

Paul Little (2002) e Antonio Carlos Diegues (2000) trazem uma discussão sobre o conceito de povos ou comunidades tradicionais, ou comunidades locais, que dialoga com a questão da diferenciação cultural proveniente dos usos distintos que esses segmentos fazem do território e dos recursos naturais.

Diegues propõe um conceito que em muito se assemelha, e não de forma casual,⁹ ao exposto no Decreto nº 6.040/2007:

[...] grupos humanos culturalmente diferenciados que historicamente reproduzem seu modo de vida, de forma mais ou menos isolada, com base em modos de cooperação social e formas específicas de relações com a natureza, caracterizados tradicionalmente pelo manejo sustentado do meio ambiente (Diegues, 2000, p. 22).

Paul Little (2002, p. 23), ao buscar descrever estas comunidades, fala sobre fatores como “a existência de regimes de propriedade comum, o sentido de pertencimento a um lugar, a procura de autonomia cultural e práticas adaptativas sustentáveis que os variados grupos sociais analisados mostram na atualidade”.

Os processos de resistência e sincretismo cultural que dão origem a novas categorias étnicas, raciais e grupos sociais distintos, tal como proposto por Paul Little (2002), também dialogam fortemente com os grupos que estavam presentes no momento inicial da formação da Comissão Nacional e com os que conformam ainda hoje o Conselho Nacional. Os processos acima mencionados trazem visibilidade às “etnogêneses”¹⁰ e aos grupos que utilizaram justamente a invisibilidade como estratégia de sobrevivência, mas que hoje têm aflorado e buscado a visibilidade como caminho para a reivindicação e garantia de direitos.

Desde o início do processo de construção da Comissão Nacional e do I Encontro Nacional, havia uma polêmica sobre a conceituação, em si. Paul Little (2006) faz a seguinte ponderação:

Há uma série de dificuldades em definir o conceito “comunidades tradicionais”. Primeiro, o uso do conceito é recente – já que data das últimas duas décadas – e não se consolidou ainda num significado único. Segundo, o conteúdo do conceito varia de acordo com as diferentes perspectivas sociais utilizadas para definir o conceito. Não existe uma definição “correta” do conceito porque cada definição vai incorporar os interesses de grupos sociais específicos na

⁹ Antonio Carlos Diegues foi um dos membros da academia que ajudou no processo de construção e debate sobre o conceito de PCTs.

¹⁰ Aqui utilizamos aspas para pontuar que o fato de muitas comunidades reivindicarem o reconhecimento identitário não significa especificamente um processo de nascimento para essa nova identidade étnica, mas, sim, um posicionamento diante da sociedade envolvente da distinção sociocultural dessa comunidade e não de criação de uma identidade, apenas de visibilização dessa identidade.

sua delimitação. Para tanto, a definição e delimitação do conceito é simultaneamente um problema técnico e uma questão política (Little, 2006, p. 5).

Ainda sobre a polêmica da conceituação, ou sobre o risco de homogeneização da diversidade em um único conceito, Alfredo Wagner Almeida (2006, p. 25-26) pondera que o termo tradicional não pode ser reduzido a questões históricas e laços coletivos primordiais, mas se relaciona com identidades que são redefinidas de maneira constante e em acordo com as situações apresentadas. Nesse sentido, para o autor,

o critério político-organizativo se sobressai, combinado com uma política de identidades, da qual lançam mão os agentes sociais objetivados em movimento, para fazer frente aos seus antagonistas e aos aparatos de Estado.

Sobre a questão da construção política do conceito e sobre como dialoga com os grupos, Aderval Costa Filho (2015) ressalta que a categoria povos e comunidades tradicionais se configura de fato como uma construção política

[...] respaldada por lastros da ordem da tradição desses grupos e seus modos de vida, memória social, práticas sociais e produtivas, territorialidades específicas, enfim, todas as características que lhes conferem distinção cultural e política e lhes assegurem proteção especial (Costa Filho, 2015, p. 83).

Destaque-se, ainda, que outras categorias hoje consolidadas no ordenamento jurídico também foram criações que, em um primeiro momento, pareceram artificiais, como indígenas e quilombolas, mas que hoje são apropriadas e legitimadas pelos próprios segmentos e movimentos.

Esta apropriação, após mais de 14 anos de construção da PNPCT, já pode ser sentida em diversas esferas. Mas é importante, ainda, destacar que o uso da categoria povos e comunidades tradicionais não significa que o conceito esteja pacificado, seja entre os próprios segmentos assim categorizados, seja no meio acadêmico. Pelo contrário, ele continua sendo uma construção, um arcabouço, que busca dar unicidade para o tratamento estatal das socio-diversidades, no direcionamento de políticas públicas. Nesse sentido, é notável que os povos e comunidades tradicionais primeiramente se autoidentificam como pertencentes aos PCT para, em seguida, buscarem formas de inclusão estatal, confirmar essa compreensão de que o conceito é antes uma identidade político-jurídica que tem valor estratégico na luta por direitos coletivos.

Para que o diálogo entre Estado e sociedade civil pudesse ocorrer, fez-se imperativo o estabelecimento formal de conceitos, objetivos, princípios e diretrizes que poderiam nortear não só as ações do poder público como da sociedade como um todo junto aos povos e comunidades tradicionais, fazendo-se, assim, justiça à relevância de sua participação na sociedade brasileira, dando, finalmente, visibilidade a esses segmentos.

A questão do regramento, da normatividade do Estado frente aos povos e comunidades tradicionais apresenta uma outra questão posta por Boaventura de Sousa Santos (2007), qual seja, até que ponto o que se aprende, o que se ganha, vale à pena frente ao que se

perde? Entre as muitas formas de olhar para essa questão, o debate sobre interculturalidade, tal como proposto por Catherine Walsh (2012), oferece potentes caminhos analíticos.

Para a autora, a interculturalidade pode ser relacional, funcional e crítica. Ou seja, pode se dar como mera celebração da diversidade e constatação do caráter relacional do encontro entre povos, o que não implica questionar as hierarquias e estruturas de poder vigentes; pode ser funcional ao sistema e que ganha operacionalidade à medida que o Estado incorpora as demandas dos subalternizados, sem que isso produza qualquer alteração nas estruturas de poder; ou, ainda, pode ser forjada como um exercício político e pedagógico crítico que resulta da coexistência entre os povos, no reconhecimento dos conflitos aí implicados e no enfrentamento das desigualdades que são produzidas nas e em razão das diferenças.

Essa visão é de extrema importância para pensar as relações do Estado brasileiro com os povos e comunidades tradicionais. A Constituição Federal de 1988 é um grande marco de abertura do Estado brasileiro para as biodiversidades, indígenas, quilombolas e socioculturais, mas ainda é um ideal a ser conquistado. Embora reconheça o direito desses povos à diferença, o Estado avançava¹¹ muito lentamente na construção de uma cidadania de fato dialogada. Entendemos que o diálogo só é possível em contextos em que as relações simétricas são favorecidas, e essa ainda é uma realidade distante na relação entre o Estado brasileiro e os Povos e Comunidades Tradicionais.

No Brasil, a luta pela garantia dos territórios tradicionais e pela manutenção da cultura pressupõe a regulação estatal sobre os direitos e à destinação de territórios. Este caminho, embora assegure alguns direitos, não é garantidor da autonomia dos povos e muitas vezes, mostra-se orientado por uma lógica monocultural (Santos, 2007). Os desafios atuais envolvem, de um lado, entender como as novas formas de ocupação e concepção territorial dos PCT escapam, ou não, à normatividade da racionalidade moderna e seus instrumentos; de outro, analisar os impactos das ações atuais de fragmentação dos territórios coletivos com ofertas de regularização de pequenos lotes de terras, que garantiriam uma titulação individual frente às lutas pela regularização de territórios coletivos. São pontos ainda em aberto, mas que dialogam com os desafios que se intensificaram e estão sendo enfrentados pelos PCT na relação com o Estado brasileiro.

Considerações finais

Nestas considerações finais, focalizamos a atual situação dos Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil, refletindo sobre os aprendizados que o processo histórico aqui narrado e analisado podem oferecer à construção de novas chaves de compreensão e cenários futuros.

¹¹ Na atual conjuntura política brasileira é absolutamente impossível tratar sobre qualquer avanço na construção de diálogo entre PCT e Estado. Há, no momento, um recrudescimento da relação e uso deliberado da força e coerção contra os povos e comunidades tradicionais pelo Estado brasileiro. Tornando ainda mais assimétrica a relação e impossibilitando qualquer canal de diálogo.

Diante da conjuntura nacional absolutamente desfavorável aos PCT, é necessário intensificar as articulações com parceiros internacionais. Uma dessas frentes é o acionamento de organismos para denunciar o não cumprimento de normativas internacionais das quais o Brasil é signatário, como a Convenção 169 da OIT. Bem como a utilização das cortes internacionais, como a exemplo da recente denúncia de genocídio dos povos indígenas pelo governo de Jair Bolsonaro, protocolada por juristas brasileiros junto ao Tribunal Penal Internacional, em Haia.

Outra frente seria a retomada e o fortalecimento da rede de apoio e parceria entre PCT e academia, que foi iniciada em 2008/2009 ao longo do processo de construção política e conceitual da PNPCT. Entendendo que a relação com o Estado brasileiro ainda é assimétrica, esta rede poderia funcionar como um espaço de ressonância das demandas dos povos e comunidades tradicionais, bem como de assessoramento jurídico e técnico.

Nossa aposta é que esta rede poderia ser articulada pelo Mespt, que lidera há mais de 10 anos um exitoso projeto de formação acadêmica de lideranças PCT e profissionais aliados, em nível de pós-graduação. Seria uma forma de gerar duplo reforço para a luta por direitos: de lado alimentando as lideranças com o apoio e os aportes necessários; de outro, trazendo lideranças para dentro da academia de modo a ampliar a rede de pesquisadores PCT, com o importante ganho para a academia de ter a possibilidade de se refazer e aprender novas formas de fazer ciência

Esse é um caminho que se mostra promissor para decolonizar, quebrar as estruturas de saber/poder do Estado e das universidades. Podem, com efeito, fomentar a experimentação de novas abordagens metodológicas e a construção de novos mecanismos de negociação entre o Estado e a sociedade civil, garantindo que os povos e comunidades tradicionais sejam os protagonistas desse diálogo e assumam a dianteira como tradutores e representantes de suas reivindicações e aspirações. Isso envolve entender, inclusive, que há questões passíveis de serem negociadas com o Estado, enquanto outras demandam a insurgência, a desobediência política, civil e epistêmica.

Nesse processo de busca por autonomia, os territórios regularizados – como as unidades de conservação de uso sustentável – deveriam ter a gestão assumida por seus moradores. Contra a visão prevalecente de que o Estado precisa tutelar as comunidades que residem nas unidades, é urgente que se difunda a compreensão de que elas efetivamente existem porque foram conservadas pela gestão territorial e ambiental tradicional realizada pelas próprias comunidades, e não pela ação do Estado.

A esse respeito, lembremos que a criação de categorias conceituais é uma necessidade do Estado e não dos povos e comunidades tradicionais. Por isso mesmo, é preciso cuidar para que essas conceituações não se convertam em autocolonização, para que não venham a ofuscar, por exemplo, as cosmovisões que definem e orientam conteúdos da religiosidade, ancestralidade, senioralidade que foram unificadoras dos povos africanos em diáspora nas terras brasileiras, para se enquadrar em uma categoria de laicidade do Estado.

O debate sobre os tímidos avanços na criação de políticas públicas específicas para PCT também precisa ser retomado. É necessário enfrentar o desafio de desconstruir algumas

estruturas que funcionam para uma enorme parte da população brasileira, mas que apresenta enormes problemas na implementação junto aos segmentos de povos e comunidades tradicionais. Pesquisas realizadas pelo próprio Estado brasileiro demonstram os limites de algumas dessas políticas.¹² Portanto, é urgente que se avance de forma mais significativa na compreensão da sociodiversidade da população brasileira e no investimento de soluções que sejam capazes de responder adequadamente aos problemas, ao invés de gerar novas barreiras aos PCT nas suas lutas por direitos.

Por fim, é necessário atentar para as armadilhas de restringir o debate sobre direitos às políticas de inclusão social e produtiva. Embora elas sejam importantes, é a política territorial que de fato garante melhorias significativas nas condições de vida e na existência com dignidade para povos e comunidade tradicionais.

O cenário atual apresenta desafios imensos com um governo opressor, ecocida, genocida, que alimenta disputas no campo, fomenta políticas de desmatamento, mobiliza as forças de segurança pública do país para monitorar a organização social dos indígenas e quilombolas, coloca em movimento uma agenda racista liderada por gestores contrários aos povos tradicionais, indígenas e quilombolas. Mais uma vez o que está por trás das políticas integracionistas ou de inclusão é a falta de política territorial, ou melhor: a falta de política territorial para os PCT.

Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras de Quilombos, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”*: Terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.
- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. Direitos à floresta e ambientalismo: seringueiros e suas lutas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 19(55), jun. 2004.
- AVRITZER, Leonardo; SANTOS, Boaventura de Sousa. Para ampliar o cânone democrático. *Eurozine*, 2003, p. 1-30.
- BOURDIEU, Pierre. *Esboço de auto-análise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- COSTA FILHO, Aderval. Os Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil. In: CER-QUEIRA, Edmilton et al. (org.). *Os Povos e Comunidades Tradicionais e o Ano Internacional da Agricultura Familiar*. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2015, v. 1, p. 77-98.
- DIEGUES, Antonio Carlos (org.). *Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil*. São Paulo: MMA/COBIO/NUPAUB/USP, 2000.

¹² Como a pesquisa sobre a implementação do Programa Bolsa Família entre povos indígenas ou avaliações sobre implementação de políticas de acesso à água e fomento junto a povos e comunidades tradicionais.

FAVILLA, Kátia Cristina. *Encontros neocoloniais: o Estado brasileiro e os povos e comunidades tradicionais*. 2017. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais). Brasília: Universidade de Brasília, 2017.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1999.

LITTLE, Paul. *Mapeamento conceitual e bibliográfico das comunidades tradicionais no Brasil*. Produto de consultoria, Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2006.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia*, Brasília: n. 322, 2002.

LOBÃO, Ronaldo. *Cosmologias políticas do neocolonialismo*: como uma política pública pode se transformar em uma política do ressentimento. Niterói: Editora da UFF, 2010.

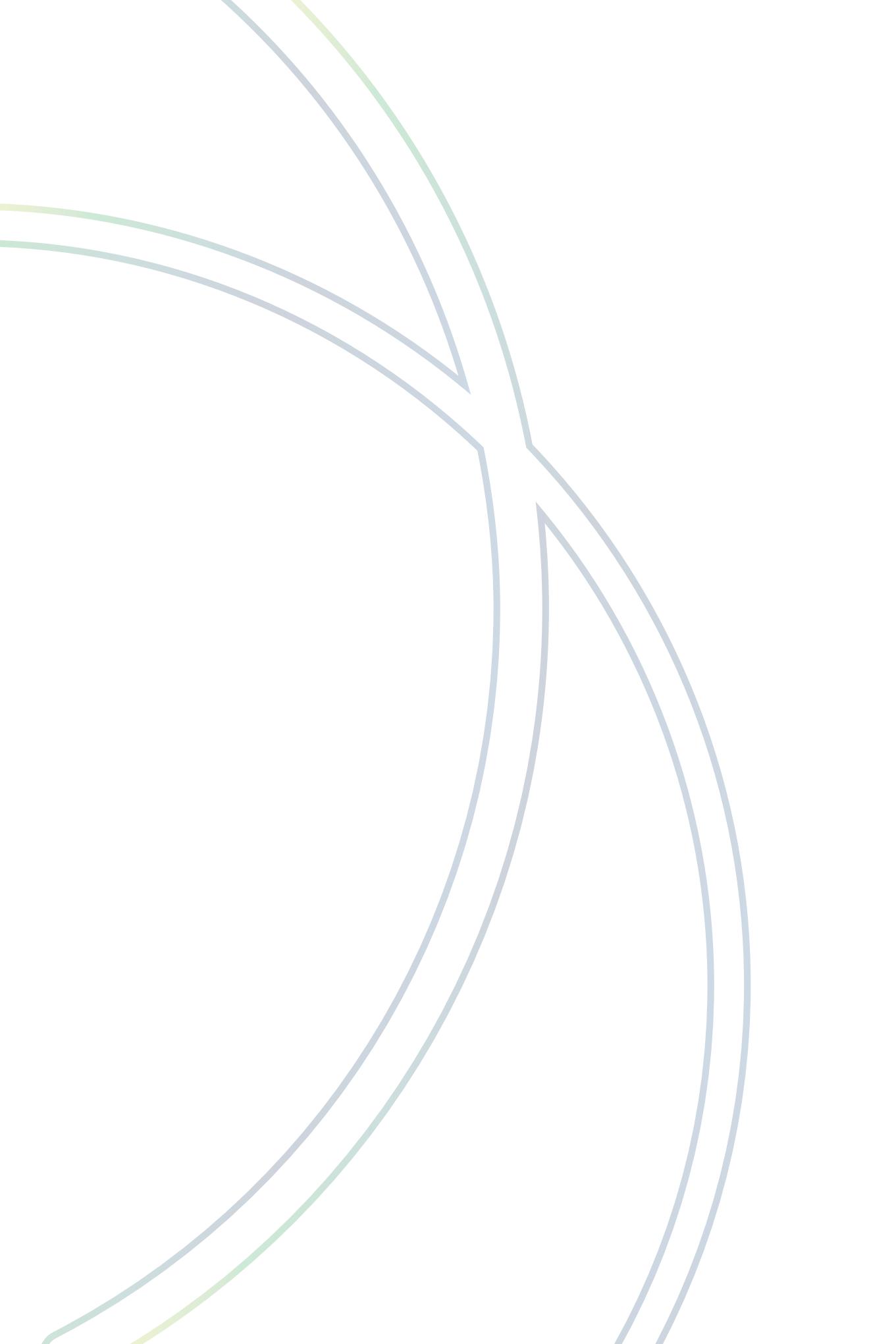
MORAES, Roque. Análise de conteúdo. *Revista Educação*, Porto Alegre, v. 22, n. 37, pp. 7-32, 1999.

RAMOS, Alcida Rita. *Convivência interétnica no Brasil*: os índios e a nação brasileira. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1997.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção. Parte I e Parte II. *Mana*, pp. 41-73 e 103-150, 1997.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y (de) colonialidad: Perspectivas críticas y políticas in Visão Global. *Joaçaba*, 15(1-2), pp. 671-74, jan./dez., 2012.



Os Gerais no tempo e no espaço: um estudo interdisciplinar dessa toponímia do Cerrado

Rodrigo Martins dos Santos
Mônica Nogueira

Introdução

Qual a origem da toponímia *Gerais*? Como se caracterizam os *Gerais*? Onde se localizam? Estas são algumas perguntas que orientam este capítulo. Para respondê-las, apresentamos inicialmente no presente texto alguns indícios desse termo na leitura do romance Grande Sertão: Veredas, de João Guimarães Rosa, estabelecendo nexos com a cartografia histórica sobre as origens desse termo e da história social à qual se relaciona. Nas seções seguintes, partimos para o uso de instrumentos de análise das paisagens para descrever a fisiografia dos Gerais, primeiramente a partir da regionalização apontada por Aziz Ab'Saber em seus Domínios de Natureza e, em seguida, buscando apresentar sua natureza peculiar. Ao final, propomos critérios de identificação dessa toponímia específica do Domínio dos Cerrados, os Gerais.

O escrito aqui apresentado se relaciona com diferentes áreas do conhecimento, como a história, a geografia, a antropologia e a linguística, configurando-se como um esforço interdisciplinar para a compreensão de aspectos históricos, socioculturais e ambientais encapsulados pelo topônimo *Gerais*. Afinal, o ato de nomear um acidente geográfico, físico ou humano depende, na maioria das vezes, de elementos extralingüísticos (Dick, 1999).

O presente texto é baseado na pesquisa “O Gê dos Gerais: elementos de cartografia para a etno-história do Planalto Central: contribuição à antropogeografia do Cerrado” que combinou o levantamento e a análise de dados históricos, cartográficos e de campo em uma investigação sobre a dinâmica de ocupação indígena no centro do Brasil. O mapa de

Curt Nimuendajú¹ foi ponto de partida para os autores, que mobilizaram também mapas de Čestmír Loukotka² e de arquivos públicos históricos do Brasil e de Portugal, alguns dos quais revisitados aqui, na análise sobre o topônimo Gerais.

O esforço de discussão sobre essa categoria tem, além de um valor histórico evidente, relevância para os estudos do Cerrado, nas interfaces entre geografia física e cultural. As áreas de Gerais (ou de planaltos e chapadas) estão altamente ameaçadas, desde a década de 1970, por serem campo prioritário de expansão de monocultivos de larga escala (especialmente a soja e o eucalipto). Mas os Gerais constituem-se também em referência fundamental para povos e comunidades tradicionais do bioma, entre geraizeiros, geralistas, veredeiros e comunidades de fundo de pasto, que exercitam sua política de identidade com forte apelo à conservação dessas áreas, costumeiramente de uso comum, seja para o extrativismo de espécies nativas, seja para a criação de gado. Sendo assim, há uma disputa em curso e revisitar a categoria Gerais pode contribuir para a valorização dessa porção do Cerrado, enquanto paisagem e patrimônio, natural e humano.

Os Gerais na literatura e na cartografia histórica

Gerais é uma toponímia popular consagrada pelo romance de João Guimarães Rosa, intitulado *Grande Sertão: Veredas*, em que o protagonista, Riobaldo Tatarana, conta sua história de jagunço, vivida durante o século XIX, numa região situada entre o norte de Minas Gerais, o oeste da Bahia e o leste de Goiás (atual nordeste goiano e sudeste tocantinense).

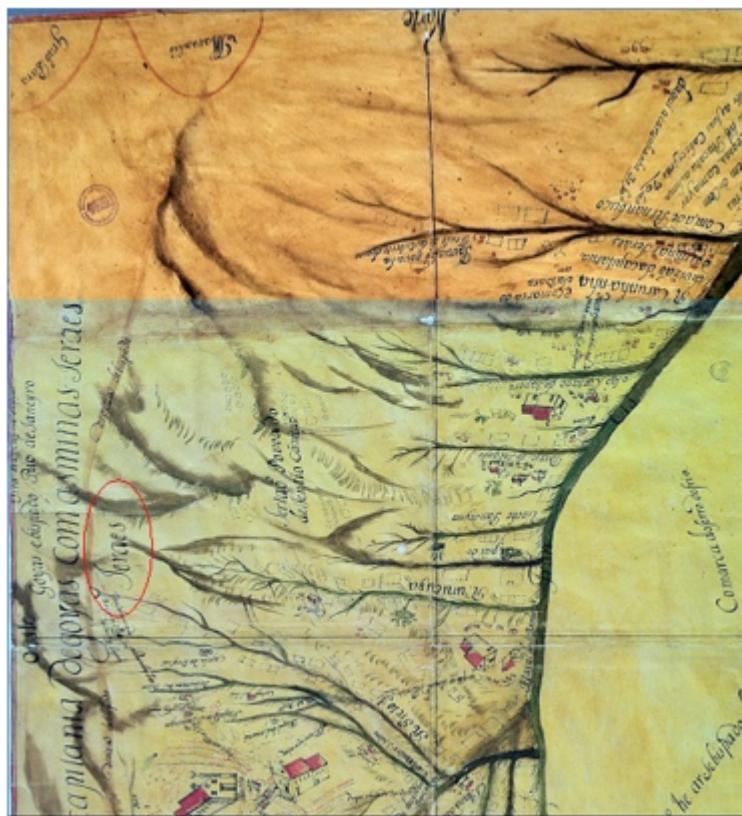
A região coincide com os chamados *currais são-franciscanos* do período colonial ou *currais baianos* – embora, nessa época, fizesse parte da Capitania de Pernambuco. Nessa região, as boiadas foram introduzidas ainda no século XVII, para o abastecimento dos engenhos de açúcar do litoral nordestino. Com o início do ciclo do ouro, os *Gerais* passaram também a abastecer as zonas minerárias de Minas Gerais e de Goiás, período do apogeu pecuário, no século XVIII.

O gentílico *geralista*, usado por Guimarães Rosa, mas também por pesquisadores como Donald Pierson (1972), provavelmente não se estabeleceu como uma autodenominação, mas, sim, a forma como os *mineiros* – moradores das serras que foram, no século XVIII, fortemente mineradas e nas quais surgiram grandes cidades coloniais como Sabará, Vila Rica (Ouro Preto) e Mariana –, designavam, por oposição, os habitantes dos *Gerais*. Afinal, desde a formação da Capitania de Minas Gerais havia um reconhecimento das particularidades de cada uma dessas duas regiões, os Gerais e as Minas, que persistiu mais tarde na paridade gentílica expressa na denominação do estado (Nogueira, 2017).

¹ Curt Nimuendajú, nome indígena de Curt Unckel (1883 – 1945), etnólogo alemão que percorreu o país por quarenta anos, no início do século XX, tendo produzido o *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes*, em 1943 para o Museu Parense Emílio Goeldi.

² Čestmír Loukotka (1895-1966), linguista e antropólogo checo que desenvolveu estudos de classificação das línguas indígenas da América Sul, que incluem mapas de distribuição etnolinguística.

Figura 1 – Mapa do julgado de Pracatu, comarca de Sabará (Rio das Velhas), capitania de Minas Gerais, elaborado no século XVIII



Fonte: AHU, 17— (Ref.Cat.243).

O mapa da Figura 1, elaborado no século XVIII e guardado no Arquivo Histórico Ultramarino de Portugal (AHU, 17—), indica as povoações e a hidrografia dos arredores do então arraial de *Pracatu*, localizado no interior da comarca de Sabará, capitania de Minas Gerais. Esse mapa traz como toponímia da região localizada nos chapadões, ao norte do referido arraial, como *Geraes*. Destacado no círculo amarelo, encontra-se a vila de *Pracatu do Príncipe* (atual cidade de Paracatu). No destaque vermelho, a área identificada como *Geraes* designando os chapadões ao Norte do arraial, estão as nascentes do rio *Urucuya*.

Nessa visualização, o Norte foi alocado para a parte superior, de acordo com as disposições cartográficas mais atuais. No entanto, esse mapa originalmente foi elaborado para que o Sul ou o Oeste fossem utilizados como referencial da parte superior. O grande rio à direita, de Nordeste a Sudoeste, é o alto curso do São Francisco, a partir do rio Correntina, no atual Oeste baiano, próximo às divisas com Minas Gerais. O rio Carinhanha, seguindo de cima para baixo, separava nessa ocasião as capitâncias de Pernambuco e Minas Gerais.

Conforme observa-se ainda nessa figura, há uma linha delimitando a Capitania de Goyaz, posta a Oeste da toponímia *Geraes*. Ao se acompanhar seu traçado para o Norte, a linha vai se tornando difusa, não chegando a se encontrar com os dois polígonos situados no extremo Noroeste, correspondentes às capitâncias de Grão Pará e Maranhão. O mapa

também apresenta, no limite entre as capitâncias de Minas Gerais e Pernambuco, o rio Carinhanha. Não há, contudo, nenhum outro elemento gráfico delimitando estas duas capitâncias nas nascentes do rio. Vale lembrar que, durante todo o século XVIII e início do XIX, as capitâncias de Pernambuco e Minas Gerais eram contíguas, até a data de 1827, quando a comarca de São Francisco é anexada à capitania da Bahia.

A área localizada entre as cabeceiras dos afluentes esquerdos do rio São Francisco, incluindo o Carinhanha e o Urucuia, até os limites de Goiás, Maranhão e Grão Pará, aparece no mapa como uma terra sem definição topográfica ou político-administrativa. Embora seja uma área que podemos supor seja de Gerais, o topônimo só está assinalado nas nascentes do rio *Urucuya* – provavelmente porque o foco do referido mapa são os arredores do arraial de *Pracatu*. Essa indicação converge com as afirmações do jagunço Riobaldo Tatarana, personagem no romance Grande Sertão: Veredas:

O senhor tolere, isto é o sertão. Uns querem que não seja: que situado sertão é por os campos-gerais a fora a dentro, eles dizem, fim de rumo, terras altas, demais do Urucuia. [...] Lugar sertão se divulga: é onde os pastos carecem de fechos; onde um pode torar dez, quinze léguas, sem topar com casa de morador; e onde criminoso vive seu cristo-jesus, arredado do arrocho da autoridade. O Urucuia vem dos montões oestes. [...] O *gerais* corre em volta. Esses gerais são sem tamanho [...] O sertão está em toda a parte (Rosa, 2001 [1956], p. 30, itálico do autor, sublinhados nossos).

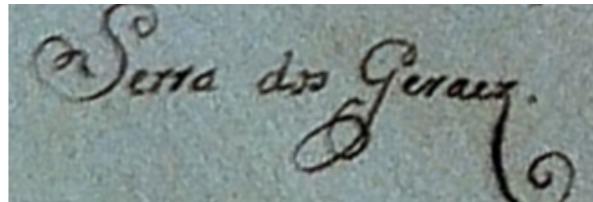
Para a criação do romance em questão, Guimarães Rosa atravessou 240 quilômetros do sertão mineiro, em companhia de oito vaqueiros, indo da Fazenda Sirga, em Três Marias, até a Fazenda São Francisco, em Araçáí, Minas Gerais. Assim, o romance faz referências a topônimos de uso corrente e popular nessas localidades e arredores, também nos estados de Goiás e da Bahia. Segundo Alan Viggiano (2007), Guimarães Rosa não inventou sequer um nome, em toda a toponímia utilizada na saga de Riobaldo Tatarana. Viggiano faz essa afirmação com base em uma minuciosa pesquisa, a partir do romance, identificando nomes de rios, lagos córregos, veredas, vilas, povoados, cidades, com existência real no norte de Minas, sudeste de Goiás e sudoeste da Bahia. Assim, para as relações entre Gerais e o Urucuia, podemos verificar a continuidade dessa passagem do romance com os registros históricos já destacados. Observamos também que a designação *gerais* se confunde, não raramente, com *sertões*, podendo ser utilizada para definir um tipo específico de sertão, onde é recorrente a presença de campos, cerrados e veredas. Nessa acepção, os campos-gerais correspondem às áreas propriamente campestres da região.

O trecho acima também faz referência a “pastos que carecem de fechos”, uma expressão literária para designar áreas de uso comum, frequentemente denominadas em escritos históricos no Brasil como *terras gerais*, ou as áreas devolutas, sem senhor, em contraposição às terras particulares (Nogueira, 2017), na região limítrofe entre os estados de Minas Gerais, Goiás, Bahia, Tocantins, Piauí e Maranhão.

Observando os mapas históricos da região, vemos que nos mapas da tradição “Ângelo dos Santos Cardoso”, conhecidos por serem os primeiros da capitania de Goiás, e que foram elaborados

entre 1749 e 1756 (Santos, 2014), já se encontra inscrita a “Serra dos Gerais”, nos limites nordestes da capitania (destaque em vermelho) com aquelas do Maranhão, Piauí e Pernambuco³ (Figura 2). A “Serra dos Gerais” atualmente é denominada de Serra Geral ou Serra Geral de Goiás.

Figura 2 – Recorte da *Carta da capitania de Goyáz* da tradição Ângelo dos Santos Cardoso



Fonte: AHU, 1751 (Ref.Cat.420)

Em outro mapa histórico, cujo recorte se pode visualizar na Figura 3, há novamente a identificação da serra, que marca o limite entre as então capitâncias de Goyás e Pernambuco (destaque em vermelho). O trecho representado nesse pequeno fragmento de mapa localiza-se no atual oeste baiano, próximo da tríplice divisa entre os estados da Bahia, Tocantins e Piauí, denotando, portanto, que a toponímia *Geraes* era empregada para estas bandas, até mesmo pelos oficiais do reino, já que esse mapa era utilizado por governadores e a alta nobreza do poder real da época. Na parte superior do fragmento, o rio Grande deságua no São Francisco, próximo à atual cidade da Barra. Para uma melhor apreciação da representação abaixo, informamos que o norte está no lado esquerdo da figura.

Figura 3. Recorte da carta Capitaniá de Goyás com a toponímia “Serra dos Geraes”

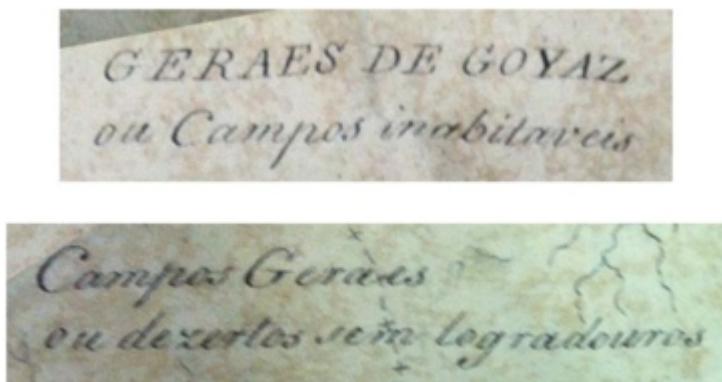


Fonte: BPE, 17— (Gayeta IV – n. 24)

³ No período colonial, a capitania da Bahia não fazia divisa com Goiás. Apenas em 1824 a comarca de São Francisco é desmembrada da então província de Pernambuco e passa a integrar Minas Gerais e, em 1827, passa às jurisdições da Bahia.

No século XIX, os produtos cartográficos seguem adotando a toponímia *Geraes* para designar essa região. Na Figura 4, apresentamos um trecho da “Carta da Capitania de Pernambuco” (BN, 18—), publicada no primeiro quartel desse século. Nela, se intitula como *Geraes de Goyaz ou Campos inhabitaveis* e ainda *Campos Geraes ou dezertos sem logradouros* a região situada no alto curso dos rios da margem esquerda do São Francisco, entre o Carinhanha e o Grande, atualmente pertencente à Bahia, nas divisas com Goiás e Tocantins.

Figura 4 – Recortes da Carta da Capitania de Pernambuco



Fonte: BN, 18—

A presença da toponímia *Gerais* em diversos mapas oficiais da Coroa demonstra que a sua utilização corrente remonta, pelo menos, ao século XVIII, persistindo em documentos oficiais do século XIX e mesmo no presente, como categoria êmica, entre populações locais, especialmente entre povos e comunidades tradicionais dos estados de Minas Gerais e da Bahia.

Mônica Nogueira (2017, p. 43, grifos da autora) informa que o termo *Gerais*, nesse período, “designava, grosso modo, as vastas paisagens de campos do interior do país. De forma genérica, campos extensos, inaproveitados e desabitados eram *campos gerais*”. Além dessa acepção, em regiões como o Norte de Minas Gerais, a denominação *Gerais* pode também ser entendida “grosso modo [...] como sinônimo de cerrado [...], dada pela gente local aos topos de serra, planaltos, encostas e vales” (Nogueira, 2017, p. 15 e 23). Pois, como salienta a autora, citando um depoimento de um Geraizeiro: “antes não era cerrado, não. Era tudo *Gerais*” (Nogueira, 2017, p. 24, grifo da autora). Portanto, *Gerais* é uma espécie de denominação local para os chapadões ou planaltos recobertos de cerrados⁴ situados entre Minas Gerais, Goiás, Bahia, Tocantins, Piauí e Maranhão, que antecede à categorização científica das paisagens brasileiras.

⁴ Acompanhando a distinção corrente na literatura especializada, sempre que utilizamos aqui a forma Cerrado no singular com a primeira letra maiúscula), estamos nos referindo ao bioma; quando a forma for cerrados (no plural e com a primeira letra minúscula), estamos nos referindo às fitofisionomias savânicas e campestres do bioma ou cerrado sentido amplo (Ribeiro; Walter, 1998).

Aziz Ab'Sáber (1967) informa que a região de campos-cerrados dos planaltos para-nenses também é denominada de Campos Gerais, bem como os campos-cerrados do Rio Branco, em Roraima, corroborando a hipótese de que *Gerais* seja uma designação dos primeiros luso-brasileiros para as áreas campestres dos cerrados em todo o país.

Ainda assim, os *Gerais* (também chamado de “o Gerais” ou “as Gerais”) é uma toponímia de difícil delimitação, pois como sua própria semântica lexical exprime, é “vago, impreciso, superficial; pouco pormenorizado” (Porto-Gonçalves, 2013). A despeito dessa dificuldade de delimitação, passaremos, a seguir, ao exercício de localizar e caracterizar essa toponímia, a partir de elementos das geociências, mais precisamente dos estudos de paisagens, a fim de apresentar à leitora, ao leitor a natureza dos Gerais.

O domínio dos cerrados

Os Gerais estão situados em uma região natural (ou paisagística) chamada por Aziz Ab'Sáber (2003 [1962]) de Domínio dos Cerrados. O autor observou que a província geomorfológica denominada de Planalto Central Brasileiro, composta basicamente de elevados platôs em forma de chapadas, situava-se completamente em uma mesma zona climática, com vegetação mais ou menos homogênea em toda a sua extensão. Assim, identificou que lá havia um domínio de natureza, e o denominou de “Domínio dos chapadões tropicais do Brasil Central (área tropical de regime pluviométrico de duas estações — zona dos cerrados e das florestas galerias)”. Ab'Sáber considerou que o núcleo dessa área se estendia pelo centro do Brasil, na mesma posição zonal em que ocorre o vasto domínio das savanas africanas.

Na tentativa de resumir em um nome que pudesse exprimir a interrelação dos fatores fisiográficos ali recorrentes, o renomado geógrafo o denominou de “Domínio dos Chapadões Recobertos por Cerrados (Cerradões e Campestres) e Penetrados por Florestas-Galeria no Brasil Central” (Ab'sáber, 1967, p. 46-47). Em artigo publicado posteriormente, o autor reduziu a denominação para “Domínio dos Chapadões Centrais do Brasil” ou “Domínio dos *Campos Gerais*” (Ab'sáber, 1977, p. 19, grifo nosso), assinalando a presença dos Gerais nessa região natural. Para o presente capítulo, adotaremos a forma “Domínio dos Cerrados”, consagrada pelo geógrafo, que a utilizou na maioria de seus trabalhos a partir de então.

O Domínio dos Cerrados é recoberto, de uma forma mais ou menos homogênea, por uma feição ecossistêmica chamada de *cerrado*, no interflúvio das principais bacias hidrográficas no Brasil Central. Estas áreas localizam-se em planaltos com altitude variando entre 600 e 1.100m, alguns cristalinos dotados de superfícies aplainadas de cimeira e outros sedimentares compartimentados. Estes planaltos são típicos, ou seja, de formas similares entre ambos os embasamentos geológicos, e constituem no *Planalto Central Brasileiro*, uma vasta área de chapadões (Ab'sáber, 2003 [1983], p. 122).

Uma rede de depressões interplanálticas, situadas a Leste, Nordeste, Norte, Noroeste e Oeste do Planalto Central, salienta o espaço geográfico principal do Domínio dos Cerrados em sua área nuclear (Ab'sáber, 2003c, p. 124). A área nuclear do domínio dos cerrados

abrange os chapadões localizados no centro-sul de Mato Grosso, centro-nordeste de Mato Grosso do Sul, Triângulo Mineiro, Goiás, Tocantins, oeste da Bahia, e sul de Maranhão e Piauí. O planalto central brasileiro corresponde à área central desse núcleo e é formado sobre estrutura complexa de rochas cristalinas e sedimentares.

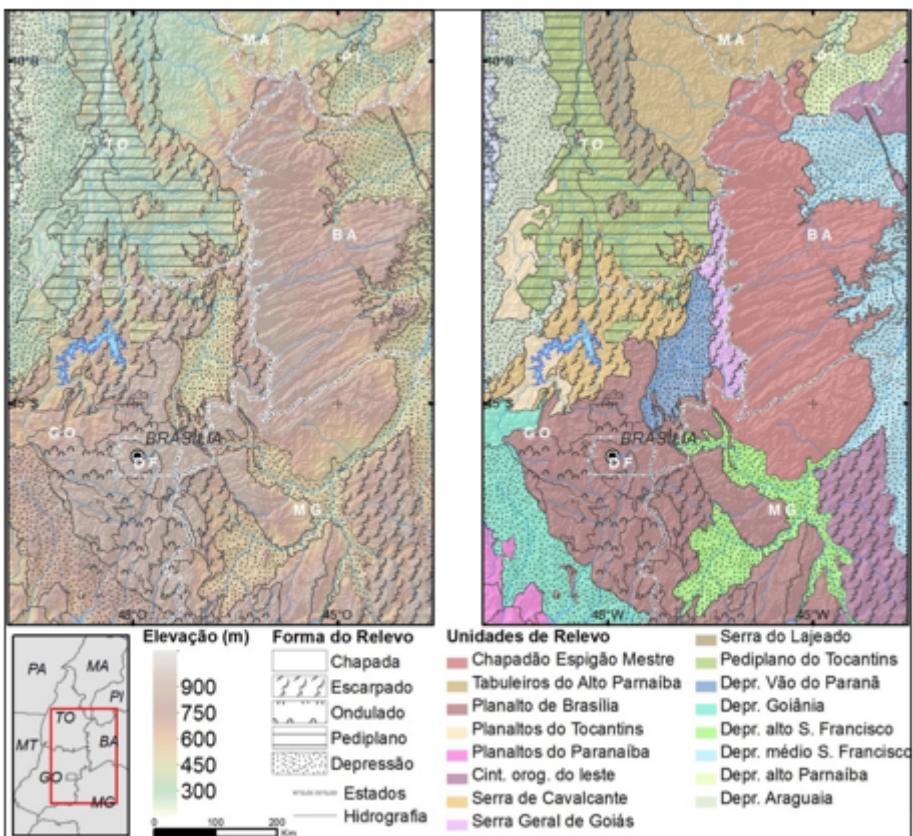
Além dos cerrados, que é a vegetação predominante, cerradões e capões florestais ocorrem em áreas com solos mais férteis ou mais úmidos, geralmente podzólicos, em setores mais convexizados. Nos baixos vales, e acompanhando as linhas de drenagem perenes, ocorrem as florestas-galeria, em forma de corredor contínuo de matas, sobre solos hidromórficos. Esses solos também ocorrem nas áreas alagadiças e nascentes pantanosas, recobertos por campos e veredas (arranjo herbáceo com buritizais). Faixas de campos limpos ou campestres sublinham as áreas de cristas quartzísticas e xistos aplainados e mal pedogenetizados (areias quartzosas) dos bordos de chapadões onde nascem bacias de captação (Ab'sáber, 2003).

Apesar de constituir um domínio de natureza, ou seja, uma região natural mais ou menos homogênea, o Domínio dos Cerrados possui uma variedade paisagística configurada por diferentes combinações de feições fisiográficas (relevo, rochas, clima, solos, vegetação, hidrografia) formando sub-regiões. Mas quais desses aspectos combinados configuram os Gerais? Seria todo o Domínio dos Cerrados? Ou os Gerais apresentam peculiaridades em sua composição natural que os constituem como uma sub-região dentro do Domínio dos Cerrados? Essas são algumas das questões que orientam o exercício a seguir.

A natureza dos Gerais

Para investigarmos as feições dos Gerais, utilizamos um estudo de iniciativa da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa), da década de 1980, que reuniu e correlacionou diversos dados fisiográficos já mapeados no Brasil, principalmente pelo projeto Radam-Brasil,⁵ que naquela época fora recém-concluído. Assim, com esses estudos e subsídios de campo, Tomaz Cochrane *et al.* (1985) definiram sub-regiões fisiográficas para o Brasil Central e Amazônia. Com base nesse estudo, e com foco na área dos Gerais, apresentamos na Figura 5 as unidades de relevo da porção centro-leste do Cerrado, onde estão inseridos os Gerais.

⁵ Projeto de pesquisa empreendido pelo Governo Federal para o levantamento de dados sobre geologia, solos, vegetação, relevo, uso da terra e cartografia do território brasileiro.

Figura 5 – Unidades de relevo da porção centro-leste do Domínio dos Cerrados

Fonte: Santos, 2013, p. 150

Destacamos que, à esquerda da Figura 5, encontra-se a delimitação sobre hipsometria e modelado do terreno. À direita, o mapa temático das unidades de relevo. Analisando os dois mapas fica evidente que a unidade de relevo mais próxima da área dos Gerais coloniais – apresentado na primeira seção deste capítulo – é a dos Chapadões do Espigão Mestre, no extremo oeste do estado da Bahia e noroeste de Minas Gerais. Porém, vale lembrar que os Gerais não possuem um limite demarcável, como um objeto de contornos evidentes. Como tentamos demonstrar, trata-se de uma toponímia que se estabeleceu historicamente para designar genericamente terras desabitadas de paisagens campestres, incluindo aquelas que ocorrem em manchas no Paraná e em Roraima. Tendo em vista, portanto, a grande extensão do Domínio dos Cerrados e a elasticidade dos usos dados à categoria, para fins do presente exercício, focalizaremos a área central dos Gerais, os Chapadões do Espigão Mestre, a fim de reconhecer as feições que podem caracterizar os Gerais como uma paisagem específica desse Domínio.

Como observa-se na Figura 5, esses chapadões estão bem compartmentados entre quatro depressões periféricas, ao Norte, a do alto Paranaíba, a Leste, a do médio São Francisco, ao Sul, a do alto São Francisco, e a Sudoeste, a do Vão do Paraná – esta que, por sua

vez, está contígua à Serra Geral (também conhecida como Serra Geral do Goiás ou Serra dos Gerais), que nada mais é que os bordos da depressão periférica do Vão do Paranã.

Da mesma forma, há dois planaltos que o cercam, um ao noroeste, os Chapadões (ou Tabuleiros) do alto Parnaíba; e ao sudoeste o Planalto Pratinha (também chamado de Planalto Goiano ou de Brasília), por meio das chapadas do Urucuia e Paracatu.

O Espigão Mestre configura-se como um conjunto de planaltos cretáceos da bacia sedimentar Urucuia – que abriga um importante aquífero – situados a Noroeste de Minas Gerais e a Oeste da Bahia, atingindo pequena porção dos estados do Tocantins, Piauí e Maranhão, nas fronteiras com a Bahia. Constitui-se de planalto sedimentar com topos tabulares (chapadões) e declividades abaixo de 5%, formada no período Mesozóico. A altitude gira em torno dos 1.000m. A densidade de drenagem é fraca, com padrão paralelo, grande parte escoando para o médio curso do rio São Francisco, apenas uma pequena porção drena para a bacia do Tocantins, nas vertentes ocidentais da Serra Geral (Felfili *et al.*, 2001).

Superfícies cristalinas aplainadas, como os planaltos da superfície Pratinha no centro do Brasil, são resultado da ação intempérica por milhares de anos. Em passado longínquo pertenceu às bases de uma cadeia montanhosa muito mais elevada. Seus sedimentos foram depositados nos arredores, formando os planaltos sedimentares, que são as chapadas, como a do Espigão Mestre, cujos estratos demonstram que o processo de compactação sofreu constantes mudanças climáticas em seu decorrer, sendo as camadas mais arenosas resultado de carreamentos áridos e secos, e as mais finas, siltosas ou até mesmo argilosas, de climas mais úmidos e quentes.

Esse processo contínuo de compactação deu origem a chapadas sedimentares como a do Espigão Mestre, que, após serem formadas, passaram a sofrer erosão periférica, dando origem às depressões como o Vão do Paranã e o vale do São Francisco, culminando nas formas que atualmente reconhecemos nessas chapadas. As depressões interplanálticas que circundam os Gerais são de idade cenozóica, e clima semiárido (Ab'sáber, 2003 [1977]), e no passado glacial foram recobertas por caatingas.

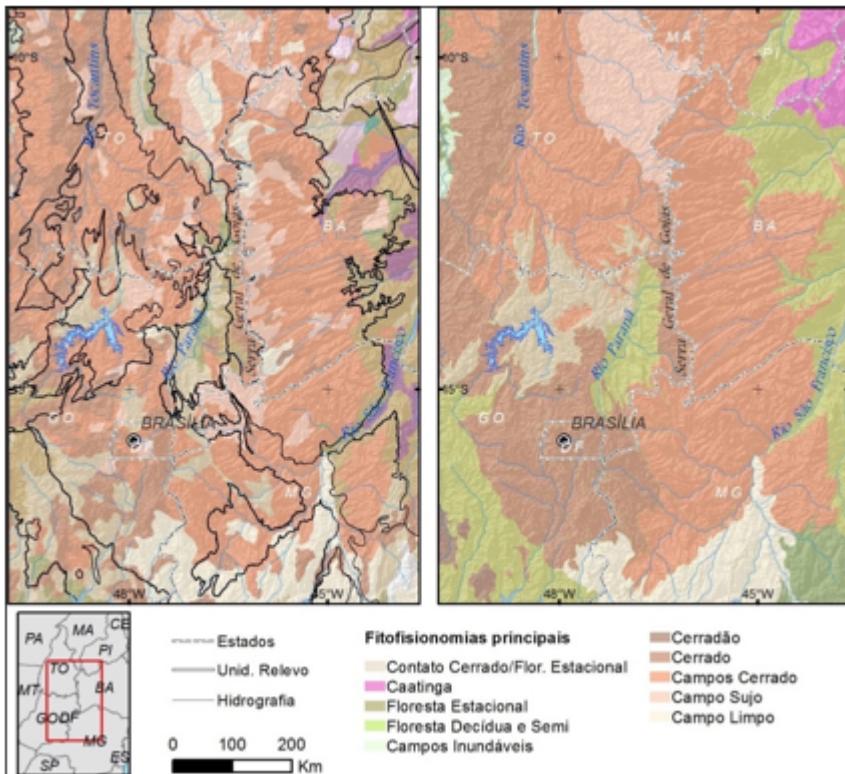
A Serra Geral é uma feição marcante na fronteira ocidental dos Gerais. Transpassando-a pelo seu lado oeste, encontramos a superfícies de aplainamento do Pediplano do Tocantins, uma extensa área com cimento regional em sentido norte, identificada como o “fundo dos gerais de Goiás” por João Guimarães Rosa (2001 [1956], p. 46) e que, como veremos mais adiante, apresenta uma cobertura vegetal muito semelhante à do Espigão Mestre.

As áreas mais acidentadas, como a Serra Geral do Goiás, e a “Serra dos Canoeiros” – um aglomerado de serras onde atualmente situam-se os remanescentes do povo Avá-Caneiro – são áreas pouco atrativas para povos que têm como prática a corrida em campos abertos, como os Jê – habitantes tradicionais do Domínio dos Cerrados.⁶

⁶ A distribuição das línguas indígenas na América do Sul revela que o tronco Jê (*strictu sensu*) coincide quase perfeitamente com o bioma Cerrado, no Brasil central, a ponto de Karl H. Schwerin afirmar que “Onde existe Jê, existe campo” (1985).

Os *campos gerais*, vastas regiões recobertas por campos savânicos (campo cerrado, campo sujo, campo limpo), chegou a ser uma das denominações para o Domínio dos Cerrados, como já mencionamos anteriormente.

Figura 6 – Vegetação predominante nas unidades de relevo da porção centro-leste do Domínio dos Cerrados



Fonte: Santos, 2013, p. 150

Na Figura 6, à esquerda, destacamos a sobreposição das unidades de relevo sobre a vegetação original. À direita, uma simplificação, com as classes fitogeográficas que mais se evidenciaram na unidade geomorfológica em análise. Juntos, esses mapas evidenciam que as vegetações savânicas do tipo campestre (campos cerrados, campos sujos e campo limpo) estão mais presentes na porção nordeste do Domínio dos Cerrados, justamente onde se encontram os Gerais, por isso a recorrente designação de *campos gerais* para essa região. As vegetações arbóreas mais robustas, de cerrado *stricto sensu* e cerradão,⁷ estão mais presentes na área

⁷ O cerrado *stricto sensu* (sentido restrito) e o cerradão são duas das 11 fitofisionomias do Cerrado. Em linhas gerais, o cerrado sentido restrito se caracteriza por estratos de árvores, arbustos e ervas, sendo as árvores baixas, inclinadas e tortuosas, com ramificações irregulares e retorcidas, distribuídas aleatoriamente no terreno, enquanto o cerradão corresponde à formação florestal do cerrado, com árvores podendo alcançar até 15 metros de altura. Sobre as fitofisionomias do Cerrado ver Felipe Ribeiro e Bruno Walter (1998).

central do Domínio dos Cerrados, tal como afirmou Aziz Ab'Sáber.⁸ A área nuclear dos Gerais apresenta então uma superfície mais ou menos plana, dominada por campos cerrados, limpos e sujos, com presença de caatingas quando se atinge as proximidades do rio São Francisco, exatamente no local onde se inicia a zona de contato entre os domínios Cerrado e Caatinga.

Dessa forma, podemos afirmar que os Gerais possuem uma paisagem dominada por superfícies planas, altas (chapadas) recobertas por campos de savanas (campos-cerrados ou campos-gerais). Também, com base nas formações morfológicas e fitogeográficas, podemos estender o entendimento da aplicação toponômica de Gerais, para toda extensão em que coincidem estas duas feições de natureza. Os Gerais seriam então uma porção do Domínio dos Cerrados, onde predominam os chapadões e superfícies de aplainamento (pediplanos) recobertos por savanas campestres, ou *campos gerais*. Dessa forma, concluímos que as adjacências do Espigão Mestre que apresentam este tipo de característica também podem ser identificadas como Gerais.

Portanto, os limites dos Gerais dentro do Domínio dos Cerrados, para o lado do oeste, se fazem quando os campos deixam de ser predominantes para dar lugar ao cerrado *strictu sensu* e ao cerradão, bem como uma área mais plana dá lugar para terrenos ondulados ou acidentados, na altura dos estados do Mato Grosso e Goiás, na Serra dos Canoeiros (ou de Cavalcante), e parte do Planalto Goiano (Pratinha, ou de Brasília), além da depressão do Vão do Paraná. Os limites para o lado Leste continuam sendo a depressão periférica do rio São Francisco, onde situa-se a zona de contato com o Domínio da Caatinga. Entremes, para o Norte e para o sul, os Gerais se estendem pelas chapadas onde predominam vegetação campestre, atingindo os Tabuleiros do Alto Parnaíba no primeiro caso, e as Chapadas do Alto Urucuia, localizadas na porção leste do Planalto Goiano (Pratinha, ou de Brasília). Podendo inclusive transpassar esses horizontes e atingir outras paragens, pois como afirma Mônica Nogueira (2017), na porção norte do estado de Minas Gerais, à direita do rio São Francisco, também há ocorrência de Gerais.

Critérios de identificação dos Gerais com base em sua natureza

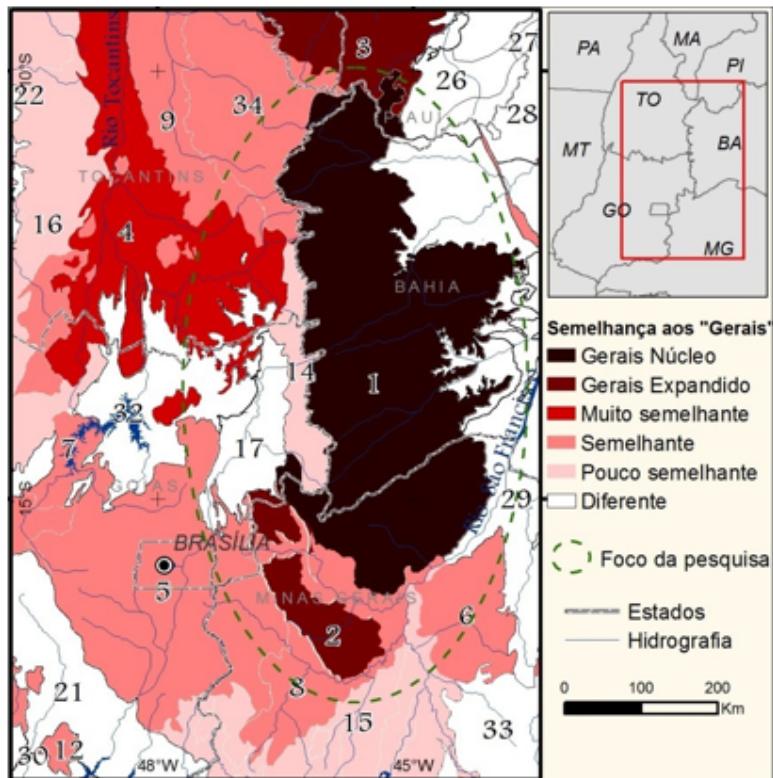
Retomando as Figuras 5 e 6, verificamos que algumas áreas, que não apresentam as características topográficas de Gerais, mas têm cobertura vegetal típica, campestres, podem também ser identificadas como Gerais. Há dois lugares primordialmente que podem ser incluídos nesse enquadramento: o Pediplano do Tocantins, a Noroeste do Espigão Mestre, uma rampa com leve desnível para o Norte, como um chapadão mais baixo; e a Serra do Tabuleiro e as porções setentrionais do Cinturão Orogênico do Atlântico, que, apesar de possuírem terrenos mais inclinados, apresentam vegetação predominantemente campestre.

Na Figura 7, tencionamos simplificar o entendimento fisiográfico da região dos Gerais, por meio da relação primordial entre relevo e vegetação. Quanto mais a área possui

⁸ Tomaz Cochrane et al. (1985) apresenta um perfil horizontal da paisagem do Espigão Mestre que reforça essa análise.

características semelhantes as do Espigão Mestre – ou seja, terreno plano, alto, com predomínio de campos-cerrados –, tanto mais será aplicável o termo Gerais a essa fisionomia.

Figura 7 – Aplicação do termo Gerais tendo como base a fisiografia do Espigão Mestre



Fonte: Santos, 2013, p. 155

Essa figura localiza as áreas com maior afinidade a serem denominadas de Gerais, considerando este como uma feição peculiar ao Espigão Mestre. Dessa maneira é possível perceber que as áreas que mais se assemelham ao Espigão Mestre localizam-se ao norte e ao sul desse enorme chapadão, concentrando-se na porção nordeste do Domínio dos Cerrados, bem como do Planalto Central Brasileiro. O Quadro 1, a seguir, busca resumir a fisiografia predominante dessas áreas. Os itens numerados correspondem àqueles localizados na Figura 7.

Quadro 1 – Resumo das características fisiográficas de relevo e vegetação dos Gerais e entorno

Número	Nome da unidade fisiográfica	Forma de relevo	Vegetação predominante	Aplicação do termo Gerais
1	<i>Espigão Mestre</i>	Chapada	Campo Cerrado	Gerais Núcleo
2	<i>Chapada do Urucuia</i>	Chapada	Campo Cerrado	Gerais Expandido
3	Tabuleiros do alto Paranaíba	Chapada	Campo Cerrado	
4	Pediplano do Tocantins	Pediplano	Campo Cerrado	Muito aplicável
34	Planalto do Jalapão	Planalto	Campo Sujo	
5	<i>Planalto de Brasília</i>	Planalto	Cerrado	
6	Complexo Minas-Bahia	Sinuoso	Campo Cerrado	
7	Planaltos do Tocantins	Planalto	Cerrado	Aplicável
8	<i>Vales do Urucuia-Paracatu</i>	Depressão	Campo Cerrado	
9	Serra do Lajeado	Serra	Campo Cerrado	
12	Planalto de Acantilados	Planalto	Cerrado	
15	Cabeceiras do São Francisco Paranaíba	Sinuoso	Campo Limpo	
16	Depressão do Araguaia	Depressão	Cerrado	Pouco aplicável
14	<i>Serra Geral de Goiás</i>	Serra	Cerrado	

Número	Nome da unidade fisiográfica	Forma de relevo	Vegetação predominante	Aplicação do termo Gerais
32	Serra dos Canoeiros (Cavalcante)	Serra	Contato Cerrado/Floresta	Não aplicável
17	Vão do Paranã	Depressão	Floresta Decidual	
21	Depressão Goiâna	Depressão	Floresta Semi-decidua	
22	Alagado dos Karajás (Ilha do Bananal)	Alagado	Campo Alagadiço	
26	Depressão Gurguéia-Parnaíba	Depressão	Floresta Semi-decidua	
27	Depressão do Piauí	Depressão	Caatinga	
28	Planaltos Gurguéia-Piauí	Planalto	Caatinga	
29	Depressão do São Francisco	Depressão	Floresta Decidual	
30	Vale do Paranaíba	Planalto	Floresta Semi-decidua	
33	Serra do Espinhaço	Serra	Floresta Estacional	

Fonte: Santos, 2013, p. 156

O Quadro 1 foi elaborado com base no cruzamento dos dados de relevo e vegetação. O método adotado foi ordenar grupos de aplicação do termo Gerais, tendo como principal critério a maior ou menor semelhança com o núcleo dos Gerais (o Espigão Mestre) e suas características fisiográficas. Como se pode notar, quanto mais próxima de uma fisiografia de chapadas recobertas de campos cerrados, mais aplicável o uso do termo.

Apesar da cobertura vegetal dos Gerais ser predominantemente constituída de campos, não há uma continuidade monótona na paisagem, pois cerrado *strictu sensu*, cerradão e pequenas manchas florestais também ocorrem na área, ainda que em menor escala, além da presença recorrente de veredas.

São comuns nessa porção natural dos Gerais espécies vegetais como o caju (*Anacardium othonianum*), o pau-santo (*Guttiferae*), capim-fexinha (*Gramineae*), jatobá (*Leguminosae*), pequi (*Caryocar brasiliensis*), mangaba (*Hancornia speciosa*) e bromélias. Buriti (*Mauritia flexuosa*) e pindaíbas (*Xylopia sp.*) estão presentes nas veredas⁹ – ambientes típicos que entremeiam os Gerais. Angico (*Leguminosae*), aroeira (*Miracrodrodon urundeuva*), cedro (*Cedrela fissilis*), ipês (*Tabebuia sp.*) e perobas (*Aspidosperma sp.*) povoavam as

⁹ Fitofisionomia de Cerrado caracterizada por solos hidromórficos, que pode ocorrer em vales ou áreas planas acompanhando linhas de drenagem. Também podem ocorrer próximas às nascentes ou na borda de Matas de Galeria (Ribeiro; Walter, 1998).

formações florestais dos Gerais, principalmente as manchas de matas secas mais próximas à depressão do São Francisco, mas essas espécies estão extintas em muito locais ou ameaçadas de extinção (Felfili *et al.*, 2001). Árvores frutíferas como o araticum (*Annona crassifolia*) e os araçás (*Psidium sp.*) também são encontradas nas matas (Monti, 2007).

Nas áreas alagadiças como as veredas e várzeas inundáveis são encontrados animais como a anta (*Tapirus americanus*), o queixada (*Tayassu tajacu*), o caititu (*Tayassu tajacu*), a capivara (*Hydrochoerus hydrochoerus*) e o ratão-do-banhado (*Myocastor coypus*) (Monti, 2007).

Estevão Monti também concorda que os campos limpos e sujos correspondem aos verdadeiros Gerais, por isso a recorrente denominação de campos-gerais. O autor cita algumas espécies faunísticas nativas dessa paisagem

por apresentarem uma predominância de plantas herbáceas, neles é abundante a existência de aves grandes, como a ema (*Rhea americana*), seriema (*Cariama cristata*) e outras de porte médio, como a perdiz (*Rhinoptilus rufescens*), codorna buraqueira (*Nothura maculosa*), jaó (*Crypturus noctivagus*), dentre outras. Entre os cervídeos, destacam-se o veado-do-campo (*Mazama americana*) e o veado-catingueiro (*Mazama simplicicornis*). Dentre os tatus, estão o tatu-peba (*Euphractus sexcinctus*), tatu-veado (*Dasyurus septemcinctus*) e o tatu-galinha (*Dasyurus novemcinctus*). A diversidade de animais aqui encontrada leva a crer que, a principal atividade humana exercida neste subsistema era constituída pela caça de aves e mamíferos, acompanhada com menor intensidade pela coleta de ovos (Monti, 2007, p. 33).

O citado autor informa que esses animais savânicos vivem principalmente nas áreas campestres, evitam as matas e cerradões, tornando a caça uma atraente atividade de subsistência nos Gerais. No entanto, a ocupação humana ocorreu, ao longo do tempo, principalmente onde havia uma maior diversidade de ambientes (campos, cerrados, matas, veredas), devido à maior variedade de espécies vegetais e animais, além da presença da água.

O manejo do fogo, a caça, a coleta de frutos, raízes e cascas na savana aberta, como os Gerais, eram práticas comuns dos povos indígenas habitantes do Brasil Central (Furquim *et al.* 2021). Os povos históricos dos Gerais, predominantemente da família linguística Jê (Santos, 2013), transplantavam espécies úteis para as margens de suas trilhas e, assim, criavam aglomerados de recursos no seu ambiente. Sobre isso, Estevão Monti informa que:

as roças intinerantes com aparência de áreas abandonadas deixadas para trás, na realidade, criavam fontes de aprovisionamento, durante um longo período de tempo, de diversos produtos como, por exemplo, lenha, frutos, jenipapo e urucum (utilizado na pintura corporal), babaçu (para elaboração de óleo) e plantas medicinais, espécies encontradas ao redor das casas e plantadas com sementes ou mudas obtidas durante as excursões através de seu território [...]. São exemplos de plantas medicinais utilizadas por índios, sertanejos e agora incorporadas pela medicina ocidental: o jaborandi, utilizado como sudorífero e depurativo; a copaíba, que cura feridas e infecções; quinina, antes o único antimarialárico disponível; etc (Monti, 2007, p. 36-37).

Os povoamentos luso-brasileiros, ao perceberem que os campos-gerais são pastagens naturais, “boas para o gado, imensos a perder de vista” (Monti, 2007, p. 32), passaram a praticar uma pecuária extensiva que durante muito tempo foi a atividade econômica mais importante, desde os períodos iniciais da colonização sobre aquele ambiente. Destacam-se as criações de bovinos, ovinos, caprinos equinos, asininos, muares e suínos.

Ao longo da história de ocupação do Cerrado, comunidades que se estabeleceram em porções do bioma, em Minas Gerais e na Bahia,¹⁰ também passaram a utilizar os Gerais para a criação de gado, combinada ao extrativismo não madeireiro de espécies nativas diversas, como jatobá (*Leguminosae*), pequi (*Caryocar brasiliensis*), mangaba (*Hancornia speciosa*), apenas para citar algumas espécies. Mormente, essas áreas são de uso comum das famílias por gerações, conforme normas estabelecidas pelo costume. Assim, comunidades de geraizeiros, geralistas e fundos de pastos acumularam conhecimento e desenvolveram práticas de manejo e usos que contribuem para a conservação da biodiversidade dos Gerais.

No entanto, essas áreas e os modos de vida a elas associados estão ameaçados pelo avanço dos monocultivos de soja e eucalipto, que vem descaracterizando severamente parte dos Gerais, desde a década de 1970. É frente a esse processo, que os esforços para conhecer e valorizar os Gerais, em sua história e natureza, revestem-se de maior importância científica, social e política.

Considerações finais

Como vimos, Gerais é uma toponímia que remonta pelo menos ao século XVIII, sendo ainda utilizada no presente por povos e comunidades tradicionais para designar as chapadas recobertas por campos-cerrados. Para essas comunidades a categoria é não só corrente, mas carregada de sentidos, relacionados à sua história e aos seus modos de vida.

A região dos Gerais, no Domínio dos Cerrados, abrange o norte e noroeste de Minas Gerais, o oeste da Bahia, o sul do Piauí e do Maranhão, o sudeste do Tocantins e o nordeste de Goiás. Por ser uma região campestre e plana, tornou-se habitat de diversas espécies da fauna apreciadas por sociedades caçadoras, como os povos Jê, originários dos Gerais. Há também a ocorrência de uma grande diversidade de espécies arbóreas, arbustivas e gramíneas nos Gerais. Com as invasões luso-brasileiras setecentistas, foi introduzida a pecuária na região. Nos últimos anos, a grande ameaça aos Gerais e aos povos e comunidades tradicionais que neles vivem está representada pela agroindústria de *commodities*, como as monoculturas de soja e eucalipto.

Em áreas de transição para a Caatinga, a importância dos Gerais se expressa na própria autoidentificação de algumas dessas comunidades, como geraizeiras ou geralistas, associando-as fortemente à paisagem, desde o nome, como um *povo desse lugar*. Essa vinculação as predispõe a defenderem os Gerais contra os processos que os ameaçam de degradação.

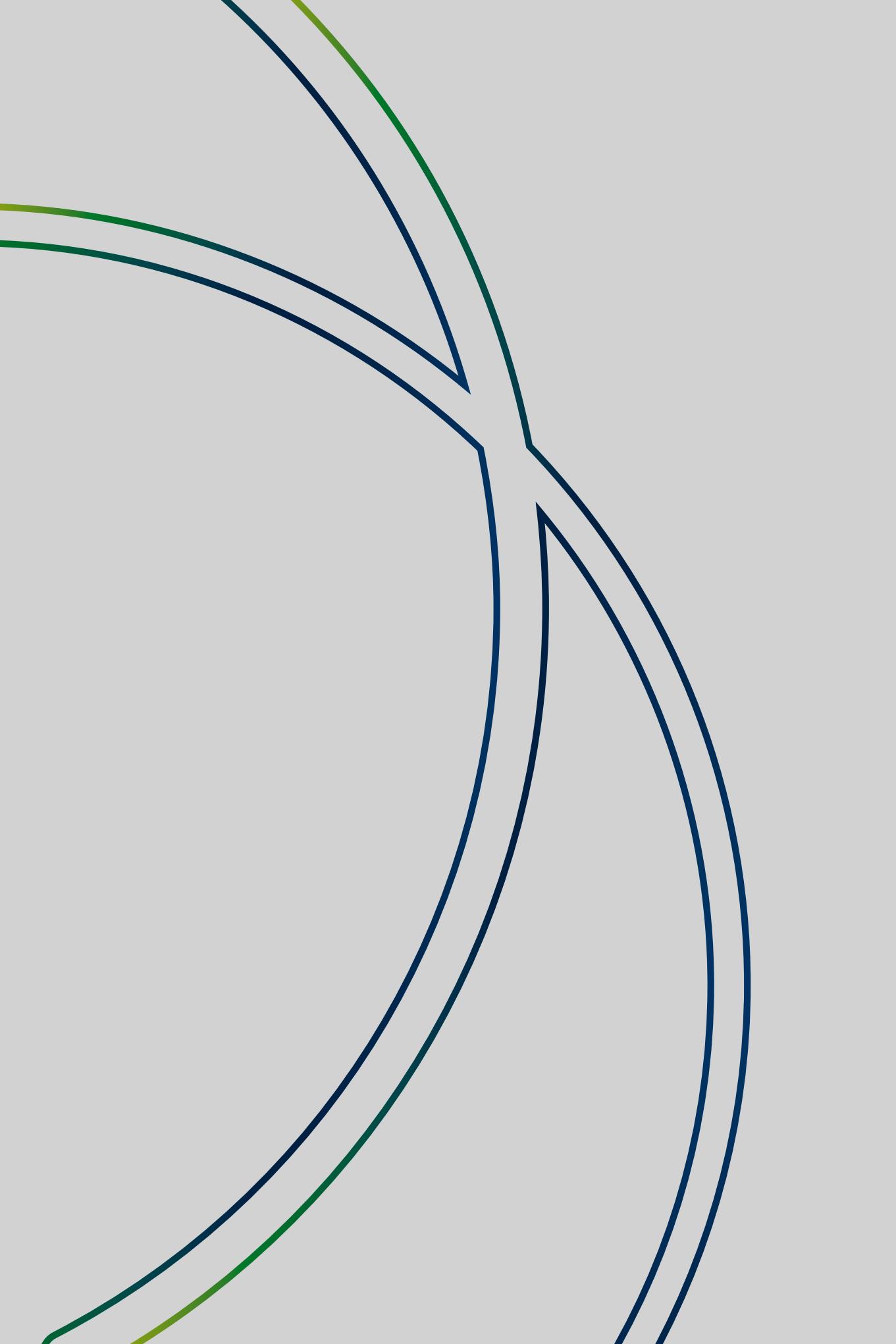
¹⁰ Referimo-nos aqui apenas a esses dois estados, tendo em consideração os dados disponíveis, na data deste estudo, sobre povos e comunidades tradicionais que desenvolveram formas de manejo dos Gerais, combinando criação de gado e extrativismo. Reconhecemos, no entanto, ser possível encontrar essas características em outros estados pelos quais se estendem os Gerais, como Piauí, Maranhão, Tocantins e Goiás.

O presente exercício, ao articular elementos de cartografia histórica, literatura e geografia, visou contribuir para uma consideração abrangente (e a sério) da toponímia Gerais. Tão importante quanto reconhecer a profundidade histórica de seu uso, é tomar os Gerais como uma categoria com valor heurístico presente. Afinal, para alguns povos e comunidades tradicionais, Gerais é uma categoria presente e operativa, não uma reminiscência do passado. É uma das paisagens de Cerrado reconhecidas e defendidas, como parte de seus territórios. Neste estudo, esperamos ter demonstrado – de forma reiterativa com relação aos posicionamentos de geraizeiros, geralistas e fundos de pasto – que os Gerais têm história e natureza próprias.

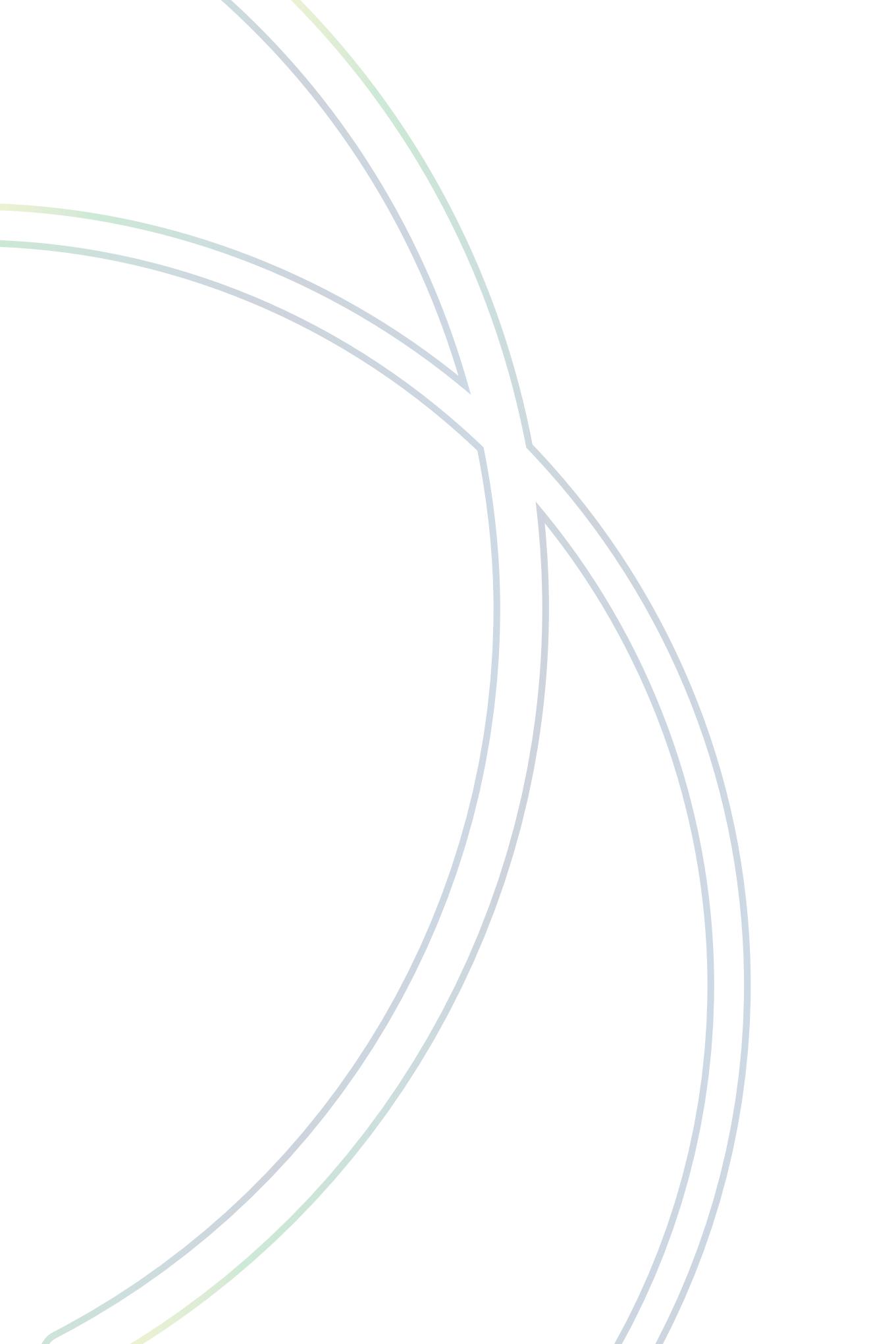
Referências

- AB'SÁBER, Aziz Nacib. Domínios morfoclimáticos e províncias fitogeográficas do Brasil. *Revista Orientação*. n. 3, p. 45-48, Instituto de Geografia da Universidade de São Paulo. São Paulo: IGEOG/USP, 1967.
- AB'SÁBER, Aziz Nacib. Os Domínios Morfoclimáticos na América do Sul: primeira aproximação. *Geomorfologia*, nº 52, pp. 1-22. São Paulo: Instituto de Geografia da USP, 1977.
- AB'SÁBER, Aziz Nacib. *Os Domínios de Natureza no Brasil*: potencialidades paisagísticas. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- AHU – Arquivo Histórico Ultramarino. *Mapa do julgado de Paracatu*: Comarca de Sabará (ou Rio das Velhas), Capitania de Minas Gerais, séc. XVIII. Ref.Cat.243. Lisboa: AHU, 17—.
- AHU – Arquivo Histórico Ultramarino. *Carta da capitania de Goyáz*. Ref.Cat.420. Lisboa: AHU, 1751.
- BN – Biblioteca Nacional. *Carta da Capitania de Pernambuco*. Rio de Janeiro: BN, 18—.
- BPE – Biblioteca Pública de Évora. *Mapa da Capitaniá de Goyáz*. Gaveta IV – n. 24. Évora: BPE, 17—.
- COCHRANE, Tomaz T.; SÁNCHEZ, L. G.; PORRAS, José Augusto; AZEVEDO, L. G. de; GARVER, Cynthia L. *A terra na América Tropical*: um guia de climas, paisagens e solos para agronomos na Amazônia, Piemonte Andino, Brasil Central e Orinoco. Cali: CIAT; Brasília: Embrapa, 1985.
- DICK, Maria Vicentina de P. do A. Métodos e questões terminológicas na onomástica. Estudo de caso: o Atlas Toponímico do Estado de São Paulo. *Investigações: Linguística e Teoria Literária*, v. 9, 1999.
- FELFILI, Jeanine Maria; SILVA JÚNIOR, Manoel Cláudio da (org.). *Biogeografia do bioma Cerrado*: estudo fitofisionômico da Chapada do Espigão Mestre do São Francisco. Brasília: Depto. Eng. Florestal da UnB, 2001.

- FURQUIM, Laura; WATLING, Jennifer Watling; SHOCK, Myrtle; NEVES, Eduardo G. O testemunho da arqueologia sobre a biodiversidade, o manejo florestal e o uso do fogo nos últimos 14.000 anos de história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; MAGALHÃES, Sônia Barbosa; ADAMS, Cristina. *Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças*. NEVES, Eduardo G. (coord. seção 6). São Paulo: SBPC, 2021, p. 12-32.
- GUIMARÃES ROSA, João. *Grande Sertão: Veredas*. 20 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001 [1956].
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Base digital Brasil ao milionésimo*. Cartas Topográficas SB22, SB23, SC22, SC23, SD22, SD23, SE22, SE23. Escala 1:1.000.000. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.
- MONTI, Estevão Ribeiro. *As Veredas do Grande Sertão-Brasília: ocupação, urbanização e resistência cultural*. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável) Brasília: Universidade de Brasília, 2007.
- NOGUEIRA, Mônica. *Gerais a dentro e a fora: identidade e territorialidade entre Gerais do Norte de Minas Gerais*. Brasília: Mil Folhas, 2017.
- PIERSON, Donald. *O Homem no Vale do São Francisco*. Rio de Janeiro: Ministério do Interior/SUVALE, 1972.
- PORTO. *Dicionário mobile da Língua Portuguesa*. Porto: Porto, 2013.
- RIBEIRO, José Felipe; WALTER, Bruno Machado Teles. Fitofisionomias do Bioma Cerrado. In: SANO, Sueli Matiko; ALMEIDA, Semíramis Pedrosa de (eds.). *Cerrado: ambiente e flora*. Embrapa Cerrados, Planaltina, 1998. p. 87-166.
- SANTOS, Rodrigo Martins dos. *O Gê dos Gerais – elementos de cartografia para a etno-história e etnolinguística do Planalto Central: contribuição à antropogeografia do Cerrado*. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais). Brasília: Universidade de Brasília, 2013.
- SANTOS, Rodrigo Martins dos. Os índios na cartografia histórica de Goyáz. In. *Guia da Cartografia Histórica de Goyáz*. Brasília: Arquivo Público do Distrito Federal (APDF), 2014.
- SCHWERIN, Karl H. Aruak, Karib, Jê, Tupi: adaptação cultural e histórica da cultura na floresta tropical da América do Sul. *Boletim do Centro de Estudos Indígenas*. Araraquara: Unesp, ano IV, n. 35, pp. 6-33, 1985.
- SERVIÇO FLORESTAL BRASILEIRO – SFB. *Base de Dados do Cadastro Nacional de Florestas Públicas*. Brasília: SFB-MMA, 2013.
- VIGGIANO, Alan. *Itinerário de Riobaldo Tatarana: geografia e toponímia em Grande Sertão: Veredas*. Belo Horizonte: Crisálida, 2007.



Em memória





Yakuigady: cultura e sustentabilidade nas máscaras rituais do povo Kurâ-Bakairi

Vitor Aurape Peruare
Mônica Nogueira

Introdução

Os *Yakuigady*¹ são máscaras ceremoniais dos Kurâ-Bakairi, que constituem um dos principais marcadores de identidade desse povo indígena, habitante originário do rio Paranatinga (chamado também *Pakuera* ou Rio dos Pombos), no estado do Mato Grosso. Os *Yakuigady* representam entidades espirituais aquáticas que podem influenciar nas pescarias e caças, dando aos Kurâ-Bakairi fartura de alimentos e proteção espiritual. Os *Yakuigady* também oferecem serviços espirituais, para garantir a harmonia social entre os Kurâ-Bakairi, e ambientais, para a sustentabilidade dos ecossistemas manejados. O termo também abrange um subgrupo de máscaras, as *Kwamby*, que representam pajés e xamãs.

Embora as máscaras sejam comentadas por estudiosos da cultura kurâ-bakairi (Schmidt, 1942; Steinen, 1942; Barros, 2004; Collet, 2006; Silva, 2003), os estudos disponíveis sobre o assunto não aprofundam a descrição dos *Yakuigady* e a análise de sua importância para os Kurâ-Bakairi². Neste artigo, temos o propósito de complementar os estudos existentes, destacando as funções dos *Yakuigady* para a integração social e a sustentabilidade de ciclos ecológicos (da água, dos peixes, das plantas).

Para tanto, descrevemos as práticas, regras e obrigações em torno dos *Yakuigady*, a partir da experiência da família Peruare, dona de uma das máscaras: a *Numitao*. Caracterizamos

¹ As palavras que constituem parte do léxico da língua Kurâ-Bakairi, língua da família linguística Karib, encontram-se destacadas em itálico ao longo deste texto.

² Como os *Yakuigady* são assunto dos homens, é provável que Edir Pina de Barros e Célia Regina Collet tenham enfrentado dificuldades para pesquisar as máscaras.

21 das 25 máscaras *Yakuigady* e apontamos suas relações com alguns rituais kurâ-bakairi, como *Âriko*, *Anji Itambiely* e *Kapa*. Por fim, discutimos brevemente os desafios apontados por homens kurâ-bakairi (velhos e jovens) para a valorização e continuidade desses ritos.

As vozes no texto

Este capítulo se baseia em estudo realizado por Vitor Aurape Peruare, um ancião kurâ-bakairi, em diálogo comigo, Mônica Nogueira, uma antropóloga não indígena e sua orientadora, entre os anos 2011 e 2012. Lamentavelmente, Vitor faleceu em junho de 2021, antes que tivéssemos concluído o processo de revisitação do seu trabalho de conclusão no mestrado e a redação deste texto. Vitor foi uma das centenas de milhares de vítimas da covid-19 e do descaso planejado (Scott, 2009)³ do governo federal frente à pandemia.

O diálogo entre mim e Vitor se estabeleceu nas condições de estudante de mestrado e orientadora. Foi uma experiência muito desafiadora para mim, porque Vitor já tinha então 61 anos e eu era uma jovem professora, recém-ingressa na carreira docente. Ele conhecia profundamente o contexto que se propôs a estudar, mas manifestava inseguranças quanto ao processo de pesquisa e, sobretudo, de escrita da dissertação. O diálogo entre nós foi intenso no período. Para superar a distância geográfica – Vitor residia no estado do Mato Grosso e eu, em Brasília – trocávamos mensagens diariamente por SMS e pelo Messenger, no Facebook. Na fase da escrita, Vitor esteve em Brasília por alguns meses e experimentamos um processo colaborativo, ombro a ombro. Vitor apresentava trechos da dissertação, que líamos em voz alta e discutíamos ponto a ponto. Por vezes, reescrevíamos esses trechos, incluindo novas informações que emergiam de nossas conversas. Noutros momentos, eu procurava dar forma textual aos relatos de pesquisa trazidos por Vitor, que em seguida eram lidos e corrigidos por ele.

Se de um lado Vitor conhecia muito a realidade de seu povo e tinha experiência própria sobre as máscaras, de outro, eu oferecia o espanto, fazendo-lhe perguntas, muitas vezes sobre aspectos que pareciam óbvios para ele. A minha perplexidade cumpria então um papel. Com ela, Vitor se viu provocado a construir um relato com mais detalhes e a elaborar uma análise consciente da situação de comunicação em que se via inserido.

Mais que garantir o cumprimento dos códigos estabelecidos na academia, para a formação e a justa titulação de Vitor, como mestre em sustentabilidade junto a povos e territórios tradicionais, eu me preocupava em preservar a integridade de seu pensamento e experiência.

³ A noção de descaso planejado foi cunhada por Parry Scott no contexto dos estudos sobre grandes projetos de desenvolvimento, a fim de enfatizar a ação deliberada (e coordenada) de atores sociais, inclusive setores do Estado, para descumprir ritos e normas legais e desresponsabilizarem-se pelos efeitos negativos desses projetos, seja sobre o meio ambiente, seja sobre comunidades locais. Aqui, tomo de empréstimo a noção para referir a atitude do Governo Federal frente à pandemia da covid-19, manifesta em atos normativos, pronunciamentos públicos e propaganda contra a saúde pública, além de fortes indícios de negligência e corrupção, que se encontravam sob investigação de uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI), no momento da escrita deste texto. O descaso planejado, nesse caso, causou a morte de mais de 500 mil pessoas no Brasil, de março de 2020 a julho de 2021.

Eu percebia como sendo uma imensa responsabilidade orientá-lo nos trânsitos entre esses dois universos tão distintos: o mundo kurâ-bakairi, habitado pelos *Yakuigady*, e a academia, um mundo à parte, mesmo para muitos não indígenas. Me animou sempre o desejo de não desperdiçar a oportunidade de investigarmos as possibilidades desses trânsitos e do diálogo. O presente texto é um singelo registro do exercício que realizamos nesse sentido.

A leitora e o leitor observam que há variações nas vozes operadas ao longo dessa narrativa. Iniciamos o texto com a primeira pessoa do plural, passando depois à primeira pessoa do singular, como agora, quando comento as circunstâncias de sua produção. Mas, sobre tudo, em todo o restante do texto é a voz de Vitor Aurape Peruare que conduz a narrativa, afirmando a sua experiência como fonte de conhecimento, por meio da memória de suas vivências desde a infância, mas também por meio de sua interlocução com outros anciões e jovens kurâ-bakairi, em situação de pesquisa. Vitor é aqui o sujeito do conhecimento, em uma condição muito particular: de um lado, cresceu em um contexto interétnico, desenvolvendo sensibilidades e habilidades específicas em face de diferenças socioculturais; de outro, como membro da família Peruare, dona de uma das máscaras rituais *Yakuigady*, a *Numitao*, ele dispunha de vivência própria sobre o tema que se propôs estudar.

O presente texto também preserva a particular apropriação operada por Vitor da literatura acadêmica sobre os Kurâ-Bakairi, desde os relatos de viagens de Karl von den Steinen e Max Schimdt, na passagem entre os séculos XIX e XX, até a etnografia de Edir Pina de Barros, a quem Vitor sempre se referia como sendo uma grande amiga.

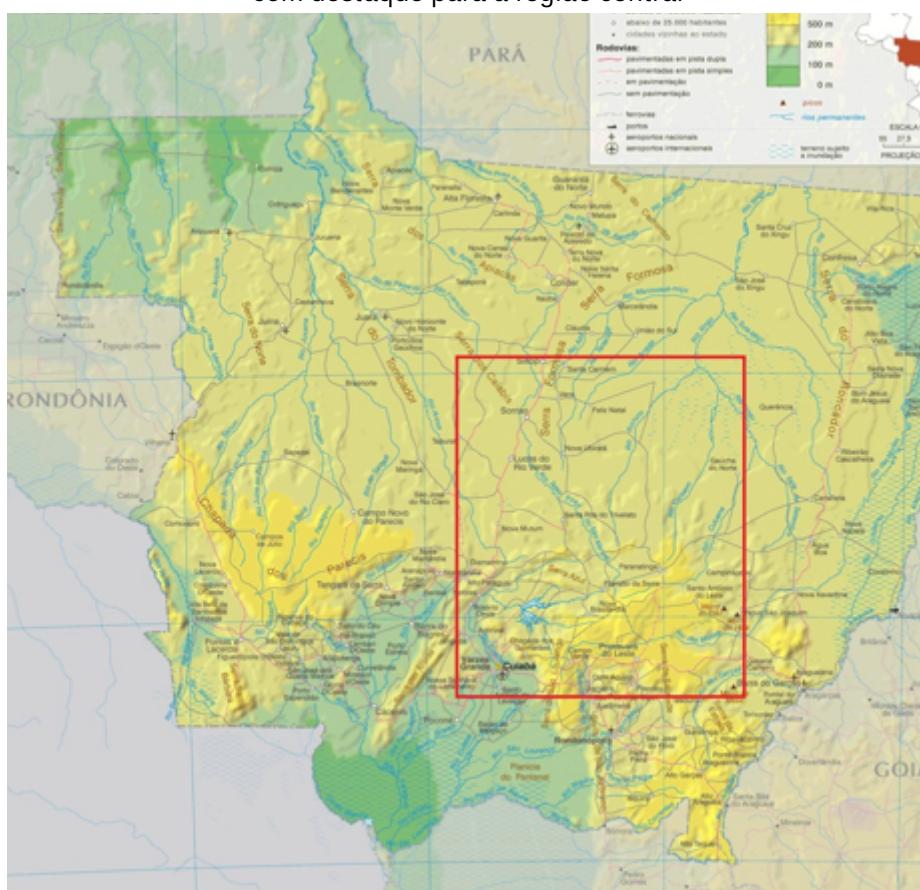
Após o falecimento de Vitor Aurape Peruare, este texto também adquire o caráter de um tributo e uma forma de dar mais visibilidade e circulação aos resultados de seu trabalho, tendo em conta sobretudo a preocupação tantas vezes manifesta por ele quanto à importância dos *Yakuigady* no universo kurâ-bakairi e a necessidade de zelar pelos conhecimentos associados a essas máscaras e aos espíritos representados por elas. Vitor investiu-se dessa missão, demonstrando também ter uma consciência aguda quanto às potencialidades de relacionar os *Yakuigady* à noção não indígena de sustentabilidade, dada a situação interétnica em que se encontram os Kurâ-Bakairi, há séculos. Os *Yakuigady* dizem respeito, afinal, às formas próprias do povo Kurâ-Bakairi de manejá o mundo e conceber o que é necessário para a continuidade da vida e o bem viver. Vitor tinha uma compreensão bem estabelecida de que era importante dizer, aos não indígenas, que há finas conexões entre todas as coisas no mundo, exigindo atenção e cuidados para o bem-viver, tendo em conta inclusive dimensões mais sutis da vida, como a espiritualidade.

Antes de finalizar esse parêntese, devo registrar um agradecimento especial a Rodrigo Martins dos Santos (Popyguá), que gentilmente produziu os mapas que integram a dissertação de Vitor Aurape Peruare e, agora, este texto. As ilustrações das *Yakuigady* foram produzidas especialmente para esta publicação pela designer Isabel Landim Teixerense Pinheiro, a partir de registros fotográficos de Vitor Aurape Peruare (2012). As máscaras fotografadas se encontram expostas no Museu do Índio ou de posse de seus donos kurâ-bakairi.

Os Kurâ-Bakairi, meu povo

Nós, os Kurâ-Bakairi somos tradicionalmente originários do vale do rio *Pakuera* (chamado pelos não indígenas de Paranatinga ou Teles Pires), na região central do estado do Mato Grosso. Os primeiros Kurâ-Bakairi saíram da cachoeira *Thâu Sawâpa*, uma cachoeira sagrada do *Pakuera*. Enquanto um grupo kurâ-bakairi subiu o rio – fixando-se onde hoje se encontra a aldeia que tem o mesmo nome, no centro da Terra Indígena Bakairi –, um segundo grupo tomou a direção do córrego Santana, nas nascentes do rio Novo, afluente do Arinos, dando origem mais tarde à Terra Indígena Santana. Um último grupo de kurâ-bakairi foi para a região do Alto Xingu, fixando-se nas margens dos rios *Kulisehu* e *Tomitotoalu* (ou Batovi).

Figura 1 – Mapa de localização geral de Mato Grosso, com destaque para a região central



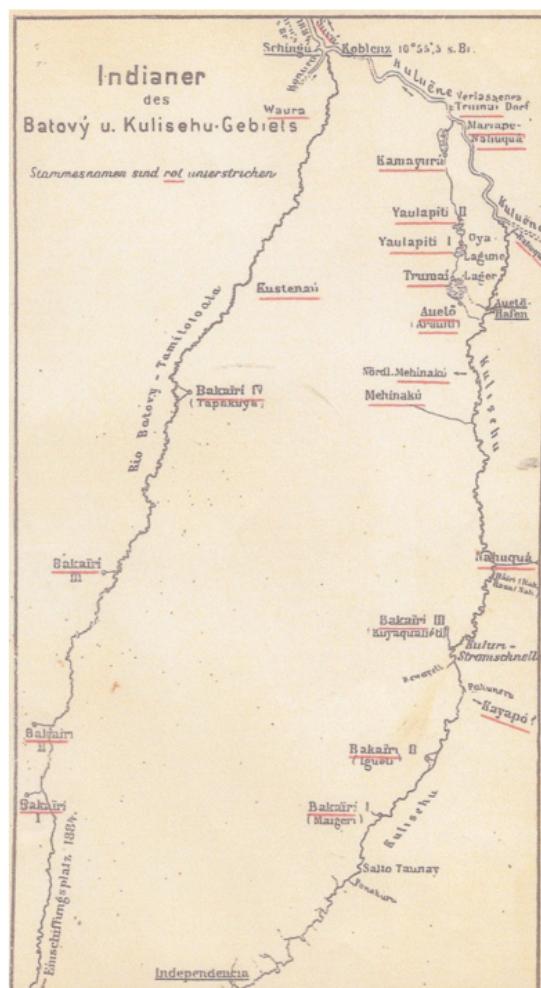
Fonte: Rodrigo Martins dos Santos, 2012

Karl von den Steinen, etnólogo alemão, em sua primeira expedição ao Mato Grosso, em 1884, descreveu os Kurâ-Bakairi encontrados no rio Novo e no rio *Pakuera* (ou Paranatinga), como “índios mansos”. Batizados pelos jesuítas de Diamantino (um povoado na época) e,

portanto, já em contato com não indígenas há algum tempo, os Kurâ-Bakairi encontrados por Steinen moravam em casas retangulares de taipa e criavam galinhas, porcos, patos, gado, plantavam mandioca, feijão, arroz, batata, banana, cana-de-açúcar e fumo. Os excedentes eram trocados com as fazendas vizinhas, onde também trabalhavam (Steinen, 1942).

Os Kurâ-Bakairi do vale do rio *Pakuera* encontravam-se espalhados ao longo do rio, em pequenas aldeias e núcleos familiares, mas tinham contatos com todas as aldeias via *paeto*, um mensageiro que saía convidando outras aldeias para participar das festas tradicionais (Barros, 2004).

Figura 2 – Mapa de localização dos Kurâ-Bakairi no Alto Xingu



Fonte: Rodrigo Martins dos Santos e Vitor Aurape Peruare (2012),
a partir de mapa original de Steinen (1942)

Foram membros desse grupo, habitantes da beira do *Pakuera*, que levaram Steinen para o Xingu, a fim de encontrar os Kurâ-Bakairi “bravos” ou “antigos”. Na memória dos índios, foi Antônio Kuikare,⁴ tataravô de Estevão Carlos Taukane, quem guiou o etnólogo alemão até o Xingu. Com essa expedição, em 1884, os Kurâ-Bakairi do Xingu foram alcançados outra vez, depois de muito tempo separados daqueles do *Pakuera*.

No Xingu, Steinen se deparou com os índios com tecnologia tradicional: não usavam machados de ferro, não criavam galinhas, não conheciam cachorro ou gado, mas que detinham conhecimentos próprios para a produção de canoas, pelos homens, e de redes, pelas mulheres. Os Kurâ-Bakairi do Xingu utilizavam machado de pedra e conchas, como facas para cortar, além de outros utensílios de uso doméstico, como a panela de barro, o arco e a flecha para caçar, rede para pescar, cesto-cargueiro (*maiaku*) para carregar mandioca, milho, batata, cará e, assim, alimentar a família.

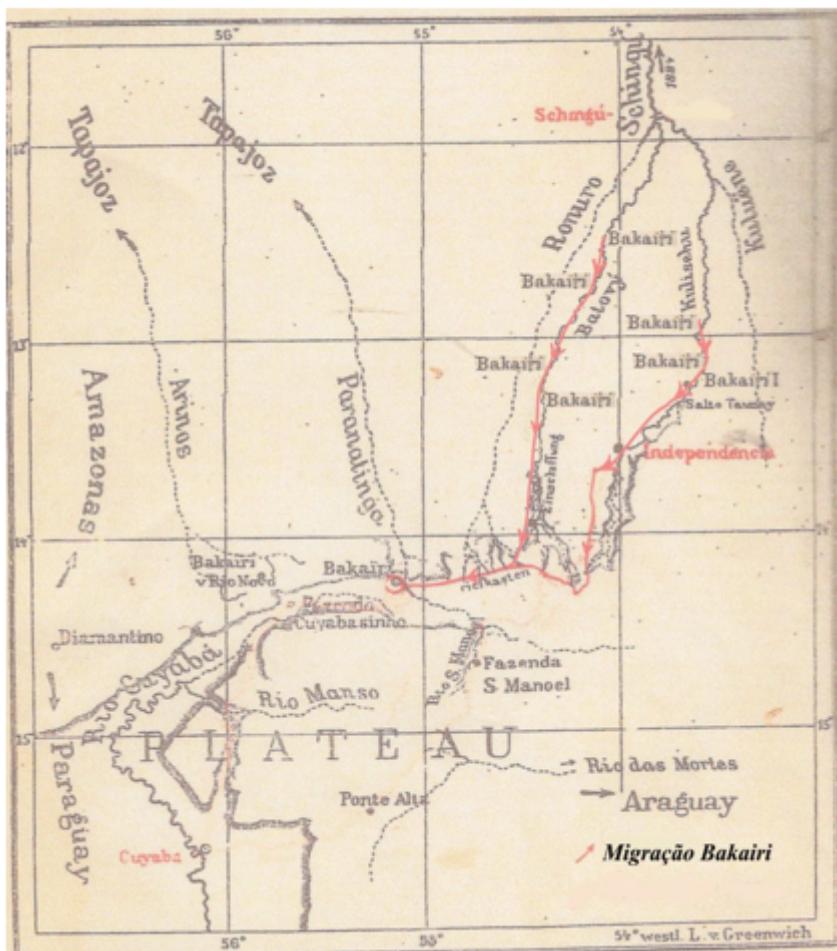
O encontro provocado pela passagem de Steinen, entre os Kurâ-Bakairi do *Pakuera* (mansos) e os do Xingu (bravos ou antigos), mudou a história do meu povo. Um ano antes de Steinen voltar à região, em 1887, três Kurâ-Bakairi do Xingu já haviam visitado seus parentes no *Pakuera*, em retribuição à visita recebida no Xingu, com promessas de retornar mais vezes (Steinen, 1942). Não consegui obter informações precisas sobre o porquê e como os Kurâ-Bakairi do Xingu foram levados a sair da região, retornando para o *Pakuera*. Meu avô, Militão Egufo, dizia que o governo tinha planos de criar um parque indígena no *Pakuera*, esvaziando o Xingu para vender suas terras à Volkswagen. Não pude confirmar essa história.

Minha família, Peruare

A minha família faz parte do grupo Kurâ-Bakairi que viveu no Xingu e depois foi para Pakuera, na década de 1920. Pelos xinguanos, éramos conhecidos como Bakairi Tapakuia. Entre os Kurâ-Bakairi do Pakuera, éramos tidos como xinguanos.

⁴ Mais tarde, Kuikare foi promovido Capitão do Exército, por decisão de Dom Pedro II, pelo serviço prestado no Rio de Janeiro, em 1887.

Figura 3 – Mapa de migrações dos Kurâ-Bakairi do Xingu para o Pakuera, na década de 1920



Fonte: Fonte: Rodrigo Martins dos Santos e Vitor Aurape Peruare (2012), a partir de mapa original de Steinlen (1942)

Do *Pakuera*, meus avós, Amaro Itamare e Benedita Maiapyalo, nascidos no Xingu, e minha mãe, Francisca Taiua, nascida no Pakuera, entraram nas frentes de atração contratadas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), com o objetivo de atrair os Xavante que percorriam a região de Batovi e Kuluene na década de 1940. Meu pai, Agostinho Peruare, também foi enviado para a frente de atração dos Xavante, em Marechal Rondon, onde conheceu e casou-se com minha mãe. O trabalho de atração era considerado um trabalho perigoso. Por ser muito jovem e rebelde, meu pai foi enviado para Marechal Rondon, como um castigo dos funcionários do posto do SPI. Mais tarde, os Bakairi que foram para Marechal Rondon passaram a ser funcionários públicos federais, inclusive meu pai, Agostinho Peruare, recém-casado com a minha mãe Francisca Taiua. Ele trabalhava como lavrador, vaqueiro e em serviços gerais, nas décadas de 1940 e 1950, enquanto aguardava a chegada dos Xavante.

Eu nasci no dia 19 de abril de 1951, na Frente de Atração Marechal Rondon,⁵ onde passei uma infância de liberdade, nadando no rio Batovi. Embora estivéssemos em convívio constante com os Xavantes, minha família empenhou-se para que eu participasse das várias fases de desenvolvimento kurâ-bakairi, que transcorrem da infância até a adolescência. Recebi a primeira educação oral acompanhando meu pai e meu avô nas pescarias, caçadas e roças – tarefas designadas tradicionalmente aos homens.

Com 9 anos, eu já tinha passado por três etapas rituais. Com 5 anos, fui arranhado na perna, braço e barriga,⁶ para passar remédio infantil, com folhas e raízes que visam fortalecer a criança para que seja um bom caçador e pescador. A segunda escarificação ocorreu aos 9 anos. Eu me preparava para a furação de orelha⁷ – que, afinal, não aconteceu, devido à morte do meu tio Gilberto, infectado pelo sarampo, no final dos anos 1950.⁸ A terceira escarificação foi para manter a tradição kurâ-bakairi do Xingu e acompanhar minha irmã, que estava reclusa devido à primeira menstruação. Nessa ocasião, eu e meu irmão, Cláudio, fomos escarificados juntos.

O esforço da minha família era o de nos preparar para representar uma das famílias tradicionais remanescente do Xingu, no convívio com outros Kurâ-Bakairi em Marechal Rondon e, mais tarde, no *Pakuera*. Assim, eu participava das competições de arco e flecha, da observação da batida de timbó⁹ e acompanhava meu pai para ver como fazer canoa de casca de jatobá, para apanhar flecha *pyesseka*, produzida a partir de um broto de cana brava que só existe na beira do rio São Manuel, afluente do *Pakuera*. Os Kurâ-Bakairi se orgulham de saberem produzir flecha *pyesseka*. Mesmo no Xingu, não existia flecha *pyesseka*, só taquarinha. Segundo o cacique Atamai Waurá, o broto da cana brava foi plantado na praia do rio *Tomitotoalu* (ou Batovi) por um Kurâ-Bakairi.¹⁰

Mas a produção de flecha *pyesseka*, como outros traços do modo de vida do meu povo, foi sendo pouco a pouco deixada de lado em função da entrada de outras coisas e afazeres de moldes não indígenas na rotina kurâ-bakairi. Sobretudo, o aparecimento de cidades

⁵ Hoje, Terra Indígena Marechal Rondon, do povo Xavante, em Paranatinga, antes município de Chapada dos Guimarães, Mato Grosso.

⁶ A escarificação é prática comum entre os Kurâ-Bakairi e consiste em sangrar a pele com um sarjador, com dentes de peixe-cachorro que denominamos *pain-hó*.

⁷ A furação de orelha é um rito de passagem por que passam os meninos kurâ-bakairi, a fim de prepará-los para a vida adulta.

⁸ Na década de 1950, houve um surto de sarampo na região que sacrificou a vida de muitos Kurâ-Bakairi e Xavante.

⁹ Técnica de pescaria coletiva muito difundida entre povos indígenas habitantes das margens do rio Xingu, no Mato Grosso. Consiste no uso do timbó (*Sapindaceae*) macerado – considerado uma espécie de cipó –, para imersão na água inúmeras vezes e, depois, a apanha dos peixes que, sob o efeito da planta, boiam na água.

¹⁰ O depoimento do saudoso cacique Atamai Waurá confirma que o aparecimento da flecha *pyesseka*, na beira do rio Batovi, deve-se ao plantio realizado por um Kurâ-Bakairi no Xingu, sendo uma das contribuições de meu povo para a região. As contribuições deixadas pelos Kurâ-Bakairi no Xingu têm significado importante, pois os Kurâ-Bakairi ficaram na lembrança dos xinguanos como os melhores lutadores de *uka-uka*, tocadores de flautas e dançarinos de máscaras sagradas do *Yakuigady, Makanary, Imeo* (Steinen, 1942).

próximas às terras indígenas tem afetado significativamente o cotidiano e nossas práticas próprias, permanecendo, muitas vezes, somente os rituais mais importantes e considerados obrigatórios para a constituição de uma nova geração de Kurâ-Bakairi.

Essas mudanças tornaram-se mais evidentes para mim, quando meu pai, tendo concluído o trabalho de atração dos Xavante no SPI,¹¹ retornou com a família para o *Pakuera*, nos anos 1960. Eu, que estava habituado ao convívio com os povos xinguanos e os Xavante, que mantinham suas culturas ainda sob pouca influência externa, fui surpreendido com as práticas não indígenas incorporadas pelos Kurâ-Bakairi do *Pakuera*. Eles já haviam aderido, ao lado das referências kurâ-bakairi, a outras danças e festas, como a Festa Junina e as músicas tocadas pelo violão e a sanfona.

A volta dos funcionários kurâ-bakairi para o *Pakuera* era um reflexo da decadência do SPI. Já havia, naquele momento, uma transição em curso, que levaria à extinção do serviço e à criação da Fundação Nacional do Índio (Funai), nos finais dos anos de 1960.

Com o regresso da minha família para o *Pakuera*, foram retomadas as atividades rituais do *Kado*, um conjunto de diferentes tipos de danças e ritos, que incluem os *Yakuigady*. Essas manifestações encontravam-se dispersas em aldeias pequenas, debilitadas pelos ataques dos agentes do SPI, e das igrejas católica e protestante, que combatiam as práticas tradicionais kurâ-bakairi, como práticas diabólicas, que afrontavam as crenças cristãs. Assim, cada vez se dançava menos nas aldeias. Por vezes, as famílias que preservavam os *Yakuigady* realizavam o ritual de forma clandestina, nas roças, especialmente no período de maior atuação do *South American Indian Mission*¹² e do SPI (Barros, 2004).

Assim, os *Yakuigady* estiveram na invisibilidade durante um longo período – ainda que fosse certo para os Kurâ-Bakairi o reaparecimento das máscaras sagradas em algum momento, para trazer alegria e união para as novas gerações e suas boas influências sobre as estações do ano e os ecossistemas. Os *Yakuigady* garantem fartura às colheitas, facilitam as caçadas e a pesca para alimentar os Kurâ-Bakairi e os próprios *Yakuigady*, proporcionando equilíbrio entre os seres sobrenaturais e naturais.

Com a chegada dos Kurâ-Bakairi do *Tomitotoalu* e *Kulisehu* no *Pakuera*, em 1920, observou-se o fortalecimento do ritual *Yakuigady*. Os Kurâ-Bakairi vindos do Xingu trouxeram consigo práticas muito importantes para o meu povo, como os melhores tocadores de flautas e dançarinos de *Yakuigady* (Silva, 2003).¹³ Assim, de quatro máscaras esculpidas em madeira, em formato retangular – chamadas de *Yakuigady*, por representarem os espíritos aquáticos –, logo

¹¹ A frente de atração dos Xavante de Marechal Rondon contou com a participação de Camilo Correia, o coordenador dos trabalhos, e dos saudosos Amaro Itamare, Manoel Pedroso, Agostinho Peruare, Moisés Bakairi, Anísio Ipâkiri, João Apano, João Forte, Francisco Xerente, Tomaz Xerente, Aprizio Alua, José Nunes e Fernando Maiuka, Armando Kutiaka e Vicente Kaiawa.

¹² Organização missionária com atuação na América do Sul, para conversão religiosa de indígenas ao cristianismo.

¹³ Informações confirmadas por Odil Apakano, em entrevista realizada em julho de 2012.

passaram a ser quatorze máscaras. Os *Kwamby* – que participam das cerimônias *Yakuigady*,¹⁴ representando os pajés e xamãs, e que são máscaras de formato oval, produzidas a partir do buriti – passaram de duas para oito, após a chegada do grupo kurâ-bakairi do Xingu ao *Pakuera*.

As famílias que são donas de máscaras se sentem especiais, pois contam com o prestígio e o respeito dos membros na aldeia. A minha família é dona da máscara *Numitao*, uma máscara *Kwamby* vermelha, de um espírito que transmite alegria. A máscara *Numitao* chegou à minha família por meio de minha avó Chadita. Ela perguntou para Luís Apakano, um xinguano Kuikuro, casado com uma bakairi, se ainda havia máscaras para dar à minha mãe. Apakano respondeu que tinha duas máscaras *Kwamby*: *Numitao* e *Mapabalo*. As máscaras entalhadas na madeira (as *Yakuigady*) já tinham se esgotado, isto é, todas já tinham seus donos. Minha mãe disse então que aceitaria a máscara que ele se dispusesse a dar e recebeu a *Numitao*.

Para a realização desta pesquisa sobre os *Yakuigady*, eu, Vitor Aurape Peruare, realizei visitas de campo em quatro aldeias: *Pakuera*, *Kaiahoalo*, *Aturua* e *Paikum*, nos meses de março, julho, outubro e novembro de 2012. Nessas visitas, realizei as entrevistas com os anciões das aldeias e com os pajés mais antigos, mas também com os Kurâ-Bakairi da nova geração sobre as mudanças por que vêm passando o meu povo e como essas mudanças afetam os *Yakuigady*. As entrevistas foram orais, sem gravação, para não causar constrangimentos às pessoas. Isso porque, ao realizar as primeiras entrevistas, percebi que a situação de pesquisa poderia tirar a liberdade das pessoas de conversarem comigo, gerando uma distância entre nós. Assim, as entrevistas foram feitas muito à vontade: na casa, na rede, em situações em que as pessoas falavam mais livremente. Conversávamos então na língua Kurâ-Bakairi. Considero que dessa forma as falas que registrei são mais verdadeiras, mais autênticas.

Os *Yakuigady*

Das praias de Thâu Sawâpa, a cachoeira sagrada dos Kurâ-Bakairi, saíram, pela primeira vez, os espíritos mascarados, que representam os peixes do grandioso *Pakuera*. Um pajé estava pescando, quando começou a ouvir a música que vinha do fundo do rio, numa toada de conjuntos.¹⁵ De repente, apareceram na praia os *Yakuigady*, todos vestidos de palha, em conjunto de cinco por vez: primeiro veio Matola, em seguida, veio Yakua, depois Pâren, até completar um conjunto de cinco. Na outra noite, subiram mais cinco. Isto aconteceu durante cinco dias até que completou 25. Primeiro subiram os *Yakuigady*, com suas máscaras retangulares: Matola, seguido de Iakua, Menxu, Papa, Pâren, Kunahu, Toinlein, Maykory, Mâty-Iery, Natuninha, Nawíri, Kakaia, Pili e Senwe.¹⁶ Depois, os *Kwamby*, com suas

¹⁴ O termo *Yakuigady* pode referir as cerimônias em que os espíritos aquáticos, pajés e xamãs se manifestam por meio das máscaras – e nesse sentido, abrange os *Kwamby* – ou referir apenas os 15 espíritos aquáticos chefiados por *Matola*.

¹⁵ A toada de conjunto é como cantam as máscaras, todas ao mesmo tempo, todas as 25 máscaras cantando cada uma a sua música própria.

¹⁶ Falta aqui o nome de uma máscara, que não pude recuperar.

máscaras ovais: Nuianani, Numitao, Mapabalo, Kwalowe, Palapybe, Tânupedy, Nueriku, Wyly-wyly, Makwala e o último, Palapaia – o único a se apresentar atrasado e mal-humorado.

Nesse momento, somente o pajé conseguiuvê-los, porque ainda não eram espíritos materializados. Depois de sua primeira aparição, os Yakuigady voltaram para seu habitat de origem e o pajé ficou responsável de esculpir, uma por uma, as máscaras, cada uma com suas músicas, para entregar às famílias escolhidas, que seriam suas donas. O espírito que acompanha o pajé foi quem contou as histórias sobre os espíritos aquáticos e descreveu cada um dos espíritos, suas máscaras e músicas. Só em um segundo momento é que os espíritos apareceram materializados para o pajé, também na praia de Thâu Sawâpa.

Como entidades espirituais aquáticas, os Yakuigady podem influenciar na pescaria e na caça, dando sustentabilidade alimentar e espiritual ao Kurâ-Bakairi. Os Yakuigady são capazes de oferecer aos Kurâ-Bakairi muita fartura de alimentos, durante o ano inteiro. Pela tradição, a máscara é intransferível, pertencendo sempre à mesma família, sendo transmitida apenas de forma hereditária. Na ausência do dono da máscara, pode-se pedir a um parente próximo para cuidar dela, temporariamente, mas a máscara deve ser devolvida assim que o dono volte à aldeia. Enquanto minha família esteve em Marechal Rondon, por exemplo, a Numitao ficou aos cuidados da prima de minha mãe, Judith. Quando minha família retornou para o Pakuera, recuperamos e voltamos a cuidar da máscara.

Os Yakuigady se manifestam mais na estiagem de abril a setembro. O tempo da seca é propício à coleta das folhas de buriti que, quando secas, são utilizadas na confecção da indumentária ritual dos Yakuigady, composta pela máscara e pela saia de palha de buriti. O ritual não pode acontecer na chuva porque danifica todo o traje.

A casa das entidades espirituais dos Yakuigady fica no pátio central da aldeia, o kadoete, no formato tradicional ovalado, conforme a reivindicação dos espíritos. No kadoete são guardadas as flautas, as máscaras e os zunidores, todos instrumentos sagrados dos Yakuigady. As mulheres não têm acesso a esse ambiente, que é de responsabilidade exclusiva dos homens.

Esculpir as máscaras sagradas Yakuigady no kadoete é uma fonte orgulho para os Kurâ-Bakairi, sendo uma atividade importante que mobiliza as famílias e harmoniza a comunidade. A presença espiritual dos Yakuigady fornece alegria e fartura para os Kurâ-Bakairi, que se enchem de esperança de dias melhores.

Ser dono de uma máscara sagrada é um privilégio de poucas famílias. Aquelas que são donas, são consideradas famílias tradicionais. Elas carregam consigo o dever de cuidar com orgulho de sua máscara, no período em que os Yakuigady se manifestam, o que se torna uma atribuição sagrada para os donos, até o dia em que as entidades voltam para o rio – afinal, a presença delas em terra é temporária e elas necessitam de um descanso no seu habitat natural.

Os Yakuigady têm que ter a sua pintura original, de urucum, colhido na hora. A tabatinga, espécie de barro branco, o carvão de madeira especial, a xipa, uma resina cheirosa para dar aroma ao Yakuigady, as saias de broto de buriti e seus cabelos, que são de sedas de buriti, devem ser preparados pelos donos (Collet, 2006).

As famílias se tornam donas de uma máscara quando pedem para que isso aconteça. A partir do momento em que uma família chama o espírito de um Yakuigady, assume responsabilidades, como buscar as folhas de buriti, o urucum, o carvão e a resina necessários para a produção da máscara. Os homens da família colhem essa matéria-prima, mas as mulheres podem, por exemplo, tirar a seda de buriti para a confecção de saias e dos cabelos das máscaras. O urucum também é a mulher que processa, para produzir a tinta que vai colorir a máscara. Além do carvão e da resina (xipa), algumas máscaras também exigem o uso de penas de gavião.

No período de confecção das máscaras, as mulheres vão na roça buscar uma cabaça especial para colocar os alimentos dos Yakuigady e também para colher milho, mandioca, cará para o preparo do alimento para eles e seus responsáveis. Elas produzem dois tipos de mingau, um para o espírito de Yakuigady, que é um alimento cru, e outro, cozido, para consumo dos homens no kadoete. O primeiro alimento dos Yakuigady e dos homens, nesse período, tem que ser o mingau, que pode ser de arroz, polvilho, milho, mandioca ou pequi.

Todos os Yakuigady são espíritos aquáticos, mesmo aqueles que, como Matola, representam uma árvore do campo, mas seu espírito é originalmente aquático, vindo do fundo de Sawápa, como são também os próprios Kurâ-Bakairi. Por isso, os homens vão buscar os Yakuigady no rio. Todo o rito fala muito da importância do rio para a geração da vida.

O Yakuigady é uma manifestação exclusiva dos homens. Por isso, quando os homens vão buscar os espíritos no rio, as mulheres ficam reclusas, na aldeia. A comunidade sabe previamente quem vai buscar o Yakuigady, a cada temporada. O ritual é sempre precedido de uma reunião em que homens e mulheres participam. As pessoas então manifestam a vontade de receber os Yakuigady na aldeia.

Além de um dono e uma família, todo Yakuigady tem um responsável. O dono é sempre membro da família que adotou o Yakuigady. Na família, é como se o Yakuigady fosse mesmo um filho adotivo, assim, ele tem o pai, a mãe e os seus irmãos. Entre os membros da família, decide-se quem é então o dono da máscara, o que pode mudar de uma temporada para outra. O responsável pela máscara, por sua vez, não costuma ser da família do Yakuigady. O responsável não muda e tem responsabilidades diferentes do dono, como confeccionar e enfeitar a máscara, cuidar dela no kadoete e vesti-la durante a dança. Como Yakuigady é assunto de homem, o responsável é sempre do sexo masculino, já o dono pode ser mulher.

Na beira do rio, quando os homens vão buscar os espíritos, o responsável por Matola é quem coordena, distribuindo um pedaço de madeira, que representa o espírito de cada máscara para cada um dos responsáveis, que, nesse momento, assumem obrigações de dar forma física ao espírito.

O pai (da família) do Yakuigady vai buscar a palha de buriti, o carvão especial, o urucum, que traz para a mãe processar. Em seguida, o material é entregue ao responsável no kadoete. Ele dará início à confecção da máscara. Canta enquanto confecciona a máscara. Cada máscara tem sua música. As mulheres escutam. Todo o processo – da reunião comunitária para decidir sobre o chamamento dos Yakuigady à confecção das máscaras pelos responsáveis – pode durar até 15 dias.

Mulheres que estejam menstruadas não podem se envolver no preparo da comida, nem participar da dança, senão o espírito desaparece. Enquanto os Yakuigady não são incorporados, são sensíveis, podem se zangar e irem embora para o rio. Por isso, o pajé tem que estar acompanhando no kadoete, para evitar transtornos.

Os Yakuigady – 15 espíritos aquáticos representados pelas máscaras retangulares de madeira – são mais sérios e ceremoniosos. Os Kwamby são espíritos brincalhões, falam e troçam de homens, mulheres e crianças. Só o dono fala com os Yakuigady de forma direta, mas os espíritos não respondem.

Os Kwamby também são guardiões dos Yakuigady. Isso porque os Yakuigady têm olhos estreitos e podem cair. Se cai um Yakuigady, ele deve ficar imóvel, até que um Kwamby venha ajudá-lo a se levantar. A função do Kwamby, assim, é proteger os Yakuigady, por ter mais agilidade e visão ampla.

No kadoete o dono de Matola segue coordenando os trabalhos, porque há uma hierarquia entre as máscaras. Matola coordena todos os Yakuigady e Nuianani apenas os Kwamby. O responsável pelo Matola avisa o cacique quando as máscaras estão prontas. Elas só saem para dançar juntas. Avisado, o cacique faz o anúncio para toda aldeia.

No kadoete os homens cantam, as famílias choram, há um misto de alegria e choro. As máscaras estão novas e bonitas. O cacique finca uma flecha no meio do pátio da aldeia e chama o Matola, que dança. Os membros da comunidade são convidados a participar. Os Yakuigady saem do kadoete, um por um, cantando sua música própria. Passam pela casa do seu dono, onde são saudados com boas-vindas e recebem a primeira oferta de comida, sempre acompanhados de uma criança, que ajuda a carregar o alimento até o kadoete. Na casa de sua família, os Yakuigady recebem pedidos de paz e cumprimentos carinhosos. Os pais falam da saudade que sentiram desse filho que esteve longe. Os Kwamby brincam muito nessa ocasião.

Esse é o primeiro dia do ritual Yakuigady. Nos dias seguintes, há danças, sempre no fim da tarde. As festividades Yakuigady podem durar cerca de quatro meses, período em que os espíritos são convidados a acompanhar a colheita, o rogado – não os mascarados, somente os espíritos. Como no mutirão, que é comum entre não indígenas, a comunidade trabalha coletivamente nessas atividades e conta com os serviços espirituais dos Yakuigady para isso.

Também nas caçadas ou na pescaria conjunta, as pessoas pedem e cantam para os Yakuigady. Quando fazem casa, “eu quero que Yakuigady ajude a fazer casa”, dizem, em reunião, as pessoas da comunidade. Então, o dono do Yakuigady convocado ouve e acolhe o pedido.

Caracterização dos Yakuigady

Dos 15 Yakuigady que subiram às praias de *Thâu Sawâpa*, 11 ainda se encontravam ativos nas aldeias kurâ-bakairi visitadas durante a pesquisa, em 2012, correspondendo às máscaras retangulares, de madeira. Além dessas, dez Kwamby, pajés e xamãs representados pelas máscaras ovaladas, também se mantinham ativas naquela ocasião.

Seguem as ilustrações e descrições desse conjunto de espíritos / máscaras, com a exceção de *Palapaia*. Essa máscara não é descrita aqui da mesma forma que as demais por ter

uma posição menor no sistema *Yakuigady*. *Palapaia* foi o último a subir às praias de *Thâu Sawâpa*, mostrando-se mal-humorado. Por isso, raramente é convocado para as cerimônias de *Yakuigady*. O pajé Vicente Kaiawa afirma que a presença de *Palapaia* pode fazer com que as crianças e adultos contraiam doenças. Quando é chamado, *Palapaia* geralmente fica apenas na abertura da festa, sendo devolvido para seu local de origem, logo em seguida. Assim, apenas 24 *Yakuigady* costumam permanecer na festa, conforme relatos de Marcides, Moacyr Madecai, Odil Apakano e o pajé Vicente Kaiawa – incluídas nessa contagem as quatro máscaras já inativas: *Iakua*, *Maykory*, *Pili*, e uma última máscara cujo nome não pude recuperar.

Essas máscaras também não estão descritas abaixo, porque foram enterradas com seus donos. Normalmente, são mulheres mais velhas que costumam pedir para serem enterradas com suas máscaras. Quando isso acontece, a máscara só volta ao círculo dos *Yakuigady* manifestos quando um neto ou bisneto da pessoa morta pede para ser dono da máscara. Então, a família poderá buscar o espírito novamente no rio e reintegrá-lo ao círculo dos *Yakuigady*.

Os *Yakuigady*

Nome: MATOLA, chefe espiritual das máscaras retangulares.

Representação: mangabeira, uma árvore do Cerrado.

Responsável: Ubaldo.

Dono: família de Rachid Matuawa

Função: responsável pela organização espiritual dos *Yakuigady*. A sua manifestação é sempre motivo de alegria para os donos, pois a sua presença espiritual fortalece a família humana. Equilibra o meio ambiente. Tem influência no equilíbrio das chuvas, vazantes dos rios e na piracema. Facilita aparecimento dos peixes e da caça. Dá proteção espiritual e inspira a sua própria família, mas também outras que peçam sua proteção. As roças têm mais vida sob sua influência. Afasta todos os predadores, como insetos que danificam as plantações.

Figura 4 – Matola



Fonte: Ilustração de Isabel Landim Teixerense Pinheiro (2023), baseada em foto de Vitor Aurape Peruare (2012).

Nome: MENXU.

Representação: pacu, peixe.

Responsável: Vicente Kaiawa.

Dono: família de Mercedes.

Função: influencia as piracemas. Equilibra a temporada das chuvas, enchentes e vazantes. Facilita o aparecimento dos cardumes de peixes. Dá sustentabilidade alimentar para as comunidades. As roças de mandiocas, milho, cará, e outro tubérculos se desenvolvem mais rápido. A sua presença espiritual no *Kado* (uma festa), inspira esperança em dias melhores e de muita fartura para as comunidades. A sua pintura sempre está presente na apresentação das mulheres e nas danças kurâ-bakairi.

Figura 5 – Menxu



Fonte: Isabel Landim Teixeirense Pinheiro, 2023

Nome: PAPA.

Representação: pomba, pássaro guardião do *Pakuera* (o rio das pombas).

Responsável: Juscelino Kaiôre.

Dono: família de Tomé Maiare (está emprestada para Maria Amata, no momento).

Função: traz fartura de alimentos. Traz alegria para a comunidade e dá sustentabilidade organizacional. Anuncia boa temporada de primavera, equilibrada e com muitas frutas no Cerrado e nas matas ciliares. Tem influência na procriação das aves do Cerrado e matas. A sua revoada, nos leitos dos rios, anuncia boa pescaria e muitas frutas na beira dos rios e lagos. Muitas frutas nas matas são encontradas com facilidade, favorecendo as caçadas. Sempre traz boas mensagens e geralmente são alegres.

Figura 6 – Papa



Fonte: Ilustração de Isabel Landim Teixerense Pinheiro (2023), baseada em foto de Vitor Aurape Peruare (2012).

Nome: PÂNREN.

Representação: piranha.

Responsável: Gilson Kautu.

Dono: família de Juracy.

Função: influencia os cardumes de peixes. É voraz, por isso nas enchentes ele é importante, porque auxilia no controle da população de peixes pequenos. A sua influência no conjunto dos Yakuigady é também importante, porque sempre anda em bandos, acompanhado por outros peixes, facilitando assim a pescaria. O seu espírito faz aumentar o volume das águas, controla vazantes e sua presença em lagos é vista como benéfica, porque facilita a pesca. A sua morada geralmente é em poço fundo. Sempre anda em cardumes. Faz do seu lugar algo misterioso.

Figura 7 – Pânren



Fonte: Ilustração de Isabel Landim Teixerense Pinheiro (2023), baseada em foto de Vitor Aurape Peruare (2012).

Nome: KUNAHU.

Representação: pássaro, ex-dono da mandioca.

Responsável: Roberto.

Dono: família de Elza Nhai da Aldeia Aturua.

Função: influencia a colheita de milho, mandioca, cará e demais tubérculos utilizados na produção de mingaus. Faz aparecer a caça. Facilita a pescaria. Traz harmonia para a família. O seu espírito contribui com a paz. Equilibra o meio ambiente.

Figura 8 – Kunahu



Fonte: Ilustração de Isabel Landim Teixerense Pinheiro (2023), baseada em foto de Vitor Aurape Peruare (2012).

Nome: TOINLEIN.

Representação: bagre-amarelo, um peixe.

Responsável: Macedônio.

Dono: família de Cecilia Pyreiga.

Função: influencia as enchentes. Aparece quando as águas estão sujas ou nas enchentes. Influencia as piracemas de pequenos peixes. Facilita o aparecimento de outros peixes em cardumes. A sua morada é em poços fundos. Organiza a família ao seu redor.

Figura 9 – Toinlein



Fonte: Ilustração de Isabel Landim Teixerense Pinheiro (2023), baseada em foto de Vitor Aurape Peruare (2012).

Nome: MÂTY-YERI IMÂCEDO (grande).

Representação: jabuti.

Responsável: Armando Kutiaka.

Dono: família de Maria Júlia Kârinwin.

Função: traz benefícios para a família. O seu canto é desejado por todos. Influencia a caçada e a pescaria. Desenvolve a roça do seu dono. O seu espírito está sempre presente nas colheitas. No mutirão das mulheres para a produção dos alimentos ceremoniais, elas ouvem o canto de Mâty-Yeri Imâcedo, que auxilia no processamento (espiritual) do alimento (mingaus, beijus). Pronto, o alimento é compartilhado com outros Yakuigady.

Figura 10 – Mâty-Yeri Imâcedo



Fonte: Ilustração de Isabel Landim Teixerense Pinheiro (2023), baseada em foto de Vitor Aurape Peruare (2012)

Nome: MÂTY-YERY IMEOMBYRE (pequeno) ou NATUNINHA.

Representação: jabuti.

Responsável: Alcindo Lilio.

Dono: família de Juliano Pawaka.

Função: influencia nos animais de caça e dá sustentabilidade espiritual e organizacional para sua família. Em conjunto com as demais máscaras, soma suas forças para garantir o equilíbrio do meio ambiente. Traz fartura alimentar na roça, no Cerrado e na mata. A caçada fica mais fácil, porque *Mâty-Yeri* influencia os donos dos animais. Para o Kurâ-Bakairi todos os animais têm donos, que devem receber pagamentos simbólicos pela caça.

Figura 11 – Mâty-Yery Imecombyre (pequeno) ou Natuninha¹⁷



Fonte: Ilustração de Isabel Landim Teixerense Pinheiro (2023), baseada em foto de Vitor Aurape Peruare (2012).

Nome: NAWIRI.

Representação: de pássaro não identificado.

Responsável: Euclides Penxo.

Dono: família de Alcindo Lilio.

Função: traz fartura de alimentos em frutas. Facilita a caça de aves e animais de terra.

Influencia os lagos e cabeceiras dos rios. O seu canto é sempre imitado por outros. Traz harmonia para a família.

Figura 12 – Nawiri



Fonte: Ilustração de Isabel Landim Teixerense Pinheiro (2023), baseada em foto de Vitor Aurape Peruare (2012).

¹⁷ As máscaras Mâty-Yeri Imâcedo e Mâty-Yery Imecombyre têm o mesmo padrão gráfico, variando apenas de tamanho, segundo Vitor Aurape Peruare (2012).

Nome: KAKAIA.

Representação: pássaro-pescador. O som de seu canto soa como “kakakaia”, como o nome da máscara.

Responsável: Ademar.

Dono: família de Lourival Saguma Jabuti.

Função: anunciante de paz na família e na comunidade. Traz progresso espiritual para seu dono. A sua presença contribui para o desenvolvimento da roça.

Figura 13 – Kakaia



Fonte: Ilustração de Isabel Landim Teixerense Pinheiro (2023), baseada em foto de Vitor Aurape Peruare (2012).

Nome: SENWE.

Representação: mussum-preto, peixe de água suja.

Responsável: Cândido.

Dono: família de Tomé Maiare (está emprestada para Zaria da Aldeia Aturua).

Função: influencia os cardumes dos peixes maiores, do lambari ao jaú. Dá sustentabilidade alimentar e espiritual às comunidades. A sua função é acompanhar as piracemas e dar equilíbrio às águas e vazantes. Todas as máscaras que representam peixes, dão esperanças ao dono e à comunidade de que nunca faltará alimentos.

Figura 14 – Senwe



Fonte: Ilustração de Isabel Landim Teixerense Pinheiro (2023), baseada em foto de Vitor Aurape Peruare (2012).

6.2 Os Kwamby¹⁸

Nome: NUIANANI, **chefe dos Kwamby.**

Representação: peixe-agulha (peixe, macho).

Responsável: Moacir Madekai.

Dono: família de Jackson Kukure.

Função: é chefe dos *Kwamby* e um pajé masculino. Parceiro do *Numitao*. É responsável pela coordenação da guarda dos *Yakuigady*, realizada pelos *Kwamby*. É responsável também pela piracema. Equilibra o meio ambiente. Facilita o aparecimento de peixes e da caça. É brincalhão, como os demais *Kwamby*.

Figura 15 – Nuianani



Fonte: Ilustração de Isabel Landim Teixerense Pinheiro (2023), baseada em foto de Vitor Aurape Peruare (2012).

Nome: NUMITAO.

Representação: peixe-agulha (peixe fêmea).

Responsável: Jackson Kukure.

Dono: família de Isaque Peruare.

Função: é um pajé feminino. Parceiro do Nuianani, andam juntos, equilibrando o meio ambiente. Influencia nas enchentes e vazantes. Facilita a entrada dos peixes nas lagoas e acompanha as piracemas. Dá alegria para o dono e a comunidade. A presença do seu espírito organiza a comunidade, sua função social é ajudar. É mais andarilha e brincalhão com crianças e mulheres. Equilibra a chuva na roça, para garantir muita fartura de alimentos. Brinca muito com quem chega da roça ou da cidade.

¹⁸ Além de *Palapaiá*, não consta na descrição abaixo, *Palapybe*, provavelmente também uma *Kwamby* inativa.

Figura 16 – Numitao



Fonte: Ilustração de Isabel Landim Teixerense Pinheiro (2023), baseada em foto de Vitor Aurape Peruare (2012).

Nome: MAPABALO.

Representação: borboleta grande, mariposa.

Responsável: Maurício.

Dono: família de Estelita Xupâgâ.

Função: anuncia as primaveras. Equilibra o aparecimento do sol. Influencia os peixes, com sua revoada. Alimenta os peixes. Anuncia as visitas de bem, pois é muito alegre. Se está chovendo muito e se avista uma porção de borboletas, é prenúncio de estiagem. Traz alegria para a casa do seu dono. Poliniza as plantações na roça. Traz fartura para a casa de seus donos.

Figura 17 – Mapabalo



Fonte: Ilustração de Isabel Landim Teixerense Pinheiro (2023), baseada em foto de Vitor Aurape Peruare (2012).

Nome: KUALOWE.

Representação: peixe de escamas pretas.

Responsável: Marcides.

Dono: família de Juvanil Kavopi.

Função: organiza a família de seu dono. Acompanha as piracemas de desovas. Controla chuvas de inverno. Controla o ecossistema das roças. O seu meio ambiente deve ter temperatura amena, nem muito quente, nem muito frio. Traz fartura de alimentação.

Figura 18 – Kualowe



Fonte: Ilustração de Isabel Landim Teixerense Pinheiro (2023), baseada em foto de Vitor Aurape Peruare (2012).

Nome: TÂNUPEDY.¹⁹

Representação: piau (peixe macho).

Responsável: Elzo.

Dono: família de Juliano Pawaka.

Função: peixe noturno e os que o acompanham são matrinchã, tucunaré, peixes grandes e saborosos. Parceiro da Nueriku. Atrai outros peixes. Facilita a pescaria. Influencia no aparecimento de cardumes. Vive em águas sujas e nos lagos e poços. Traz alegria e muita fartura de alimentos.

¹⁹ *Tânupedy* e *Tânupydy* são *Kwamby* similares, sendo um a representação do piau macho e o outro a representação do piau fêmea.

Figura 19 – Tânupedy



Fonte: Ilustração de Isabel Landim Teixerense Pinheiro (2023), baseada em foto de Vitor Aurape Peruare (2012).

Nome: TÂNUPYDY.

Representação: piau (peixe fêmea).

Responsável: Floriano.

Dono: família de Maria Júlia.

Função: traz muita fartura de alimento. Parceira do *Nueriku*. A sua morada é nos poços fundos e águas sujas de enchentes. Acompanha as piracemas de todos os peixes. Facilita o aparecimento dos peixes na pescaria e também da caça. Controla chuvas e enchentes. Organiza a família de seu dono para receber visitantes. Está sempre à disposição das pessoas, quando está presente.

Figura 20 – Tânupydy



Fonte: Ilustração de Isabel Landim Teixerense Pinheiro (2023), baseada em foto de Vitor Aurape Peruare (2012).

Nome: NUERIKU (tem macho e fêmea).

Representação: piranha (peixe fêmea).

Responsável: Nivaldo.

Dono: família de Margarida Edupym.

Função: organiza as piracemas de desova, influenciando na subida dos peixes. Parceira de *Tânupedy*. Equilibra a enchente e a vazante nas cabeceiras dos rios. Facilita a entrada dos peixes nas lagoas. Controla as chuvas nas roças. Facilita a pescaria e a caçada.

Figura 21 – Nueriku



Fonte: Ilustração de Isabel Landim Teixerense Pinheiro (2023), baseada em foto de Vitor Aurape Peruare (2012).

Nome: WYLY-WYLY.

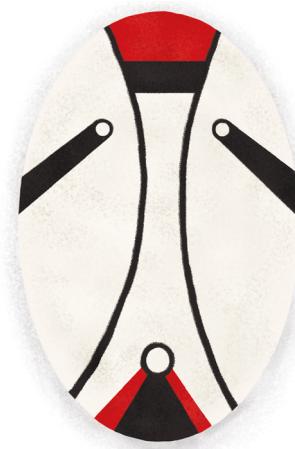
Representação: garça jaçanã.

Responsável: Muller.

Dono: família de Luiz Apakano.

Função: facilita a pescaria nos lagos, manguezais e beira de rios. Traz muita alegria e harmonia. A sua presença espiritual, como ave pescadora, favorece a pesca. Sempre tem peixe em grande quantidade na casa do seu dono. É sempre simpático com as meninas e guia dos pescadores, levando-os aos lugares certos, em que tem cardumes de peixe. Mostra a magia de se pescar ou atrair peixes com facilidade.

Figura 22 – Wyly-Wyly



Fonte: Ilustração de Isabel Landim Teixerense Pinheiro (2023), baseada em foto de Vitor Aurape Peruare (2012).

Nome: MAKWALA.

Representação: bagre-amarelo (peixe fêmea).

Responsável: Odil Apakano.

Dono: família de Selma Kutiaka.

Função: oferece fartura de peixes para a comunidade. Facilita entrada de peixes nas lagoas. A sua morada é em poços fundos e lagos. A água suja e de enchente é seu lugar preferido. Nas enchentes, é seu dever acompanhar as piracemas. Influencia no equilíbrio das chuvas. Traz fartura de alimentos.

Figura 23 – Makwala



Fonte: Ilustração de Isabel Landim Teixerense Pinheiro (2023), baseada em foto de Vitor Aurape Peruare (2012).

Os Yakuigady e os rituais Kurâ-Bakairi

O ritual dos *Yakuigady* acontece entre os meses de abril e setembro, ou seja, no período das secas. Quando as chuvas chegam, os coordenadores fazem um intervalo para descanso e devolução dos *Yakuigady* ao seu habitat natural. Isso porque suas roupas não podem molhar, pois apodreceriam rápido e, não sendo tempo favorável para tirar seda de buriti, não é possível refazê-las nesse período. As máscaras então são destruídas e jogadas no rio. Às vezes, os coordenadores decidem deixar no *kadoete*, em lugar de destruí-las e lançá-las ao rio, mas isso castiga o espírito e pode trazer doenças para a comunidade.

Âriko

Os intervalos entre as cerimônias *Yakuigady* são preenchidos por outros rituais, como *Âriko*, que complementa o ritual das máscaras ao dar oportunidade de resposta às mulheres às provocações feitas pelos *Yakuigady*, como foi bem observado pela pesquisadora Célia Collet (2006). Isso porque algumas músicas que acompanham o *Yakuigady* contam sobre acontecimentos do trabalho, do namoro, da pescaria e, por vezes, falam da preguiça das mulheres que não querem acordar cedo. São provocações feitas pelo dançarino de *Yakuigady* às mulheres. Como o *Âriko* não envolve segredos e proibições, as mulheres dançam, cantam e criticam os homens, respondendo às provocações que ouviram caladas durante o *Yakuigady*.

Âriko é um pedaço de madeira pintada. São utilizados dois *Âriko*, que ficam nas mãos de duas mulheres que coordenam a dança. As mulheres dançam enfileiradas, uma ao lado da outra. Visitam as casas e troçam dos homens que as criticaram no *Yakuigady*. As músicas que cantam falam dos homens que vieram da cidade e estão fedorentos. Os homens reagem: “Você está mentindo *Âriko*, vou jogar água em você”.

Âriko ocorre sempre nos intervalos entre as cerimônias *Yakuigady* ou na Festa do Milho, porque, ao promover a mobilização entre as mulheres, contribui muito na organização social da comunidade e para a sustentabilidade alimentar das famílias. Nesse sentido, *Âriko* e *Yakuigady* são ritos complementares.

Âriko é um nome genérico para muitas danças e brincadeiras, de tamanduá, anta, tatu. Durante o ritual, é oferecido mingau pelos homens ou pelo dono do *Âriko*. A festa sempre deixa lembranças de bons momentos da coletividade.

Anji Itabienly

O Anji Itabienly (a Festa do Milho) também guarda relações com o *Yakuigady*. Trata-se de uma comemoração pela colheita do milho, elemento fundamental na vida kurâ-bakairi. Dura um fim de semana apenas. A cerimônia originou-se numa pequena aldeia dos Awete Bakairis, um clã dos Kurâ-Bakairi, que se preparava para uma festa tradicional de Sadâry, a furação dos lóbulos das orelhas dos rapazes reclusos e os principais atores dessa festa.

A história associada à cerimônia conta que os irmãos Tymeno e Ukana estavam na reclusão que antecede o Sadâry. Era então tempo de Yakuigady. Eles estavam há alguns anos isolados, cumprindo dietas especiais e proibidos de terem contato com as mulheres, que ficavam numa curiosidade enorme para ver os rapazes: as mudanças físicas, sua altura e cor. A espera causava ansiedade nas mulheres. Os rapazes ficavam a maior parte do tempo no kadoete, que era visitado apenas pelos membros masculinos da família, pai e irmãos. Os jovens saíam somente para se banharem no rio, durante a madrugada. Assim, não eram vistos pelas mulheres. Era obrigatório para os dois jovens que fossem os primeiros a se banharem.

Um dia, Tymemo esqueceu seu colar ikuibenô (colar de plaquetas retangulares de caramujo) e voltou para apanhá-lo, quando encontrou uma mulher que o seduziu e deitou-se com ele. Tymemo dormiu, perdendo o horário de fazer um dueto com seu irmão, que estava cantando sozinho, sem ser respondido. A mãe de Tymemo mandou um dos irmãos menores para ver o que estava acontecendo. O irmão menor, ao chegar no kadoete, viu o rosto do seu irmão Ukana colado na máscara de Yakuigady. Era um mau sinal, decorrente da quebra da tradição cometida por Tymemo.

Logo em seguida, chegou o Tymemo. Cansado, ele não conseguiu responder à música que estava tão acostumado a cantar. A quebra de segredo de uma festa tradicional chocou a comunidade e Ukana (o irmão de Tymemo) passou a vagar por vários sítios, até encontrar a sua morte, que foi presenciada pelo seu irmão menor.

O irmão correu para a aldeia, onde encontrou o pai, que chegara da caçada, e contou tudo o que acontecera com Ukana. O pai de Ukana era o cacique da aldeia. Ele suspendeu a festa (Sadâry) e ofereceu mingau para seu vice. O vice cacique perguntou para quê aquele mingau. O cacique respondeu que era para fazer mutirão, para apanhar lenha e cercar toda aldeia. Assim foi feito.

Depois de feita a cerca na aldeia, todos começaram a dançar, até cansar. Uma mulher desconfiou da intenção do dono da festa e resolveu retirar duas crianças dali, filhos do cacique e do vice cacique. Afastou-os do local, quando o pai dos rapazes ateou fogo na aldeia, matando todos os presentes. Passado algum tempo, as crianças tinham crescido e um deles retornou para o local da antiga aldeia e se deparou com uma roça linda, cheia de alimentos, resultado do sacrifício da comunidade que deu sua vida pelo Sadâry que havia sido desrespeitado.

Esse mito lembra os Kurâ-Bakairi de que, das cinzas dos mortos, nasceu a mandioca, que representa a coluna humana; dos dentes, o milho; dos testículos, o cará; da cabeça, a abóbora; da carne, a massa da mandioca; da urina, o mingau; do sangue, o urucum; da mão, a folha da mandioca; do clitóris, o feijão andu; da costela, o feijão fava, e daí por diante.

Mas para usufruir desses alimentos, é preciso realizar uma festa em memória dos que morreram, pedindo-lhes permissão para comer o milho, do contrário, pode-se ficar empachado. Foi um rapaz kurâ-bakairi que passou a sonhar com a sua mãe e, em sonho, recebeu orientações de como fazer a festa, antes de consumir os alimentos. Era preciso caçar, pescar, preparar alimentos para ser consumido no tasêra (pátio da aldeia) como mingau de milho, mandioca e beijus e fazer a cerimônia. Daí surgiu a Festa do Milho (ou o batizado).

Anji Itambiel y geralmente acontece nos meses de janeiro e fevereiro, quando o milho já está bom para ser colhido. De um ano para o outro, o dono da festa passa o chocalho para seu vice, que o oferece para o novo dono da Festa do Milho, do ano vindouro. Encontrado um novo dono da Festa do Milho, se oficializa, perante a comunidade, a transmissão de responsabilidade de fazer a roça e plantar o milho, que será consumido durante a cerimônia. Divide-se também os caçadores e pescadores: quem vai para a caçada e quem vai para a pescaria. Nessas ocasiões caçadores e pescadores podem pedir a ajuda de Yawaissary, o espírito aquático que anima a Festa do Milho.

Quando chega o dia da festa, a comunidade acorda cedo para colocar seus trajes rituais, como joelheira, tornozeleira, cinto, cocar, protegendo-se assim de maus espíritos. Já pintados com jenipapo, no dia anterior, é hora de dar um retoque final com urucum e tabatinga para preenchimentos entre linhas pintadas.

Feito tudo isso, o dono da festa vai para a taséra e convida todos para comparecerem, portando um arco e uma flecha, onde o pay-ho, o escarificador, é usado pela comunidade, na abertura da festa. A escarificação se inicia pelos filhos do dono, depois segue para os demais.

Em seguida, são distribuídas as espigas de milho entre os presentes, para que sejam debulhadas aos poucos. O dono acompanha os pajés, que arremessam os grãos, primeiro no rumo onde nasce o sol, depois para Norte, o Oeste e o Sul.

O Anji Itambiel y é um momento de grande excitação, animado pelo Yawaissary, espírito que não é representado por máscara, mas por cantores. Há também muitas brincadeiras para os jovens, como mugaro (tatu), pajikâ (tamanduá) e pâum (besouro). Os espíritos desses bichos, são mandados embora no final da festa, para evitar doenças na localidade (Collet, 2006). É uma festa apreciada pelos jovens, porque é alegre.

Kapa

Odil Apakano, em entrevista sobre *Kapa*, deu sua versão, contando a história de um rapaz que estava de resguardo pelo nascimento do primeiro filho. Teria saído para buscar lenha na direção de um rio e passou a ouvir músicas vindas de uma árvore oca, que estava cheia de água e peixe *kapa* (lambari). O jovem foi pedir uma ajuda para derrubar a árvore e ver quem ou o quê estava cantando. Com a ajuda de outros rapazes, rachou a árvore oca, que chamamos de *sata*, e viu apenas um cardume de *kapa* dentro dela. Mas o mistério da música ficou gravado na cabeça do rapaz, o batido de *ihudynrin* (chocalho) e todas as músicas relacionados aos peixes e outros animais que ouviu, como por exemplo músicas para animar a arraia (*xiware*), o urucum verde (*aunto urary*), coriangu (*pukurau*), onça (*udodo*), papagaio (*toro*) e cotia (*aki*). O ritual do *Kapa* recorda as músicas e visões desse jovem.

No ritual, as pessoas vestem saias de buriti e outros adereços, mas não há máscaras. Usa-se, sim, o cocar. *Kapa* é um ritual menos ceremonioso que *Yakuigady*. Não tem segredos, sendo uma festa para todos.

Essa dança foi desenvolvida pelos Kurâ-Bakairi do Xingu, com participação de outros povos como os Mehinako, Nahukua, Awete, Kuikuru, Kalapalo e Kamaiurá, com quem meu povo estabeleceu laços, inclusive de casamento, o que favoreceu as trocas culturais. Até pouco tempo atrás, se entendia que o *Kapa* nem sequer era dos Kurâ-Bakairi, mas em entrevista com Odil Apakano, dono de *Kapa*, pude confirmar que essa é uma dança verdadeiramente kurâ-bakairi. O *Kapa* era pouco conhecido no *Pakuera*, porque há muito tempo não se dançava esse ritual. Só a partir de 1985 voltamos a praticar essa dança, com a participação maciça dos jovens Kurâ-Bakairi. Entre os povos xinguanos é conhecida como *tawarawanã*. Como os *Yakuigady*, a retomada do *Kapa* esteve relacionada ao retorno dos Kurâ-Bakairi do Xingu para o *Pakuera*.

O *Kapa* é bastante apreciado pelos jovens, por ser uma dança rápida, que exige esforço físico. Os que dançam, usam um vestido feito de seda de buriti, confeccionado exclusivamente para esse ritual. Todas as atividades de preparação são fiscalizadas pelo pajé, já que há uma entidade espiritual aquática presente todo momento (o *Kapa*), até a sua saída do terreiro da aldeia.

A importância do *Kapa* para os Kurâ-Bakairi é muito forte, porque traz fartura de peixe e chuvas equilibradas para as roças. Assim, *Kapa* e *Yakuigady* têm funções parecidas, mas *Kapa* é mais leve, sem a cerimônia que o *Yakuigady* exige. As duas danças não acontecem ao mesmo tempo. *Kapa* acontece nos intervalos de *Yakuigady*.

Quando o *Kapa* dança, tem que ter muita comida, inclusive muito peixe, beiju, carne de caça e mingau de mandioca para ser oferecido aos dançarinos e às entidades espirituais. Para animar essa dança, conta-se com um cantor, com chocalho e um pequeno tambor feito de bambu, que se toca com o pé, sentado num banco zoomórfico. O conjunto de músicas é dividido entre cantores, que combinam a música que cada um vai cantar, conforme o seu estilo. Isso evita que se repitam as músicas. Geralmente são três músicas, que têm duração de 30 minutos cada. Os cantores cantam intercalados, um por vez. Ao final, todos os cantores se juntam.

Continuidade e transformações no *Yakuigady*

Além dos rituais descritos neste trabalho, a cultura kurâ-bakairi conta com um grande número de outras cerimônias, festas e danças como: *Tadâwan*, dança de flauta para os casamentos, *Emeni* e o *Jacuí*, que são outras formas de dança, além de *Malawari*, *Iaduki*, *Yatuka* (Barros, 2003), *Makanari* e *Imeo* (Steinen, 1942). Outras cerimônias, referidas por Fernando Altenfelder Silva (1942), como o *Komete*, ritual usado para abertura de uma roça nova; *Mahulawari*, para a construção de casa nova ou para fazer distribuição de algodão entre as mulheres, *Taluke* e *Tuliki*, que são passeios pela aldeia realizados em conjunto pelas mulheres, para visitarem as casas e trocarem seus objetos, são rituais que não se praticam mais.

O *Makanary* também não é praticado mais pelos Kurâ-Bakairi, devido ao falecimento do dono, na epidemia de sarampo, na década de 1950. Assim, a prática caiu no esquecimento, não fazendo mais parte do calendário cultural de meu povo. Restam apenas os

registros do pesquisador alemão Karl von den Steinen, que, em 1887, presenciou o rito na região do rio *Kulisehu* e *Batovi*.

Muitos pajés que entrevistei ao longo desta pesquisa mostraram-se conscientes de que a não realização desses rituais pode resultar no aparecimento de novas doenças. Mesmo os *Yakuigady*, se ficarem parados por mais de dois anos no *kadoete*, podem trazer doenças para a comunidade, segundo o pajé Juscelino Kaiôre. Os *Yakuigady* vêm ficando parados, segundo os pajés, porque a matéria-prima está cada vez mais distante, o que torna duro o trabalho de produção do ritual. Segundo o pajé Juscelino Kaiôre, a comunidade agora espera ter dinheiro para animar os jovens na preparação e realização da cerimônia, para cobrir custos que passaram a estar associados a esses preparativos, como combustível para caminhonetes e outros.

Procurei entrevistar mais os pajés, já que os *Yakuigady* são entidades espirituais, mas também os anciões das aldeias, tentando identificar as mudanças que vêm ocorrendo no *Yakuigady*. Percebi então uma mudança substancial na alimentação, com o uso de produtos industrializados na preparação do ritual, com a compra de urucum em supermercado e alimentos como refrigerantes e macarrão para serem dados em oferenda, mesmo para os espíritos das máscaras.

Outro processo de mudança observado é a inclusão do uso de recursos tecnológicos, como o *notebook*, para desenhar previamente as máscaras. Essa é uma mudança que tem contribuído para aproximar os jovens e é aceita com naturalidade. Afinal, o computador facilita o trabalho do artista, nos desenhos e pinturas e seu uso não compromete o ritual, nem a originalidade dos desenhos. Microfones têm sido utilizados na casa dos homens para dar início às músicas – uma novidade que também é bem aceita. Assim, o *Yakuigady* segue, carregando consigo parte importante da memória kurâ-bakairi e articulado ao presente e ao futuro de meu povo, pelas mãos dos mais jovens.

Considerações finais

Para os Kurâ-Bakairi a presença dos *Yakuigady* tem o poder de favorecer o equilíbrio social e ambiental para o bem viver. Trata-se de uma perspectiva própria de sustentabilidade, orientada pelos ciclos da natureza (seca e chuva, enchentes e vazantes), com diversos efeitos sobre a vida social kurâ-bakairi. Os *Yakuigady* dizem respeito ao ritmo e ao modo de vida kurâ-bakairi, na medida em que organizam a comunidade em torno dos rituais e das atividades produtivas (o cultivo, a caça e a pesca). Os espíritos representados pelas máscaras dão proteção ao indivíduo e à coletividade e trazem força à vida cotidiana, no plano espiritual; as pessoas se sentem alegres e confiantes. Também o rio *Pakuera* agradece quando os *Yakuigady* estão bem cuidados e fortalecidos por seus donos, oferecendo então suas águas limpas e caudosas, influenciado pelos espíritos que o habitam. Esse é o ciclo da vida conforme a concepção kurâ-bakairi.

Referências

- BARROS, Edir Pina de. *Os Filhos do Sol*: história e cosmologia na organização de um povo Karib: os Kurâ-Bakairi. São Paulo: EdUSP, 2004.
- COLLET, Célia Letícia Gouvêa. *Ritos de civilização e cultura: a escola bakairi*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio Janeiro (UFRJ), 2006.
- PERUARE, Vitor Aurape. *Yakuigady: cultura e sustentabilidade nas máscaras do povo Kurâ-Bakairi*. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade Junto a Povos e Territórios Tradicionais), Brasília: Universidade de Brasília, 2012.
- SCHMIDT, Max. *Estudos de etnologia brasileira: peripécias de uma viagem entre 1900 e 1901, seus resultados etnológicos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.
- SCOTT, Parry. *Negociações e resistências persistentes: agricultores e a Barragem de Itaparica num contexto de descaso planejado*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2009.
- SILVA, Fernando Altenfelder. O Estado de Uanki entre os Bakairi. In: SCHADEN, Egon (org.) *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- SILVA, Magno Arnaldo da. “Uma etnografia do Iakuigady: o jeito de viver Bakairi” in *Cadernos de Educação Escolar Indígena: 3º. Grau Indígena*. Barra do Bugres: UNEMAT, v. 2, n. 1, p. 109-121, 2003.
- STEINEN, Karl von den. *O Brasil Central: expedição em 1884 para a exploração do Rio Xingu*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

Conclusão, mas não fim de conversa

Mônica Nogueira

Um homem caminha em direção à sala de aula. É um homem negro com cerca de 50 anos. Traja uma camiseta de malha amarela com os dizeres: Somos os sonhos mais loucos dos nossos ancestrais. Abaixo, menções a Carolina Maria de Jesus, Marielle Franco, Enedina – a primeira engenheira negra no Brasil – , Nelson Mandela, Luiz Gama, dentre outros. Ainda na camiseta um quadrante com o texto: “Um feixe distante de luz. Era assim que, há alguns anos, muitos estudantes oriundos de escolas públicas viam as universidades”. O homem é Amilton Barreto, Babakekere (Pai pequeno) do Ilê Iyá Omi Axé Ofa Kare, educador da rede pública de escolas do Pará e estudante da sétima turma (2023 – 2025) do Mespt. Ele caminha em direção ao feixe de luz. Sua camiseta retrata a importância de um fenômeno recente no Brasil: a democratização do acesso às universidades públicas, não apenas para estudantes oriundos de escolas públicas, mas também para povos e comunidades tradicionais.

O início do processo de abertura das universidades públicas aos segmentos populares da sociedade brasileira teve início há duas décadas, por meio da expansão e interiorização da infraestrutura de educação superior, mas também por meio do estabelecimento de ações afirmativas e da construção de novos cursos de orientação intercultural, em nível de graduação: das licenciaturas de educação do campo às licenciaturas interculturais indígenas. As universidades passaram então a ser atravessadas pela extraordinária diversidade socio-cultural que caracteriza o país, de Norte a Sul. Sujeitos do campo e da cidade passaram a frequentá-la. A universidade é um novo território conquistado. Logo, esses sujeitos estão também na pós-graduação, por meio de iniciativas como o Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais (Mespt) e similares ou das cotas para indígenas e quilombolas que pouco a pouco vão se estabelecendo – sejam em programas de pós-graduação específicos ou como políticas afirmativas institucionais das universidades.

O ingresso de indígenas, quilombolas e sujeitos de outros contextos comunitários tradicionais em cursos de pós-graduação se reverte de especial importância, por ser a pós-graduação considerada o espaço, por excelência, de produção de conhecimento nas universidades. Em larga medida, nesse nível, a formação se realiza *por meio de e para a pesquisa*, visando a produção de conhecimentos. Mas quando os sujeitos produtores de conhecimento são representantes de Povos e Comunidades Tradicionais (PCT) observam-se aspectos particulares

no exercício e nos resultados gerados. Afinal, esses sujeitos carregam consigo a experiência dos seus contextos comunitários de origem e, a rigor, de outros modos de conhecer e viver, distintos dos modos dominantes nas universidades e na sociedade brasileira.

Esta coletânea oferece uma mostra dos aspectos particulares e do potencial da produção de conhecimento por parte de sujeitos PCT. Profundamente marcadas pelos laços de reciprocidade que sustentam a experiência comunitária, pôde-se aqui constatar que autoras quilombolas como Maria Aparecida Mendes e Sirlene Barbosa Corrêa Passold realizaram pesquisas em diálogo com suas comunidades e a orientadora, projetando também sobre o relato das pesquisas o tom de conversa, a forma processual e participativa como as realizaram. A perspectiva de produzir conhecimentos de forma mais dialógica se apresenta também nas pesquisas de profissionais aliadas – pesquisadoras que, não tendo vínculos de origem com povos e comunidades tradicionais, estabelecem com elas laços eletivos de cooperação. Esse é o caso de Lilian Brandt Calçavara na relação com as jovens moças Karajá. São constatadas então inovações nos métodos e nas diretrizes ético-políticos para a realização de pesquisas no contexto de povos e comunidades tradicionais, de modo a afirmar a participação como um caminho necessário à plena inclusão desses sujeitos de conhecimento nas universidades.

As pesquisas relatadas aqui parecem então alargar e atualizar o sentido da expressão “nada sobre nós, sem nós” – difundida a partir do debate relativo à inclusão social de pessoas com deficiências, nos anos 1990 – para abranger outros segmentos sociais e, sobretudo, afirmar que a verdadeira inclusão deve ser coletiva. Ou, dito de outro modo, cada voz que se ergue individualmente, por meio da produção intelectual nesse contexto, carrega consigo outras vozes. Elas também enunciam a proeminência que deve ter a coletividade sobre o indivíduo, para o cultivo de uma politicidade circular, mais horizontal e aberta às diferenças. Esses círculos de proximidade cultivada – dentro e fora das comunidades, na relação com pessoas e instituições, inclusive as universidades – pode, afinal, serem propícios às confluências, como demonstraram as autoras Miriam Aprígio Pereira e Lilian Cristina Bernardo Gomes, no capítulo que inaugura esta coletânea, sobre o quilombo urbano Luízes, em Belo Horizonte – MG. A presença de indígenas, quilombolas e de outros sujeitos nas universidades então apresenta potencial de transformar os modos de produção de conhecimento e a socialidade nesse ambiente, por influência das epistemologias próprias de povos e comunidades tradicionais.

Se a maior afluência desses sujeitos nas universidades públicas se deu por meio das licenciaturas – na fase pioneira do processo de democratização do acesso à educação superior –, era de se esperar que parte das pesquisas desenvolvidas por PCT refiram-se à educação básica. Assim, parte das pesquisas no Mespt visam investigar os desafios persistentes ao desenvolvimento de modelos interculturais – em chave crítica – nos espaços escolares, fundamentais para consolidar processos emancipatórios de povos e comunidades tradicionais em seus territórios e nas relações com sociedades nacionais – seja no Brasil, no Suriname ou alhures. Parte dessas pesquisas foram aqui apresentadas e se caracterizam por uma grande diversidade de temas e abordagens – da denúncia à invisibilização de

quilombolas por estruturas do Estado, ao estudo de uma língua *maroon*, no Suriname – , mas todas têm em comum uma motivação central: incidir sobre o ambiente escolar, para torná-lo mais adequado às especificidades de PCT e potencializá-lo como um espaço de formação para as relações interculturais. Essa motivação está evidente nas contribuições para esta coletânea de Givânia Maria da Silva, Daniele Conceição Sarmento de Sousa, Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos, Rosilda Alves Coutinho, Ficenca Raquel Eliza e Ana Suelly Arruda Câmara Cabral.

Das escolas às universidades, sem descuidar da reprodução da vida em comunidade e nos territórios, a agenda de pesquisas de povos e comunidades tradicionais se apresenta tão diversificada nos temas e abordagens, quanto as configurações socioculturais a que se vincula. Assim, ao lado do desenvolvimento de inovações nos métodos e narrativas resultantes de pesquisas colaborativas e de investigações quanto aos desafios e potenciais da educação para a valorização da diversidade sociocultural, estão estudos sobre a produção de alimentos e sua circulação nas comunidades e mercados. Grande é também a diversidade de contextos considerados. Nesta coletânea, uma pequena mostra do universo dessas pesquisas, foram apresentados dois casos geograficamente distantes entre si: o de territórios indígenas da região do Rio Negro, no Amazonas – no capítulo de autoria de Ilma Fernandes Neri, Janaína Deane de Abreu Sá Diniz e Laure Emperaire – , e o das roças quilombolas, em território kalunga, nos estados de Goiás e Tocantins –no capítulo de Valdir Fernandes Cunha e sua orientadora, Janaína Deane de Abreu Sá Diniz. A produção de alimentos e artesanato entre povos e comunidades tradicionais funda-se em sofisticados sistemas de conhecimentos e práticas adaptativas às paisagens e espécies que manejam, que são ao mesmo tempo tributários e geradores de diversidade biológica. Mas há que se considerar, ao lado das continuidades, as mudanças pelas quais passam esses sistemas e seus agentes, especialmente quanto aos novos desafios para a permanência dos jovens nos territórios e de seu engajamento na reprodução desses sistemas produtivos tradicionais. Os desafios relativos à comercialização de alimentos e artefatos e seus efeitos sobre as comunidades produtoras constituem também tópicos da agenda de pesquisas PCT.

Essas pesquisas guardam forte interface com as políticas públicas destinadas a esse segmento, oferecendo subsídios ao seu aprimoramento, ao desenvolvimento de outras políticas e à crítica social a noções e agendas como a da bioeconomia, quando desconsideram as especificidades dos contextos de povos e comunidades tradicionais. Por outro lado, também reiteram que a agenda PCT está referida, em larga medida, a contextos intersocietários, devendo ter em conta as estruturas do Estado e sua incidência sobre ordenamentos territoriais, dinâmicas de invisibilização ou reconhecimento, e acesso a direitos. Nesse sentido, a contribuição de pesquisadoras e pesquisadores aliados, sem origem comunitária, como Carolina Augusta de Mendonça Rodrigues dos Santos, Solange Alves Ferreira, Mariana Wiecko Volkmer de Castilho e Kátia Cristina Favilla e Thaís Santi Cardoso da Silva, revela-se importante. Essas pesquisadoras, *desde dentro*, interpelam a tradição monocultural e (supostamente) universalista do direito e das políticas públicas, que comprometem não

apenas a atenção às especificidades de povos e comunidades tradicionais, mas ameaçam aniquilar seus modos de vida, atualizando padrões coloniais e racistas do Estado brasileiro.

Os relatos de pesquisa e reflexões reunidas nesta coletânea resultam então em um convite para a ampliação da imaginação (cosmo)política e a experimentação, em chaves intercultural e interdisciplinar, para a produção de conhecimentos. Para pesquisadores aliados, como Rodrigo Martins dos Santos, trata-se de transbordar os limites da convenção, para renovar os modos de conhecer junto a povos e comunidades tradicionais. Um passo inicial importante nesse exercício é levar a sério as categorias próprias de PCT para guiar novas pesquisas – a exemplo dos Gerais na investigação desse autor. Mas cabe ainda uma escuta profunda, senão a comunicação de concepções próprias PCT sobre temas como sustentabilidade, em suas dimensões materiais e imateriais, como realizado por Vitor Aurape Peruare. Afinal, para além da diversidade epistemológica, deve se ter em conta a diversidade dos modos de ser, conceber e habitar o mundo dos povos e comunidades tradicionais. Está então em jogo o reconhecimento também de uma diversidade ontológica, ante à qual as pesquisas aqui informaram ser não só possível, mas um imperativo ético-político, assumir – ao lado de um posicionamento crítico sobre as relações historicamente assimétricas entre a ciência e os sistemas de conhecimentos tradicionais –, a abertura ao diálogo e à experimentação, para corrigir injustiças e ampliar horizontes.

Sobre os autores e organizadores

Ana Suelly Arruda Câmara Cabral

Professora titular do Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas e coordenadora do Laboratório de Línguas e Literaturas Indígenas do Instituto de Letras, Universidade de Brasília. E-mail: asacczoe@gmail.com.

Ana Tereza Reis da Silva

Professora associada da Faculdade de Educação, Universidade de Brasília, e do Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais, do qual foi vice-coordenadora (2017 – 2021). Líder do Grupo de Pesquisa Educação, Saberes e Decolonialidades (GPDES/CNPq). E-mail: tapajuara@gmail.com.

Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos

Doutor em Antropologia Social. Professor do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social e do Programa de Pós-Graduação em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais, Universidade de Brasília. Membro do Cauim – Grupo de Estudos e Práticas Dialógicas junto a Povos e Territórios Tradicionais. E um dos coordenadores do Laboratório Matula: Sociabilidades, diferenças e desigualdades. E-mail: carlosalexandre@unb.br.

Carolina Augusta de Mendonça Rodrigues

Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos e Cidadania (PPGDH), Universidade de Brasília. Mestra em Sustentabilidade junto aos Povos e Territórios Tradicionais, Universidade de Brasília. Procuradora Federal (AGU) junto à Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai). Membro do Cauim – Grupo de Estudos e Práticas Dialógicas junto a Povos e Territórios Tradicionais. E-mail: carolaugusta@hotmail.com.

Cristiane Portela

Doutora em História. Professora do Departamento de História e do PPG em Sustentabilidade junto aos Povos e Territórios Tradicionais, do qual foi coordenadora entre 2021 e 2023. Coordena o Grupo de Pesquisa Pluriepistemologias e Ensino de História e

é membra do Cauim- Grupo de Estudos e Práticas Dialógicas junto a Povos e Territórios Tradicionais. E-mail: cristiane.portela@unb.br.

Daniele Conceição Sarmento da Sousa

Mestra em Sustentabilidade junto aos Povos e Territórios Tradicionais, Universidade de Brasília. Especialista em Educação, Diversidade e Cidadania e licenciada em Letras pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e Artes Visuais pelo Centro Universitário do Brasil (Uninter). Secretária escolar. Quilombola da comunidade de Bairro Alto, em Salvaterra, Pará. E-mail: danielle.sousa@seduc.pa.gov.br.

Ficenca Raquel Eliza

Mestra em Sustentabilidade junto aos Povos e Territórios Tradicionais, Universidade de Brasília. Primeira Secretária da Embaixada da República do Suriname em Brasília. E-mail: freliza10@gmail.com.

Givânia Maria da Silva

Doutora em Sociologia e mestra em Políticas Públicas e Gestão da Educação. Membro da Coordenação do Coletivo Nacional de Educação Quilombola da Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (Conaq), da Cátedra de Educação Básica de Universidade de São Paulo (USP) e do Cauim – Grupo de Estudos e Práticas Dialógicas junto a Povos e Territórios Tradicionais. Conselheira do Conselho Nacional de Educação (CNE) é atualmente presidente da Câmara de Educação Básica do mesmo conselho. E-mail: givaniaconceicao@gmail.com.

Janaína Deane de Abreu Sá Diniz

Doutora em Logística e Desenvolvimento Sustentável. Professora associada da Faculdade UnB Planaltina e do Mestrado em Sustentabilidade junto aos Povos e Territórios Tradicionais, Universidade de Brasília. E-mail: janadiniz@unb.br.

Kátia Cristina Favilla

Doutoranda em Antropologia no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa com bolsa da FCT. Mestra em Sustentabilidade junto aos Povos e Territórios Tradicionais, Universidade de Brasília. Membra do Grupo de Pesquisa Diversidades: etnografias no mundo contemporâneo do ICS e Terra, Territórios e Comunidades da FCSH - Nova de Lisboa e do Cauim – Grupo de Estudos e Práticas Dialógicas junto a Povos e Territórios Tradicionais. E-mail: katiacfavilla@gmail.com.

Ilma Fernandes Neri

Antropóloga, doutoranda em Estado e Sociedade, Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), e mestra em Sustentabilidade junto aos Povos e Territórios Tradicionais, Universidade de Brasília. Indigenista na Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai). Membro do Cauim – Grupo de Estudos e Práticas Dialógicas junto a Povos e Territórios Tradicionais. E-mail: lila.brandt.c@gmail.com.

Laure Emperaire

Doutora em Botânica. Pesquisadora do Institut de Recherche pour le Développement, UMR PALOC, França. E-mail: laure.emperaire@ird.fr.

Lilian Brandt Calçavara

Antropóloga, doutoranda em Estado e Sociedade, Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), e mestra em Sustentabilidade junto aos Povos e Territórios Tradicionais, Universidade de Brasília. Indigenista na Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai). Membro do Cauim – Grupo de Estudos e Práticas Dialógicas junto a Povos e Territórios Tradicionais. E-mail: lila.brandt.c@gmail.com.

Lilian Cristina Bernardo Gomes

Antropóloga, doutoranda em Estado e Sociedade, Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), e mestra em Sustentabilidade junto aos Povos e Territórios Tradicionais, Universidade de Brasília. Indigenista na Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai). Membro do Cauim – Grupo de Estudos e Práticas Dialógicas junto a Povos e Territórios Tradicionais. E-mail: lila.brandt.c@gmail.com.

Maria Aparecida Mendes

Mestra em Sustentabilidade junto aos Povos e Territórios Tradicionais, Universidade de Brasília. Membro do Cauim – Grupo de Estudos e Práticas Dialógicas junto a Povos e Territórios Tradicionais. Quilombola da comunidade de Conceição das Crioulas, Pernambuco. E-mail: cidacrioula@gmail.com.

Mariana Wiecko Volkmer de Castilho

Doutora em Estudos Comparados sobre as Américas, mestre e bacharel em Geografia. E-mail: vcastilhobr@yahoo.com.br.

Miriam Aprígio Pereira

Mestra em Sustentabilidade junto aos Povos e Territórios Tradicionais, Universidade de Brasília. Mestra no Programa Saberes Tradicionais da Universidade Federal de Minas Gerais. Professora da rede pública de ensino e coordenadora da Rede Quilombola da Região Metropolitana de Belo Horizonte. Membro do Cauim, Grupo de Estudos e Práticas Dialógicas junto a Povos e Territórios Tradicionais. E-mail: maphistoria@gmail.com.

Mônica Nogueira

Doutora em Antropologia Social. Professora do Centro de Desenvolvimento Sustentável (CDS), Universidade de Brasília, tendo atuado como coordenadora o Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais nos anos 2012 a 2016 e 2017 a 2021. É colíder do Cauim - Grupo de Estudos e Práticas Dialógicas junto a Povos e Territórios Tradicionais. E-mail: celeida@unb.br.

Rodrigo Martins dos Santos

Doutor em Geografia, Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Sustentabilidade junto aos Povos e Territórios Tradicionais, Universidade de Brasília. Membro do Grupo de Estudos Conservação Colaborativa e Áreas Protegidas da USP e do Cauim – Grupo de Estudos e Práticas Dialógicas junto a Povos e Territórios Tradicionais da UnB. E-mail: rm.santos@usp.br.

Rosilda Alves Coutinho

É professora da Rede Estadual de Educação em Goiás, Pedagoga/Instituto Maximus – IEZA. Licenciada em Educação do Campo com habilitação na área de Ciências da Natureza e Matemática e mestra em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais, Universidade de Brasília. É secretária da Associação dos Pequenos Produtores Rurais da região do São José, Cavalcante, Goiás. E-mail: rosildacalves@gmail.com.

Sérgio Sauer

Doutor em Sociologia. Professor da Faculdade UnB Planaltina (FUP), nos Programas de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento Rural (PPG-Mader), em Desenvolvimento Sustentável (PPG-CDS) e no Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais, do qual foi coordenador em 2016. Bolsista do CNPq e editor do Journal of Peasant Studies (JPS). E-mail: sauer.sergio@gmail.com.

Sirlene Barbosa Corrêa

Quilombola do Quilombo Puris-MG. Graduada em Serviço Social e Pedagogia, mestra em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais e doutoranda em Antropologia Social, Universidade de Brasília. Atua com povos e comunidades tradicionais com foco na educação diferenciada, políticas públicas e conservação ambiental. E-mail: sirlene.puris@gmail.com.

Solange Alves Ferreira

Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Estudos Comparados sobre as Américas (PPGECsA) e mestra em Sustentabilidade junto aos Povos e Territórios Tradicionais, Universidade de Brasília. Especialista em Democracia Participativa, República e Movimentos Sociais. Analista Ambiental no Ministério do Meio Ambiente e Mudança do Clima (MMAMC). Membro do Cauim – Grupo de Estudos e Práticas Dialógicas junto a Povos e Territórios Tradicionais. E-mail: solgtamt@yahoo.com.br.

Thais Santi Cardoso da Silva

Mestra em Sustentabilidade junto aos Povos e Territórios Tradicionais, Universidade de Brasília. Mestra em Teoria e Filosofia do Direito, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Procuradora da República em Altamira - Pará, desde 2012, pelo Ministério Público Federal. E-mail: thaisrug@hotmail.com.

Valdir Fernandes da Cunha

Mestre em Sustentabilidade junto aos Povos e Territórios Tradicionais, Universidade de Brasília. Liderança e professor de Ensino Fundamental na comunidade de Vão de Almas, no Território Kalunga, em Goiás. E-mail: valdircunhacvc@gmail.com.

Vitor Aurape Peruare (1951 – 2021)

Liderança do povo indígena Kurâ-Bakairi. Jornalista e mestre em Sustentabilidade junto aos Povos e Territórios Tradicionais, Universidade de Brasília.

PENSAMENTO ENCARNADO

A luta e a produção intelectual de povos e comunidades tradicionalis no Brasil

A coletânea oferece uma mostra dos resultados de pesquisa e inovações gestadas no âmbito do Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais (Mespt) - uma iniciativa pioneira de formação, no nível da pós-graduação, sediada na Universidade de Brasília (UnB) - e do Cauim, Grupo de Estudos e Práticas Dialógicas no Contexto de Povos e Territórios Tradicionais, em parceria com o Grupo de Pesquisa Pluriepistemologias e Ensino de História. O Mespt se realiza por meio da formação de turmas multiétnicas, compostas por indígenas, quilombolas e sujeitos abrangidos pela categoria Povos e Comunidades Tradicionais (PCTs) no Brasil –, ao lado de profissionais que atuam como seus aliados em posições institucionais diversas (órgãos do poder executivo e judiciário, organizações da sociedade civil e movimentos sociais). Ao longo de 15 capítulos, a coletânea revela a diversidade de vozes e abordagens que emergem desse lócus de formação interdisciplinar, intercultural e antirracista. As autoras e autores são intelectuais indígenas, quilombolas e profissionais aliadas e aliados ao lado de professoras e professores do programa. Organizada em cinco blocos temáticos, a coletânea abrange estudos sobre os territórios, os sistemas agroalimentares tradicionais, educação diferenciada e as relações interétnicas, além de descrever e analisar inovações teórico-metodológicas na realização de pesquisas no contexto de PCTs.