UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

CENTRO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

NA TRILHA DOS TIMBIRA: sustentabilidade e territorialidade *Krahô*

Renata Oliveira Costa

Tese de Doutorado

Brasília, DF, setembro de 2013

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

CENTRO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

NA TRILHA DOS TIMBIRA: sustentabilidade e territorialidade *Krahô*

Renata Oliveira Costa

Orientador: Othon Henry Leonardos

Tese de Doutorado

Brasília, DF, setembro de 2013

Costa, Renata Oliveira
NA TRILHA DOS TIMBIRA: sustentabilidade e territorialidade *Krahô*
Brasília, DF / Renata Oliveira Costa.
Brasília, 2012.
222 p. : il.

Tese de Doutorado. Centro de Desenvolvimento Sustentável. Universidade de Brasília, Brasília.

1. Territorialidade. 2. Sustentabilidade. 3. Krahô. 4. Etnomapeamento. 5. Gestão Territorial. I. Universidade de Brasília. CDS.

II. Título.

É concedida à Universidade de Brasília permissão para reproduzir cópias desta tese e emprestar ou vender tais cópias, somente para propósitos acadêmicos e científicos. O (a) autor (a) reserva outros direitos de publicação e nenhuma parte desta tese de doutorado pode ser reproduzida sem a autorização por escrito do(a) autor(a).

_____
Assinatura

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

CENTRO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

NA TRILHA DOS TIMBIRA: sustentabilidade e territorialidade *Krahô*

Renata Oliveira Costa

Tese de Doutorado submetida ao Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do Grau de Doutora em Desenvolvimento Sustentável, área de concentração em Política e Gestão Ambiental

Aprovada por:

_____
Othon Henry Leonardos, Dr. (Centro de Desenvolvimento Sustentável – CDS/UnB)
(Orientador)

_____
Mônica Celeida Rabelo Nogueira, Dra. (Centro de Desenvolvimento Sustentável – CDS/UnB)
(Examinador Interno)

_____
Ludivine Eloy , Dra. (Centro de Desenvolvimento Sustentável – CDS/UnB)
(Examinador Interno)

_____
Cloude de Souza Correia, Dr. (Instituto Internacional de Educação do Brasil – IEB)
(Examinador Externo)

_____
Ricardo Verdum, Dr. (Centro de Pesquisa e Pós-graduação sobre as Américas – CEPPAC/UnB)
(Examinador Externo)

_____
Jaime Garcia Siqueira Junior, Dr. (Fundação Nacional do Índio - FUNAI)
(Suplente)

Brasília-DF, setembro de 2013

À minha família, território de mim.

Aos *Krahô*, com gratidão.

AGRADECIMENTOS

Agradeço de coração a todas as pessoas que acreditaram em minha capacidade de realizar este estudo e me deram força e carinho durante a caminhada.

Aos professores e funcionários do CDS, por me ensinarem a trilhar as sendas da pesquisa científica.

A Fernando Schiavini, pela dedicação e paciência com minhas dúvidas.

A Altair Sales Barbosa, quem me reapresentou os andarilhos do cerrado.

Ao meu orientador, Othon, que me acolheu em sua casa com muito carinho e se dedicou a me ensinar a trilhar os caminhos do diálogo de saberes e da interculturalidade.

Ao Centro de Trabalho Indigenista, principalmente nas pessoas de Priscila Chianca e Andrea Bavaresco, que, generosamente, me cederam as informações para a construção dos mapas expostos no trabalho.

Aos meus amigos do Grupo de Capoeira Angola N'Zambi, por compreenderem que precisei seguir outros rumos longe deles.

A Carlos Castro e aos amigos do PNUD, que tanto me auxiliaram com o tempo necessário para a finalização da tese.

Às grandes mulheres da minha vida: Rita, Poliane, Rosa, Taysa, Lu, Gá, Carla, Nani, Marizinha, Marizona, Camila, Livinha, Amanaci, Mãe Zenith, Mestra Elma, Cleide, Suly, Rachel, Sara, Clara, Cynthia, Hal, Déia, Pri, Kiaia, Lúcia, Ione, Crisinha, Lílian, Leandra, Liliane, Larissa, Iara, Verônica, Terezinha, Simone, Lud... por me ajudarem a trilhar essa estrada com companheirismo e alegria, tornando-a mais leve.

Com carinho especial, agradeço a meu companheiro Guilherme Sal, por percorrer comigo este caminho, tornando-o mais verdadeiro.

Aos feiticeiros, purungueiros, pajés, entidades, wayacás, nhanderus... que sempre me ofereceram proteção na caminhada.

Veado no mato é bicho corredor,
corre veado, lá vem caçador.
Ponto de Umbanda

Toda razão deve estar banhada de emoção
Paulo Freire

RESUMO

A presente tese tem por objetivo analisar a área ocupada atualmente pela etnia *Krahô*, no estado do Tocantins, de acordo com os conceitos de território e territorialidade, correlacionando-os com os princípios de sustentabilidade e bem viver a partir da visão indígena. Utilizou-se da análise do território histórico dos povos Timbira e de suas disputas territoriais, que culminaram na configuração espacial das Terras demarcadas pelo Estado brasileiro para usufruto desses povos. O etnomapeamento realizado no ano de 2009 na Terra Indígena Kraolândia é examinado enquanto ferramenta metodológica na construção de um Plano de Gestão Territorial das Terras Timbira. Diferentemente de outros estudos, que utilizam os mapas apenas como ilustrações ou figuras, a partir da metodologia do etnomapeamento foi possível produzir diversas representações cartográficas, classificadas como mapas mentais, mapas feitos à mão e mapas georreferenciados. Nesse sentido, procura-se valorizar e analisar a eficiência dos mapas e do etnomapeamento como metodologia construída no 'mundo dos não-indígenas', valorizando-os, ao mesmo tempo, enquanto representações do 'mundo dos indígenas'. A tese apresenta o Plano de Gestão Territorial feito com os Timbira não somente como instrumento de manejo da área, mas também de reivindicação política da etnia *Krahô*.

Palavras-chave: territorialidade, sustentabilidade, Krahô, etnomapeamento, gestão territorial.

ABSTRACT

The following thesis has as its main objective analyzing the area currently occupied by the Kraho ethnic group in the state of Tocantins according to the concepts of territory and territoriality, in resonance with the principles of sustainability and quality of life according to the indigenous vision. Based on the historic territorial analysis of the Timbira people and their territorial disputes, which culminated in the spatial configuration of the indigenous lands demarcated by the Brazilian government (for the usufruct of these groups), the ethno-mapping that took place in the year of 2009 in Kraolandia indigenous land is examined as a methodological tool for the construction of a Territorial Management Plan for the Timbira Lands. Different from other studies that utilize maps as mere illustrations or figures, the ethno-mapping methodology allowed for the production of diverse cartographic representations classified as mental maps, hand-made maps and geo-referred maps. Therefore, seeking to analyze the efficiency of maps and ethno-mapping as methodologies constructed by the "non-indigenous world", while at the same time demonstrating their added value as representations of the "indigenous world." The thesis presents the Territorial Management Plan elaborated with the Timbira, not only as a land management instrument, but also as a political vindication of the Kraho ethnic group.

Keywords*: territoriality, Krahô, ethno mapping, territory management.*

RESUMEN

La presente tesis tiene como objetivo analizar el área ocupada actualmente por la etnia Khaho en el estado de Tocantins de acuerdo con los conceptos de territorio y territorialidad, asociándolos con los principios de sostenibilidad y buen vivir a partir de la propia visión indígena. Basándose en el análisis del territorio histórico de los pueblos Timbira y de sus disputas territoriales, que culminaron en la configuración espacial de las Tierras demarcadas por el Estado brasileño para usufructo de estos pueblos; el etnomapeamento realizado en el año 2009 en la Tierra Indígena Kraolandia es examinado en calidad de herramienta metodológica para la construcción de un Plan de Gestión Territorial de las Tierras Timbira. Diferente de otros estudios que utilizan los mapas apenas como meras ilustraciones o figuras, a partir de la metodología del etnomapeamento fue posible producir diversas representaciones cartográficas, clasificadas como mapas mentales, mapas hechos a mano y mapas georeferenciados. De esta forma se busca analizar y valorizar la eficacia de los mapas y del etnomapeamento como metodologías construidas en el 'mundo de los no-indígenas', demostrando su valor agregado en cuanto a representaciones del 'mundo de los indígenas.'La tesis presenta el Plano de Gestión Territorial realizado con los Timbira no solamente como instrumento de manejo de área, sino también como reivindicación política de la etnia Kraho.

Palabras clave: territorialidad, Krahô, mapeo étnico, gestión del territorio.

RÉSUMÉ

Cette thèse vise à analyser l'aire actuellement occupée par les indigènes de l'ethnie Krahô dans l'état Tocantins, au Brésil, selon les notions de territoire et de territorialité, en les corrélant avec les principes de durabilité et de bien vivre, en accord avec la vision indigène. Nous avons utilisé l'analyse du territoire historique des peuples Timbira et leurs disputes territoriales, dont le point culminant est la configuration spatiale des terres délimitées par le gouvernement brésilien à leur usufruit. L'ethnomapping menée en 2009 dans la terre indigène Kraolândia est examiné comme un outil méthodologique dans la construction d'un plan de gestion territoriales sur les terres Timbira. Differenment d'autres études, qu' en utilisent les cartes seulement comme illustration ou figure, a partir de la méthodologie d'ethnomapping, il était possible de produire différentes représentations cartographiques, appelés cartes mentales, c'est-a-dire des cartes déssinées par les mains des indigènes et des cartes géoréférencées. Donc, nous cherchons à valoriser et analyser l'efficacité des cartes et de l'ethnomapping comme méthodologie construite dans le «monde des non-indigènes», en même temps, nous les valorisons tant que des représentations du «monde indigène». La thèse présente le Plan de Gestion Territoriale conçu avec les Timbira pas seulement comme un outil de gestion de la zone, mais aussi comme revendication politique de l'ethnie Krahô.

Mots-clés: *territorialité, durabilité, Krahô, ethnomapping, gestion territoriale.*

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

ILUSTRAÇÃO 1 - MAPA DE LÍNGUAS MACRO-JÊ..... 29

ILUSTRAÇÃO 2 - GRUPOS INDÍGENAS NO BRASIL NA DÉCADA DE 1940, SEGUNDO NIMUENDAJU..... 35

ILUSTRAÇÃO 3 - CHARTA ETHNOGRAPHICA DOS POVOS DA FAMÍLIA GÊ OU CRAN ... 37

ILUSTRAÇÃO 4 - CLASSIFICAÇÃO DAS PAISAGENS DE CERRADO NA LÍNGUA *KRAHÔ*. 110

ILUSTRAÇÃO 5 - CLASSIFICAÇÃO DAS PAISAGENS DO CERRADO..... 111

ILUSTRAÇÃO 6 - ÁRVORE DO BURITI E O CORTE DE CABELO NA FORMA DO BURITI.118

ILUSTRAÇÃO 7 - TRABALHO NOS MAPAS E CARTA-IMAGEM DA TERRA INDÍGENA KRAOLÂNDIA. 154

ILUSTRAÇÃO 8 - DESENHO DA ROSA DOS VENTOS, FEITA POR JOAREZ CRACUKÉK (ALDEIA CACHOEIRA) E MÁRCIA CAXÓT (ALDEIA NOVA), QUE MOSTRA O NORTE À ESQUERDA E O LESTE ACIMA. 155

ILUSTRAÇÃO 9 - RIBAMAR DESENHANDO OS CAMINHOS POR ONDE PASSARÍAMOS. 165

ILUSTRAÇÃO 10 - INTEGRANTES DA EQUIPE DE ETNOMAPEAMENTO DA TERRA INDÍGENA KRAOLÂNDIA..... 192

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Padrão de terminações das autodenominações Krahô. 42
Quadro 2 - População *Krahô* - janeiro de 2009..... 97
Quadro 3 - População *Krahô* – abril de 2012..... 99
Quadro 4: Ingresso de Recursos Financeiros entre os Krahô – 2006..... 101
Quadro 5 - Classificação das Paisagens de Cerrado entre os *Krahô*..... 110
Quadro 6 - Subsistemas que Compõem o Sistema Biogeográfico dos Cerrados. 111
Quadro 7: Quadro comparativo entre as classificações das paisagens de Cerrado da ciência branca e da ciência *Krahô*..... 112
Quadro 8 - Lista dos Participantes do Etnomapeamento da Terra Indígena Kraolândia 192
Quadro 9 - Plano de Gestão Territorial Feito pelos Mentwajê 198

LISTA DE MAPAS

MAPA 1 - MAPA DO TERRITÓRIO HISTÓRICO TIMBIRA 41
MAPA 2 – TERRA INDÍGENA KRAOLÂNDIA (2010)..... 56
MAPA 3 - O ANTIGO E O ATUAL PAÍS TIMBIRA..... 61
MAPA 4 - MAPA POLÍTICO DO PAÍS TIMBIRA..... 64
MAPA 5 - MAPA DE CAÇA, PESCA, COLETA E ROÇA DA TERRA INDÍGENA 115
MAPA 6 - MAPA DE IMPACTO DO ENTORNO DA TERRA INDÍGENA KRAHOLÂNDIA 133
MAPA 7 - ALDEIA NOVA E ENTORNO - PJÊ CARÔ: KRIN TUW PUHNÃ..... 158
MAPA 8 - ALDEIA MORRO DO BOI E ENTORNO - PJÊ CARÔ: KRĩ PRYKÀC JÕ KEN PUHNÃ 163
MAPA 9 – ALDEIA SERRA GRANDE E ENTORNO - PJÊ CARÔ: KRĩ KẼN CAT-TI PUHNÃ 167
MAPA 10 – ALDEIA CAMPOS LIMPOS E ENTORNO - PJÊ CARÔ: KRĩ PÕ CARÃRE PUHNÃ 169
MAPA 11 - MAPA DE REFERÊNCIA DAS TRILHAS PERCORRIDAS 172
MAPA 12 - MAPA DE TRILHAS E PONTOS ALDEIA NOVA (PARTE 1) 174
MAPA 13 - MAPA DE TRILHAS E PONTOS ALDEIA NOVA (PARTE 2) 177
MAPA 14 - MAPA DE TRILHAS E PONTOS ALDEIA MORRO DO BOI 179
MAPA 15 - MAPA DE TRILHAS E PONTOS ALDEIA SERRA GRANDE..... 181
MAPA 16 - MAPA DE TRILHAS E PONTOS ALDEIA CAMPOS LIMPOS..... 184

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ACT Brasi	Equipe de Conservação da Amazônia
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
CESTE	Consórcio de Estreito de Energia
CNPJ	Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica
CONSEA	Conselho de Segurança Alimentar e Nutricional
CPT	Comissão de Professores Timbira
CR	Coordenação Regional
CTI	Centro de Trabalho Indigenista
CTL	Coordenações Técnicas Locais
Embrapa Cenargen	Centro Nacional de Recursos Genéticos da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
FCP	Fundação Cultural Palmares
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ISA	Instituto Socioambiental
JICA	*Japan Internacional Cooperation Agency*
MA	Estado do Maranhão
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
MinC	Ministério da Cultura
MS	Ministério da Saúde
ONG	Organização Não Governamental
PAC	Plano de Aceleração do Crescimento
PCT's	Povos e Comunidades Tradicionais
PI	Estado do Piauí

IA	Posto Indígena de Atração
PIC	Posto Indígena de Criação
PIF	Posto Indígena de Fronteira e Vigilância
PIN	Posto Indígena de Assistência, Nacionalização e Educação
PIT	Posto Indígena de Alfabetização e Tratamento
PNCSA	Projeto Novas Cartografias Sociais da Amazônia
PNGATI	Política Nacional de Gestão Ambiental e/ou Territorial das Terras Indígenas
PRODECER	Programa de Desenvolvimento dos Cerrados
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SIASI	Sistema de Informação de Atenção à Saúde Indígena
SIG	Sistema de Informação Geográfica
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SPIG	Sistema Participativo de Informações Geográficas
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
TO	Estado do Tocantins
UHE	Usina Hidrelétrica de Estreito
TIK	Terra Indígena Kraolândia

SUMÁRIO

LISTA DE ILUSTRAÇÕES X
LISTA DE QUADROS XI
LISTA DE MAPAS XII
LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS XIII
INTRODUÇÃO 17
CAPÍTULO I. HISTÓRICO DE OCUPAÇÃO TERRITORIAL DOS POVOS TIMBIRA 23
1.1 Desafios da arqueologia dos povos Timbira 23
1.2 Classificação linguística dos povos timbira 28
1.3 Relações interétnicas dos povos Timbira 30
1.4 Primeiros encontros com os *Krahô* 33
1.5 Massacre e delimitação territorial 46
1.6 Atuação governamental na contemporaneidade 57
1.7 País Timbira 59
CAPÍTULO II. A TERRITORIALIDADE INDÍGENA EM FOCO 65
2.1 Território e espaço 65
2.2 Espaço e paisagem 74
2.3 Territorialização, desterritorialização e reterritorialização na realidade atual dos povos indígenas no Brasil 80
2.4 Território sagrado, território vivido e sustentabilidade 89
CAPÍTULO III. SUSTENTABILIDADE E TERRITÓRIO: CONFIGURAÇÃO DINÂMICA DA TERRA INDÍGENA KRAOLÂNDIA 96
3.1 Aspectos demográficos da terra indígena 96
3.2 Aspectos físicos 103
3.3 Aspectos socioeconômicos: mapa de caça, pesca, coleta e roça da terra indígena kraolândia 114
3.4 Fronteiras: mapa de impacto do entorno da terra indígena kraolândia 127
3.5 Aspectos políticos: kapey e wyty catë - autonomia indígena territorializada 139
3.6 Territorialidade krahô: mapas mentais 148
3.6.1 Aldeia Nova e entorno – Pjê Carô: Krin Tuw Puhnã 156
3.6.2 Aldeia Morro do Boi e entorno – *Pjê Carô: Krĩ Prykàc Jõ Kẽn Puhnã* 159
3.6.3 Aldeia Serra Grande e entorno – *Pjê Carô: Krĩ Kẽn Cat-ti Puhnã* 164
3.6.4 Aldeia Campos Limpos e entorno – *Pjê Carô: Krĩ Põ Carãre Puhnã* 168
3.7 Territorialidade krahô: mapas georreferenciados 170
3.7.1 Mapa de referência das trilhas percorridas durante o etnomapeamento 171

3.7.2 Mapa de trilhas e pontos – Aldeia Nova (Parte 1)..... 173
3.7.3 Mapa de trilhas e pontos – Aldeia Nova (Parte 2)..... 175
3.7.4 Mapa de trilhas e pontos – Aldeia Morro do Boi 178
3.7.5 Mapa de trilhas e pontos – Aldeia Serra Grande 180
3.7.6 Mapa de trilhas e pontos – Aldeia Campos Limpos 182

CAPÍTULO IV. DESAFIOS DA GESTÃO TERRITORIAL: GESTÃO DE QUEM, PARA QUEM E PARA QUÊ?..... 185
4.1 Etnomapeamento como ferramenta de gestão territorial 185
4.2 Do direito à terra ao desafio da gestão territorial 202

CONCLUSÕES 213
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... 216
GLOSSÁRIO 229

INTRODUÇÃO

A ideia dessa tese surgiu em decorrência da inquietação despertada em mim por um notável ancião *Krahô*, Pedro Penon. Quando o conheci, em 1999, ele já estava cego e quase não andava. Ainda assim, era impressionante sua altivez. Em uma das conversas que tivemos durante visitas à aldeia Pedra Branca, onde morava, disse-me que não havia moradores no centro da Terra Indígena, pois era proibido. De acordo com suas palavras, nenhum *Krahô* poderia caçar, pescar ou plantar naquela região, sob pena de todos morrerem devido ao desequilíbrio que tal atitude poderia trazer.

A pergunta feita objetivava questionar a maior densidade demográfica nas proximidades das fronteiras da Terra *Krahô*, principalmente aquelas próximas às cidades de Itacajá (TO) e Goiatins (TO), em contraposição ao vazio demográfico de seu centro. Por sua vez, a resposta de Penon abriu os horizontes para a possibilidade de estudo a respeito daquele território ocupado pelos *Krahô* há mais de cinquenta anos. Seria possível que aquela área central realmente se configurasse como um vazio demográfico por ser primordial para a reprodução da biodiversidade local, de acordo com o que apontou Penon? Haveria, portanto, um tipo de gestão territorial *Krahô* que ligasse a cosmologia indígena ao manejo do território?

Desde então, comecei a me interessar pelo território *Krahô* e pela territorialidade de sua população residente. Formada em Geografia na Universidade Federal de Uberlândia, tive inúmeros professores que me instigaram ao caminho da sustentabilidade de territórios, à criação de cenários, ao conhecimento acerca das diferentes culturas no mundo, ao planejamento ambiental e regional, mas também à etnografia de povos e comunidades tradicionais. Percebi que, nesses processos, o território é a base primeira para a sustentabilidade de um povo, ao passo que sua territorialidade constitui a primeira forma de se entenderem não somente enquanto seres coletivos, mas também enquanto indivíduos.

Tive também grandes mestres nas aldeias por onde passei. Mulheres, homens, crianças que buscam qualidade de vida, utilizando como preceitos a alegria de viver e a liberdade de pensamento e de atitude. Uma sociedade extremamente complexa na forma de entender o mundo, mas simples no jeito de viver, ligado à natureza e lidando de diferentes formas com seus territórios. Fizeram questão de me batizar, duas vezes,

aliás, entre os *Krahô*. As famílias me acolheram, por isso me conhecem e contam com minha participação em determinados rituais e momentos cotidianos. Disso sou muito grata. Nada mais justo do que retribuir-lhes com aquilo que aprendi de melhor em meus estudos no que se refere à terra: o conhecimento a respeito dos territórios indígenas e a necessidade de sua defesa física e ideológica.

Aprendi com os mestres daqui a cartografar representações gráficas de um lugar ou território. Aprendi com os mestres de lá a representar cartografias diversas, formas de representação de lugares simbólicos, sagrados, de preservação essencial e uso consciente. Conheci as metodologias de mapeamento cultural participativo, que passaram a ser bastante utilizadas para demarcações de terras indígenas (principalmente aquelas demarcações financiadas por meio de cooperação internacional), mas também para a construção de planos de gestão territorial e ambiental. Fui contratada pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI), em 2009, para acompanhar os alunos *Krahô* do *Mentwajê Ambiental* no etnomapeamento de sua terra[1]. Esse trabalho mostrou-se a oportunidade ideal para sistematizar os conhecimentos acerca do território *Krahô* e sobre a territorialidade de seus grupos formadores, além da oportunidade de conviver com os jovens *Krahô* durante as pesquisas de campo.

Logo depois, em 2010, fui contratada pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) para coordenar um projeto de segurança alimentar e nutricional entre os *Kaiowá*, Guarani e Terena da Reserva Indígena de Dourados, no Mato Grosso do Sul, e entre os *Kaiowá* Guarani da Terra Indígena de Panambizinho, no mesmo estado. Por isso há tanto sobre a territorialidade *Kaiowá* (e de outros povos) nessa tese. Não há parâmetros comparativos no que diz respeito à situação territorial entre os *Kaiowá* e os *Krahô*, pois vivenciam momentos históricos diferentes em relação à afirmação de suas terras no cenário brasileiro. Ainda assim, há algo comum entre eles: a territorialidade intrínseca à sua identidade cultural, além de uma racionalidade de gestão territorial orientada pela cosmologia.

A sistematização de mapas provindos do etnomapeamento entre os *Krahô*, assim como sua produção e análise, poderá ser encontrada nos capítulos dessa tese.

---

[1] O referido trabalho foi realizado a partir de uma consultoria para o Projeto "Povos Timbira: Trabalhando pela integridade de seus territórios", submetido ao Fundo de Direitos Difusos do Ministério da Justiça pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI), em parceria com a FUNAI, por meio de sua Administração Regional de Araguaína – TO, com apoio do Programa de Pequenos Projetos Ecossociais do *Global Environment Facility* (GEF), no ano de 2009.

Reuni informações diversas, recolhidas durante os anos de trabalho com os *Krahô*, e procurei os sentidos de sustentabilidade e territorialidade não somente para esta etnia, mas também para os outros grupos da família linguística Timbira. Mapeei as informações sobre seu histórico de ocupação territorial. Correlacionei este histórico com os conceitos de territorialidade na Ciência Geográfica. Busquei pontes úteis nestes conhecimentos. Relatei o etnomapeamento com o detalhamento necessário para potencializar essas pontes. Mapeei as trilhas que fizemos na área com o objetivo de responder àquelas perguntas e outras que surgiram com os estudos, quais sejam: a gestão territorial é (ou deveria ser) uma ação indigenista ou uma ação indígena sobre o território? Ou seja, para quem é e para quem deve ser feita a gestão territorial das terras indígenas no atual cenário brasileiro? Até que ponto as instituições externas à agência étnica estão a influenciar a gestão *Krahô* de seu território? Estas gestões podem levar à sustentabilidade do território *Krahô*?

A presente tese encontra-se organizada em quatro capítulos, iniciando pelo histórico de ocupação territorial dos grupos Timbira. Para isso reunimos estudos de diversos autores desde a arqueologia à demarcação da Terra Indígena Kraolândia na década de 1940, localizada entre as cidades de Itacajá e Goiatins, no estado do Tocantins. Neste capítulo, o histórico de ocupação espacial de diversos grupos Timbira que formaram esta etnia ou que se relacionaram com eles em algum momento é descrito, discutindo-se ainda o conceito de país Timbira ou nação Timbira.

No segundo capítulo, para correlacionar a racionalidade indígena sobre suas territorialidades, ou seja, o vínculo *Krahô* com o território avaliamos o termo e os conceitos relacionados a ele na ciência geográfica, pouco utilizada nos estudos de territorialidade indígena no Brasil.

No terceiro capítulo sustentabilidade e território começam a ser correlacionados, a partir da configuração dinâmica da Terra Indígena Kraolândia. Os aspectos físicos, socioeconômicos, demográficos, políticos e de fronteira desta Terra Indígena são descritos e estudados para se chegar à noção de territorialidade *Krahô*. Nesse capítulo, analisamos também os mapas mentais produzidos pelos *Mentwajê* durante o etnomapeamento, realizado em 2009, e os mapas de trilhas e pontos, produzidos com os dados coletados.

Assim, nessa tese teremos três conjuntos de mapas apresentados. O primeiro grupo são os mapas mentais e os mapas feitos à mão produzidos não somente durante o etnomapeamento, mas também durante encontros no espaço do CTI em

Carolina (MA). O segundo grupo são os mapas produzidos pela equipe do CTI com os dados coletados em campo. Por sua vez, o terceiro grupo refere-se a mapas produzidos com os dados do etnomapeamento no que diz respeito às trilhas percorridas junto aos indígenas e aos pontos visitados que possuem extrema relevância para as comunidades das aldeias *Krahô*.

No quarto capítulo, por sua vez, discorremos sobre o ciclo da gestão territorial não somente como formulação de estudos sobre as terras indígenas, mas também como política indigenista atual. Concluímos com uma pergunta que talvez seja aquela que deve ser respondida primordialmente: quem faz a gestão dos territórios indígenas hoje no Brasil e sob qual orientação esses territórios são gestionados?

Dessa forma, a grande maioria dos dados apresentados nessa tese, principalmente aqueles com os quais foram construídos os mapas, foram coletados dentre os dias 19 de outubro e 06 de novembro de 2009. Nessa ocasião, o Centro de Trabalho Indigenista em parceria com a FUNAI, por meio de sua Administração Regional de Araguaína – TO[2], com apoio do Fundo de Direitos Difusos do Ministério da Justiça e do Programa de Pequenos Projetos Ecossociais do GEF, realizou o etnomapeamento da Terra Indígena Kraholândia com a participação de 08 indígenas, sendo 06 alunos do Projeto *Mentwajë* Ambiental do Programa Timbira, 1 conselheiro e 1 cozinheira, além da elaboração participativa, junto às comunidades nas aldeias, de um plano de gestão territorial da Terra Indígena Kraholândia.

De um total de 25 aldeias Krahô (em 2009), foram visitadas 24, além de dois locais de moradia. Apenas a Aldeia Manoel Alves Pequeno (239 pessoas, SIASI – FUNASA/MS, janeiro de 2009) não foi visitada, por falta de tempo hábil, mas não de menor importância desta que é uma das aldeias mais populosas, localizada a 6 quilômetros de Itacajá (TO).

O objetivo maior do etnomapeamento, nesse caso, foi dar continuidade à formação dos jovens Krahô, no componente denominado *Mentwajë* Ambiental, do Programa Timbira realizado no Centro de Ensino e Pesquisa Timbira *Pënxwyj Hëmpejxà*. Os alunos, portanto, tiveram a oportunidade de colocar em prática conhecimentos de cartografia, leitura e interpretação de imagens de satélite, manuseio de GPS, máquinas fotográficas e gravadoras.

---

[2] Atual Coordenação Regional de Palmas (TO).

O trabalho de campo foi composto por levantamento de dados, realização de excursões, reuniões nas aldeias, quando foram discutidas questões sobre gestão territorial, uso dos recursos naturais, estratégias tradicionais de gestão ambiental e ameaças socioambientais. Para isso, em todas as aldeias visitadas, havia uma reunião preliminar com a comunidade residente e estes apontavam os locais que deveriam ser visitados e quais eram seus principais problemas.

As aldeias foram escolhidas pelo grupo para servirem como base, de onde a equipe sairia para o campo, aonde seriam feitos os mapas mentais e aonde aconteceriam as discussões internas do grupo. *Txucwji*, nossa cozinheira, permanecia sempre nestas aldeias, e por ela o grupo soube de detalhes interessantes do convívio com as comunidades e da curiosidade com o trabalho realizado. Em todas as aldeias, pedíamos para a comunidade indicar um acompanhante que pudesse fazer parte das saídas de campo. Também por isso, o carro sempre estava cheio, enriquecendo as possibilidades de troca de ideias e de conhecimento sobre a Terra Indígena.

A grande maioria das saídas de campo foi realizada a pé. O grupo subiu em morros, visitou roças, caçou, coletou, atravessou rios e córregos, caminhou de uma aldeia a outra, visitou a linha seca da Terra Indígena, sempre parando em pontos importantes, anotando e conversando sobre as paisagens naturais ou antropizadas. Os equipamentos utilizados foram colocados nas mãos dos indígenas para que pudessem aprender a manuseá-los e além do GPS, andávamos sempre com uma carta-imagem da área. A tese que se segue, representa a tentativa de relato, tradução e correlação com temas e conceitos importantes das inúmeras ideias surgidas nos caminhos percorridos com os indígenas.

Além da metodologia do etnomapeamento para a construção de representações cartográficas e do plano de gestão territorial (descrita no quarto capítulo da tese), utilizamos também a metodologia heurística no processo de investigação e sistematização dos dados. A heurística caminha na busca científica, a partir de métodos e processos de descoberta, de autoinvestigação e de diálogo, consigo e com os outros, com o intuito de encontrar significados importantes nas experiências humanas.

O principal expoente nessa corrente metodológica é Moustakas (1990), quem contextualizou os conceitos e os processos da pesquisa heurística. De acordo com esse autor, o processo inicia-se na identificação do pesquisador com o foco da investigação, seguido pelo auto diálogo, quando o pesquisador permite que o tema

fale diretamente com ele e com aquilo que experiencia. O passo seguinte é a busca do conhecimento tácito — aquele que não se exprime por palavras e, por ser silencioso, de algum modo é deduzido — e da intuição, que faz a ponte do conhecimento tácito com aquele que é explícito, observado e descrito. Construir para dentro e focalizar são os próximos passos, quando o pesquisador volta-se para o seu interior e procura uma profunda e ampla compreensão da natureza ou do significado do tema escolhido. Focalizar, por sua vez, significa apontar para a ideia que é relevante e significativa, deixando de lado as qualidades ou sentimentos periféricos.

Ainda segundo Moustakas (1990), as fases da pesquisa heurística são, ao todo, seis: engajamento inicial, imersão, incubação, iluminação, explicação e síntese criativa. Dessa forma, a tese que aqui se apresenta é a síntese criativa sobre a elucidação descritiva das qualidades e temas que caracterizaram a experiência vivenciada com os *Krahô*. Para chegar a esta síntese, a pesquisadora esteve aberta e receptiva para o conhecimento tácito e a intuição, mergulhou de forma intensa no foco da territorialidade dessa etnia, vivendo-a e compreendendo-a com o auxílio do diálogo com os indígenas e de um engajamento inicial relacionado ao interesse intenso pelo tema da territorialidade indígena.

CAPÍTULO I. HISTÓRICO DE OCUPAÇÃO TERRITORIAL DOS POVOS TIMBIRA

Como ensina Darcy Ribeiro (1996) em sua obra “Os Índios e a Civilização”, se houvesse uma etnologia dos povos ameríndios antes do contato, não precisaríamos especular sobre suas origens, modos de vida e paisagens nas quais habitavam. Porém, como as versões que podem ser encontradas na literatura histórica e na atual são quase sempre tendentes ao etnocentrismo, devemos procurar nesses escritos pistas que confirmam a existência de sociedades complexas antes da colonização. Esta busca deve associar-se às histórias e aos mitos contados de geração em geração nos diversos espaços de ocupação indígena.

Assim, neste capítulo, nossa intenção é construir uma colcha com os diversos retalhos de história coletados tanto em leituras quanto em vivências cotidianas com os povos de língua *Timbira*. Com ela, tentaremos cobrir todo o território por onde transitaram os povos falantes dessa família linguística, proveniente do tronco linguístico *Macro-Jê*. Com o território (des)coberto, poderemos passar a entender um pouco mais sobre as territorialidades dos grupos étnicos formadores daqueles que são conhecidos atualmente como a Etnia *Krahô*. Comecemos, portanto, com a arqueologia e suas deduções acerca da ocupação humana nas Américas.

1.1 DESAFIOS DA ARQUEOLOGIA DOS POVOS TIMBIRA

Cunha (1992) aponta que há controvérsias sobre as datas das sucessivas migrações terrestres de povos vindos para a América desde o nordeste da Ásia pela faixa de terra denominada Beríngia. Essa faixa teria sido formada por uma sequência de eventos relacionados às glaciações ocorridas entre 35 mil e 12 mil anos atrás, as quais baixaram o nível do mar em, pelo menos, 50 metros com relação ao atual. Em intervalos sucessivos, o afloramento da Beríngia teria permitido a passagem a pé entre a Ásia e a América.

Existe a possibilidade de travessias, provavelmente de barco, pelo estreito de Bering. Afinal, de acordo com os estudiosos, a Austrália fora alcançada há aproximadamente 50 mil anos atrás por homens que, vindos também da Ásia, atravessaram, pelo menos, 60 quilômetros de mar. Quanto à antiguidade do

povoamento, as estimativas tradicionais falam de 12 mil anos, porém muitos arqueólogos afirmam a existência de sítios arqueológicos no Novo Mundo anteriores a essa data.

Existe ainda menos consenso ou certeza no que concerne à rota única pelo norte. Em estudos de sítios arqueológicos na América do Sul encontram-se datas mais antigas que a daqueles sítios achados na América do Norte. Do mesmo modo, os estudos de linguistas se fazem importantes para supor, com base no tempo médio de diferenciação de estoques linguísticos, as datas de início do povoamento das Américas. Contudo, nesses estudos igualmente não se encontra consenso:

> Tudo isso põe em causa a hipótese de uma migração única de população siberiana pelo interior da Beríngia. A possibilidade de outras fontes populacionais e de rotas alternativas se somando à do interior da Beríngia não está, portanto descartada. (CUNHA, 1992, p. 11).

Guidon (1992) deixa claro que ainda hoje não é possível fornecer uma síntese coerente da pré-história no Brasil. Isto, em virtude da falta de pesquisas contundentes sobre o tema e, principalmente, à falta de apoio às pesquisas existentes. Alguns estudos apresentam propostas de síntese sobre a nossa pré-história, mas é possível identificar fragilidades em todos eles. Ainda assim, Niéde Guidon é uma das mais importantes estudiosas da arqueologia no nordeste brasileiro. Seus estudos na Serra da Capivara (PI) nos servem para dar luz à territorialidade *Timbira*.

A autora afirma que no sudeste do Piauí, na área arqueológica de São Raimundo Nonato, escavações e sondagens permitiram a descoberta de três sítios que forneceram amostras de carvão, cujas datações de Carbono 14 (14^{C}) mostram provas da presença humana durante o período do Pleistoceno final, o qual corresponde a um longo ciclo, que compreende de 126 mil a 11.500 anos atrás. Dentre os três sítios, apenas um, a Toca do Boqueirão do Sítio da Pedra Furada, foi objeto de uma grande escavação, que durou dez anos. As datações obtidas neste sítio vão de 14 mil até 48 mil anos antes do período atual (GUIDON, 1992).

De acordo com Guidon (1992), as camadas desse sítio correspondem a, pelo menos, quinze fases de ocupação humana, as quais podem ser agrupadas em três fases culturais: Pedra Furada, a primeira, que compreende os grupos do Pleistoceno; a segunda, denominada Serra Talhada, corresponde às populações que frequentaram o abrigo desde o início do Holoceno (de 12 mil anos atrás a aproximadamente 7 ou 6

mil anos atrás); por último, a fase Agreste, que parece corresponder à chegada de novo grupo à região. Guidon (1992) destaca que:

> Os resultados das escavações permitem afirmar que esses grupos caçadores-coletores viviam explorando de maneira equilibrada as múltiplas potencialidades dos diversos ecossistemas da área. O relevo, a disposição das fontes d'água, a riqueza da fauna (demonstrada pelas escavações de sítios paleontológicos) faziam dessa região, atualmente miserável e quase que inteiramente desprovida de caça, um local ideal para a instalação de grupos de economia extrativa e de tecnologia simples. (GUIDON, 1992, p. 40).

Desta forma, segundo a autora, no período que compreende aproximadamente 12 mil anos atrás, entre o Pleistoceno e o Holoceno, toda a América do Sul já estava povoada. Para Guidon (1992), este fato pode ser demonstrado pela grande quantidade de sítios encontrados em diversas regiões do continente. Os resultados obtidos por Guidon e sua equipe no sudeste do Piauí permitem dizer que a hegemonia dos grupos que ali viveram, varia no tempo. Nestes sítios podem ser identificadas características de determinada etnia ou grupo, a qual, em seguida "declina e cede, em face da pressão de outro grupo, até então minoritário e marginal." (GUIDON, 1992, p. 42).

A pesquisadora demonstra mediante estudos nos diferentes sítios que o sucesso adaptativo das primeiras populações a chegar à região conhecida hoje como Serra da Capivara, deveu-se à colonização e à adaptação de suas economias e vidas sociais àquelas condições ambientais locais. Por terem conseguido explorar com sucesso todos os ecossistemas no Holoceno, este período corresponde ao de aumento demográfico. Por volta de 10.500 anos antes do presente, as áreas vizinhas à Serra da Capivara já se encontravam habitadas. Supõe-se que os primeiros atritos interétnicos passaram a ocorrer nesse período, aumentando a pressão sobre os ecossistemas.

> A base econômica continua sendo a caça, a coleta e a pesca; as pinturas rupestres retratam com detalhes a evolução sociocultural desses grupos durante pelo menos 6 mil anos, o que constitui um dos mais longos e importantes arquivos visuais sobre a Humanidade disponível, hoje, no mundo. (GUIDON, 1992, p. 43-4).

Guidon (1992) sugere que a agricultura só apareceu entre 4 mil e 3 mil anos antes dos dias de hoje, sendo que os primeiros indícios de cultivo na área de São Raimundo Nonato foram de plantas, como o amendoim, o feijão e a cabaça. Estes foram datados pelo método do Carbono 14 (14^{C}) a partir de 2.090 anos antes do presente. Guidon (1992) defende que, durante o Holoceno, grandes famílias linguísticas deviam dominar vastas áreas. No entanto, as guerras intertribais, que

antecederam a chegada dos colonizadores europeus, “embaralharam” o cenário, “tornando difícil o correlacionamento entre culturas pré-históricas e as tribos indígenas da época do contato”.

Entretanto, para Altair Sales Barbosa (2002), em seu importante trabalho sobre a ocupação humana nas áreas de Cerrado, o registro da pré-história sul-americana demonstra intensa movimentação, sobretudo a partir de 12 mil anos antes da atualidade. Essa movimentação adotada por populações humanas coincide com mudanças ambientais maiores, de âmbito continental, que culminam com a redução de áreas com savanas e o início de desertificação em certos setores. Tais fatos acentuam o processo de diminuição da fauna de animais maiores, principalmente na parte centro-norte ocidental do continente.

> Parece claro que essas movimentações humanas estejam relacionadas com modificações de ordem ambiental. Mesmo que essas sejam mediatizadas pela cultura. Os sistemas culturais são, de certa forma, desestruturados e as populações são impulsionadas a buscar novas formas de planejamento ambiental e social e alternativas de sobrevivência. Nesse contexto as áreas abertas, representadas especialmente pelos cerrados ainda existentes em manchas significativas nos baixos chapadões da Amazônia, devem ter exercido papel fundamental no favorecimento de novas expectativas de sobrevivência e novos arranjos culturais, desencadeando os processos iniciais de colonização das áreas interioranas do continente. (BARBOSA, 2002, p. 319).

Enquanto Guidon realiza pesquisas em sítios arqueológicos da Serra da Capivara, no Piauí, Altair Sales Barbosa as desenvolve em diversas áreas do Planalto Central brasileiro, domínio dos Cerrados por excelência. Algumas vezes, essas pesquisas são contraditórias entre si, mas também podem se complementar no sentido de concordarem com a existência de um tipo de ocupação humana típica dos Cerrados, que não veio de uma expansão territorial das áreas amazônicas ou litorâneas. Ao contrário, a busca dos povos Tupi por uma terra sem males, migrando para áreas litorâneas de geração em geração, poderia comprovar que esse povoamento seria originalmente interiorano.

Na tentativa de confirmar esta hipótese, Barbosa (2002) defende que existem claros indícios de que dois sistemas ocupacionais bem definidos já se encontravam implantados no interior do continente sul-americano entre 12 mil e 11 mil anos antes do presente. Nas bordas do Planalto Central, a área nuclear do Vale do Guaporé, em Rondônia, e parte do Mato Grosso, cuja cobertura vegetal é caracterizada por

Cerrados, e a região das coxilhas gaúchas formam um horizonte descontínuo junto às ocupações das estepes patagônicas.

Barbosa (2002) realizou pesquisas nos estados de Goiás, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Tocantins, Pernambuco e Bahia, utilizando a metodologia preconizada por Betty J. Meggers, pesquisadora do *National Museum of Natural History* da *Smithsonian Institution,* em Washington, nos Estados Unidos. Profunda conhecedora da arqueologia americana, em particular da América do Sul, seu modelo denomina-se Biogeográfico e é utilizado para levantar a hipótese de que é provável que os seres humanos tenham sido afetados por mudanças ambientais, já que a análise dos dados linguísticos, arqueológicos e etnográficos revela vários traços sugestivos de pressão ambiental. Os estudos de Meggers são relacionados primordialmente às áreas de floresta Amazônica, mas Barbosa utiliza o mesmo modelo como metodologia de estudo para as áreas de Cerrado do Planalto Central Brasileiro.

Com o modelo biogeográfico de ocupação humana no planalto central brasileiro, Barbosa (2002) demonstra que, entre o período de 10 mil ou 9 mil a 8 mil anos antes dos dias atuais, todo o continente sul-americano estava totalmente povoado. Assim, Barbosa (2002) sugere que o povoamento era feito por grupos que exerciam uma economia de caça e coleta. Seus vestígios podem ser encontrados da costa Atlântica à costa Pacífica, da Venezuela à Terra do Fogo, sempre em nichos específicos, que não representam grandes contingentes populacionais nem concentrações homogêneas.

No ano de 2004, a revista *National Geographic* lançou uma pequena reportagem sobre os estudos de Niéde Guidon, intitulada “O Reencontro”, sobre a visita de um grupo *Krahô* aos sítios arqueológicos da Serra da Capivara. A escritora comenta que ficou bastante surpreendida com a descrição das pinturas rupestres feita pelos *Krahô*. Segundo eles, vários daqueles desenhos se pareciam com alguns de seus rituais mais importantes. Por outro lado, os *Kayapó*, outro grupo *Jê*, se reconhecem nas pinturas rupestres estampadas nas serras do sul de Goiás (município de Serranópolis), o que poderia comprovar a grande mobilidade desses grupos em todo o Planalto Central brasileiro.

De fato, não eram os atuais *Krahô* que vivenciavam aqueles espaços e deixavam suas marcas naquela paisagem. No entanto, seus ancestrais mais próximos provavelmente o fizeram. *Krahô*, aliás, não constitui autodenominação, mas sim um nome genérico que abrange três subgrupos da família (ou dialeto) *Timbira*: dois grupos

Pãrekamekrã (*pãre*=caboré - um tipo de ave de rapina) - *Kenpocateyê* (*kenpo*=pedra ou morro chato) e os *Põcatêjê* (*põ*=chapada ou campo limpo) - e os *Mãkraré* (*mã*=ema). Desse modo se diferenciam, ainda hoje, dentro da Terra indígena Kraolândia (TIK), a qual se situa a nordeste do Estado do Tocantins.

A adaptação dos grupos Jê aos cerrados atinge um requinte tal, que impressiona os primeiros estudiosos europeus. Estes, por muitas vezes, indagam como seria possível se constituírem sob uma base material "tão pobre", ou seja, sem a presença marcante do uso de cerâmica, sem agricultura desenvolvida e sem tecelagem. Entretanto, os Jê constituem sociedades requintadas, demograficamente importantes e, sobretudo, expansionistas. Assim, todos os Jê são andarilhos e corredores, por certo devido à região dos Cerrados, que, com seus horizontes amplos, lhes permite fácil movimentação, além da possibilidade de explorarem, de forma simultânea, as várias fitofisionomias deste bioma tanto no passado quanto na atualidade.

Destacaremos, no próximo item, a importância das classificações linguísticas para o entendimento da dinâmica social, política, cultural e econômica dos povos indígenas que se expandiram sobre o espaço geográfico que pretendemos descrever e analisar.

1.2 CLASSIFICAÇÃO LINGUÍSTICA DOS POVOS TIMBIRA

Outra forma não menos importante de reconhecer a dimensão do território tradicional de determinado grupo ou etnia é por sua classificação linguística. A etnia *Krahô* é falante de uma língua ligada ao tronco linguístico *Macro-Jê*, da família *Jê*, o dialeto *Timbira* (Urban, 1992), que também é chamado de família *Timbira* por alguns autores.

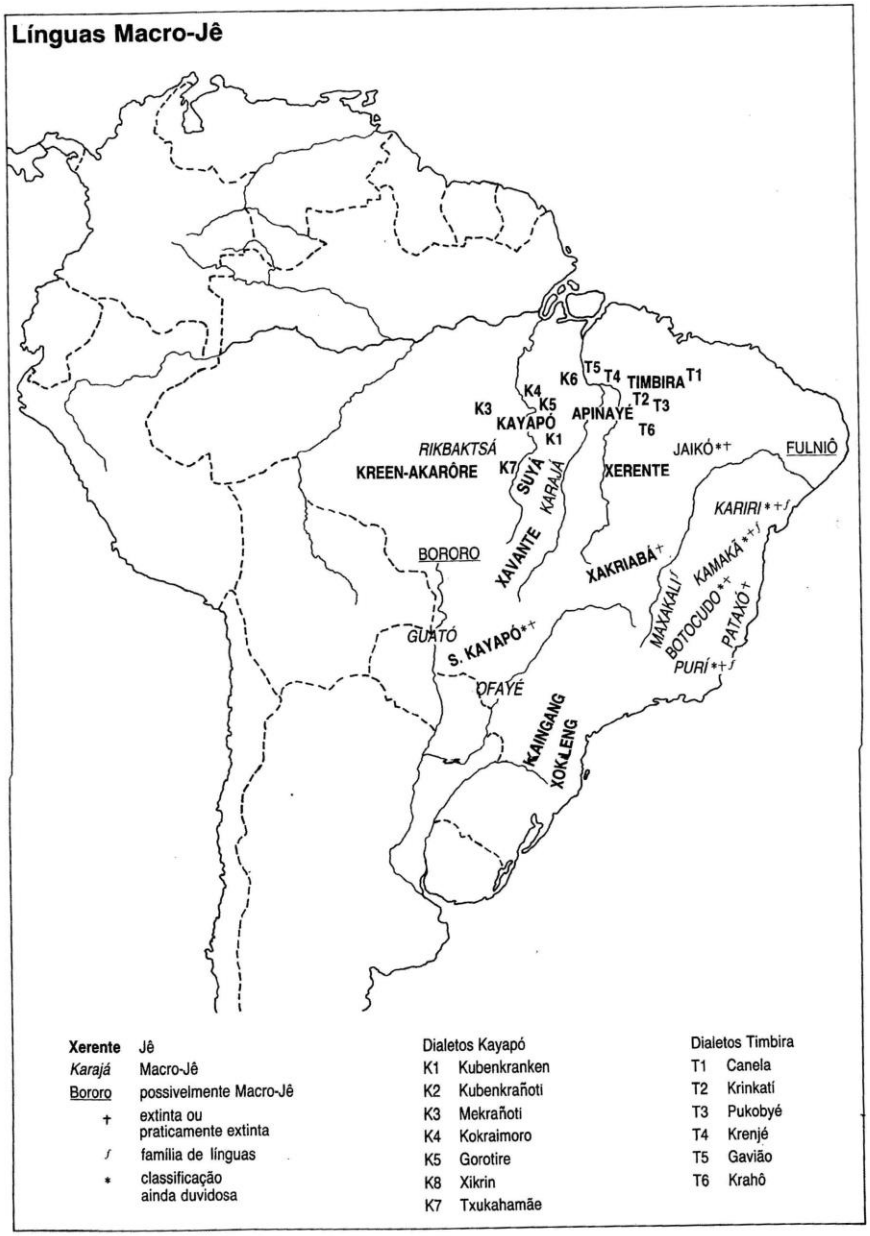


Ilustração 1 - Mapa de Línguas Macro-Jê.
Fonte: Urban, 1992, p. 88.

Neste trabalho, Urban (1992) esclarece que o Planalto Central brasileiro é, por excelência, o ambiente das populações Jê. Foi onde se acomodaram e mantiveram um padrão de adaptação relativamente constante. As línguas ligadas diretamente ao tronco *Macro-Jê* incluem K*amakã, Maxakali, Botocudo, Pataxó, Puri, Kariri, Ofaié, Jeikó, Rikbatsa, Guató* e, possivelmente, *Bororo* e *Fulniô*, como pode ser visto no mapa acima. Neste caso trata-se de relações que Urban (1992) data em cerca de 5 ou 6 mil anos. Por serem relações distantes e, por vezes, não existirem falantes vivos, não se sabe muito sobre suas filiações genéticas.

No entanto, acerca do que esse autor denomina família Jê propriamente dita, sabe-se pouco mais, em virtude de ser ramo mais recente.

> Se imaginarmos uma árvore, a família Jê representaria um ramo relativamente recente, que se separou há uns 3 mil anos ou mais, a julgar pelas semelhanças internas entre as línguas Jê atualmente encontradas. As línguas Jê parecem ser mais diversificadas internamente do que as da família românica do indo-europeu. (URBAN, 1992, p. 90).

O autor pensa que as diferenciações internas entre os dialetos *Timbira* Orientais (Canela, *Krinkati*, *Pukobyê*, *Kranjé*, Gavião e *Krahô*), assim como entre os vários dialetos *Kayapó* (*Kubenkranken, Kubenkrañoti, Mekrañoti, Kokraimoro, Gorotire, Xikrin* e *Txukahamãe*), teriam provavelmente ocorrido nos últimos quinhentos anos. Assevera também que a penetração *Kayapó* e *Timbira* em direção ao norte seria recente, sendo que suas regiões originais se encontrariam mais ao sul. É provável que essas penetrações acontecessem da cabeceira ou de áreas mais altas (planalto leste do Brasil, junto ao alto São Francisco, no caso dos Jê) em direção às áreas mais baixas, padrão classificado pelo autor como periférico.

Apesar de Urban (1992) afirmar em seu artigo ser bem provável que a origem dos grupos falantes da família Jê situe-se mais ao sul, tem-se indícios de ocupação do espaço por esses grupos ao norte, mais exatamente na Serra da Capivara, ao sul do estado do Piauí, como apontado anteriormente.

Com o objetivo de entender as formas de espacialização dos grupos indígenas formadores da etnia *Krahô*, analisaremos no próximo item as relações interétnicas da família linguística Timbira, assim como aquelas relações desses com os povos que também habitavam a região.

1.3 RELAÇÕES INTERÉTNICAS DOS POVOS TIMBIRA

Analisando importante trabalho de Juciene Ricarte Apolinário (2006) sobre as políticas indígenas e indigenistas do estado de Goiás no século XVIII, percebe-se que não foram encontrados registros do nome *Krahô* entre os anos de 1722 a 1800. Todavia existem registros e histórias contadas sobre um grupo que se denominaria *Timbira*, e a autora comprova que os próprios *Akroá*, sujeitos históricos de seus estudos, eram falantes dessa língua. Do grupo étnico *Timbira* não restou descendentes, ao menos um que usasse essa autodenominação generalizada. Os espaços ocupados por eles eram bastante extensos, situados entre as fronteiras do

Piauí, do Maranhão e de norte de Goiás (atual Tocantins), mais especificamente, nas margens dos rios Sono, Manuel Alves, Balsas, Palma e Ribeiras do Paranã, todos da margem direita do Rio Tocantins.

> Ocasionalmente, ao se manusear a documentação da capitania do Piauí no Arquivo Histórico Ultramarino, o que parecia um enigma começou a ser desvendado no processo de arrolamento das fontes referentes não só a capitania de Goiás, mas também a capitania do Piauí. Sim, pois ao tratar-se de grupos indígenas no período colonial não se podia persegui-los embarcando em um veículo cultural da visão cartesiana de espaço e território. Foi preciso compreender que para o grupo étnico Akroá não tinha nenhum sentido a divisão de limites imaginários construídos pelo Estado português. Enquanto ação política em prol da sobrevivência grupal, ora o grupo Akroá poderia encontrar-se às margens dos rios Tocantins, Manuel Alves e outros, ora poderia encontrar-se às margens do rio Gurgueia, no sertão do Piauí. (APOLINÁRIO, 2006, p. 39).

A característica mais relatada sobre os *Akroá* nos documentos pesquisados por Apolinário (2006) está relacionada às suas contínuas ações de guerra contra os colonizadores. Parece que, mesmo antes dos primeiros encontros entre as frentes de expansão e os *Akroá*, estes já guerreavam com outros grupos indígenas na região. No entanto, esse grupo indígena não somente guerreava por defesa territorial, mas igualmente, afirma a autora, por seu caráter cultural de vingança. Tanto a defesa territorial, quanto o ímpeto de vingança contra seus opositores teriam sido decisivos não somente para o seu extermínio, mas também para aumentar seu poder de influência sob outros grupos indígenas, por vezes, antigos inimigos.

Por volta de 1730, cerca de duzentas fazendas de criação de gado às margens dos rios Parnaíba, Gurguéia e sertão do Gilbués (sul do Piauí) foram abandonadas pelos colonos devido aos ataques dos *Akroá*. Estes viviam em processo migratório contínuo e, quando se deparavam com alguma ameaça ao seu modo de vida, atacavam, matando colonos e escravos, além de levarem consigo cavalos, bois e outros bens dos criadores de gado.

A partir de então, deu-se início a períodos de suposta paz e a períodos de guerra e ataque entre os colonizadores e os grupos *Akroá*. Ora esses *Jê* aceitavam os acordos de paz, ora atacavam as povoações. Ora os colonizadores mantinham as promessas de paz, ora hostilizavam as aldeias do grupo.

Em 1750, o governador e capitão-general do estado do Maranhão e do Pará solicitou ajuda em carta enviada a D. João V. Estava desesperado com os ataques dos *Gueguê*, *Timbira* e *Akroá*, os quais, juntos, hostilizavam os arraiais do sul do

Piauí, as fazendas de gado e os viajantes que transitavam do Maranhão à Bahia. Inicialmente, esses grupos eram aparentemente inimigos e se juntaram para se defender dos invasores. Porém, faziam-no somente em momentos de estratégia, pois não passaram a viver juntos, não com as mesmas denominações.

> Enquanto na capitania de Goiás, os Akroá iam se acomodando forçosamente aos ajustes de paz dos conquistadores, no sul do Piauí, tornaram-se ainda mais guerreiros, enfrentando os sertanistas enviados pela administração colonial. Em 1751, foi contratado o sertanista piauiense, João do Rego Castelo Branco, que passou a reprimir com toda a força os Akroá-Assu. Não se intimidando, os indígenas avançavam para o norte e juntos com os Gueguê se uniam aos Timbira, formando uma verdadeira muralha indígena nas fronteiras do sertão piauiense. (APOLINÁRIO, 2006, p. 73).

As fronteiras etnogeográficas dos três grupos são reveladas em um documento escrito por João do Rego Castelo Branco no ano de 1753. Os *Gueguê* localizavam-se em toda a "ribeira" da Gurguéia e Parnaíba, acima da freguesia de Parnaguá, fazendo fronteira com os *Akroá-Assú*, que ocupavam terras do Maranhão próximas às fazendas e da capitania de Pernambuco. Os *Akroá-Assú* estendiam-se ao rio Grande do Sul, até chegar perto do rio São Francisco, passando pelas minas de Goiás. Os *Timbira* localizavam-se no sertão e na freguesia de São João das Balsas "sessenta léguas de comprido", fazendo fronteira com as terras dos *Gueguê.*

Os primeiros registros de encontro das frentes de expansão pastoril com os *Krahô* coincidem com a localização etnogeográfica descrita por João do Rego Castelo Branco. Próximo ao rio das Balsas, afluente do rio Parnaíba, os *Krahô* viram-se diante do contingente colonizador no início do século XIX, segundo os autores que serão estudados a seguir.

Antes de chegarmos ao século XIX, é importante destacar um excerto retirado da obra de Apolinário (2006), que nos será útil para entender o momento histórico posterior, vivido pelos grupos formadores da etnia *Krahô*:

> A forma de enfrentamento contra os Timbira foi tão violenta que o governador da capitania do Maranhão recebeu uma Carta Régia datada de 19 de junho de 1760. Nela o rei D. José se colocou contrário às ações de extermínio e escravização dos Timbira, justificando que '[...] eles não são ferozes por sua natureza, mas sim, pelos dois motivos das violências que se lhes tem feito [...] se deve procurar, antes iluminar os indígenas, fazendo-lhes conhecer o engano em que se acham, do que destruí-los, enquanto for possível procurá-los reduzi-los e livrá-los do temor dos meus vassalos'. Todavia, uma vez evidenciando que se deve tratar com benevolência os Timbira, ordenou a criação de uma Cavalaria Auxiliar para com mais facilidade lhes fazer a guerra ofensiva. [...] Porém,

> recomendando as pessoas que se ocuparem da guerra que tratassem os indígenas com ‘caridade, aprisionando-os e não os matando’. A contradição da política indigenista portuguesa é patente a todo tempo nas suas práticas discursivas, pois no final da mesma Carta Régia exige-se a prática da Lei de Liberdade dos Indígenas e, ao mesmo tempo, é ordenado que os prisioneiros Timbira sejam transportados para as povoações mais remotas ‘[...] porque dali seria impossível fugirem.’. A liberdade era uma concessão dos moldes e interesses do colonizador e não com respeito à liberdade da etnia indígena de permanecer em seus territórios originários. (APOLINÁRIO, 2006, p. 81).

Dessa forma, os grupos denominados *Akroá* resistiram até o início do século XIX, tendo sido aldeados por volta de 1772 mediante a criação da missão de São Gonçalo de Amarante, nas cabeceiras do Mulato, afluente do Parnaíba, na então província do Piauí. Inúmeros ataques ocorreram antes disso, pelo que muitos dos *Akroá* morreram, porém também mataram os colonizadores. Muitas mulheres e crianças foram sequestradas e ‘integradas’ à vida nas vilas e vilarejos como escravas dos habitantes. Em geral, as crianças eram separadas dos pais e entregues para serem distribuídas entre os moradores do Piauí, tornando-se inevitavelmente escravas.

Assim, ao longo do século XIX, os grupos *Akroá* foram vítimas e testemunhas do extermínio de diversos povos ou da miscigenação com a sociedade portuguesa, com os escravos negros e com outros grupos indígenas. Até aqui relatamos um tempo em que não havia registro do grupo *Krahô*, como demonstrado anteriormente. Somente a partir de meados do século XIX encontram-se registros dessa designação. No próximo item, passaremos a relatar a fase dos primeiros contatos com os grupos formadores da etnia *Krahô*.

1.4 PRIMEIROS ENCONTROS COM OS KRAHÔ

Dentre os anos de 1800 e 1823, o Major Francisco de Paula Ribeiro comandou a guarnição de Pastos Bons, no Maranhão. Paula Ribeiro, de acordo com Nimuendaju (1946), é o mais antigo historiador dos grupos *Timbira*. Em um de seus escritos, dizia que a nação *Timbira* era superabundante e numerosa, absorvendo, a partir de inúmeras aldeias, quase toda a região central da capitania do Maranhão, que ainda se encontrava desabitada. Afinal, naquele momento, início do século XIX, a frente de expansão pecuária vinha do leste, entrando pelo Piauí e atravessando as fronteiras de Minas e Goiás com o intuito de procurar ouro de aluvião.

Azanha (1984), ao consultar e organizar os dados contidos nas fontes históricas pesquisadas chegou a um total de doze mil índios *Timbira* no início do século XIX. No período em foco havia, portanto, oitenta anos da "regularização do fluxo de expansão neobrasileiro e do estabelecimento dos primeiros núcleos estáveis e fazendas a sudeste, leste e nordeste do território Timbira" (AZANHA, 1984, p. 6-7).

Neste trabalho, Azanha (1984) esclarece que Nimuendaju (1946) cita um total de quinze grupos *Timbira* que teriam resistido até o final do século XIX. Em seus estudos, Nimuendaju (1946) delimita as fronteiras desses grupos, relatando que ocupavam toda a porção de cerrados do atual estado do Maranhão (central e meridional) e parte do norte de Goiás.

> [...] um imenso quadrilátero limitado, ao norte, pelos cursos dos rios Gurupi, Grajaú e Mearim; a leste, o alto Itapecuru e formadores; o rio das Balsas ao sul e o Tocantins a oeste, desde a desembocadura do rio Manoel Alves Grande até bem abaixo da desembocadura do Araguaia. Nimuendaju suspeita ainda da existência, em tempos mais remotos (século XVII/XVIII), de grupos Timbira a leste do Parnaíba, no atual Piauí, de onde teriam sido desalojados pelos Akwen e Acroás (op.cit:3). Ao norte, o território Timbira confrontava com aquele ocupado por grupos Tupi (Tembé, Guajá e Tenetehara); a leste com os dos "Acroás" e "Gamelas" (Tupi); ao sul e sudeste com o dos Akue (Xavante/Xerente) e além Tocantins com os "Gaviões" e Apinayé. (AZANHA, 1984, p. 6).

Curt Nimuendaju emprestou-nos sua genialidade ao realizar uma das primeiras tentativas de visualização das fronteiras territoriais dos grupos *Timbira*. A partir de mapas construídos à mão (bico de pena), datados da década de 1940, Nimuendaju comprovou que a noção de Terra Indígena estava bem além da compreensão do Estado sobre aldeias e tribos indígenas. Data da mesma década (1940) a demarcação da Terra Indígena *Kraolândia*.

O mapa a seguir, elaborado por Nimuendaju, mostra a configuração dos grupos indígenas no Brasil, em 1941.

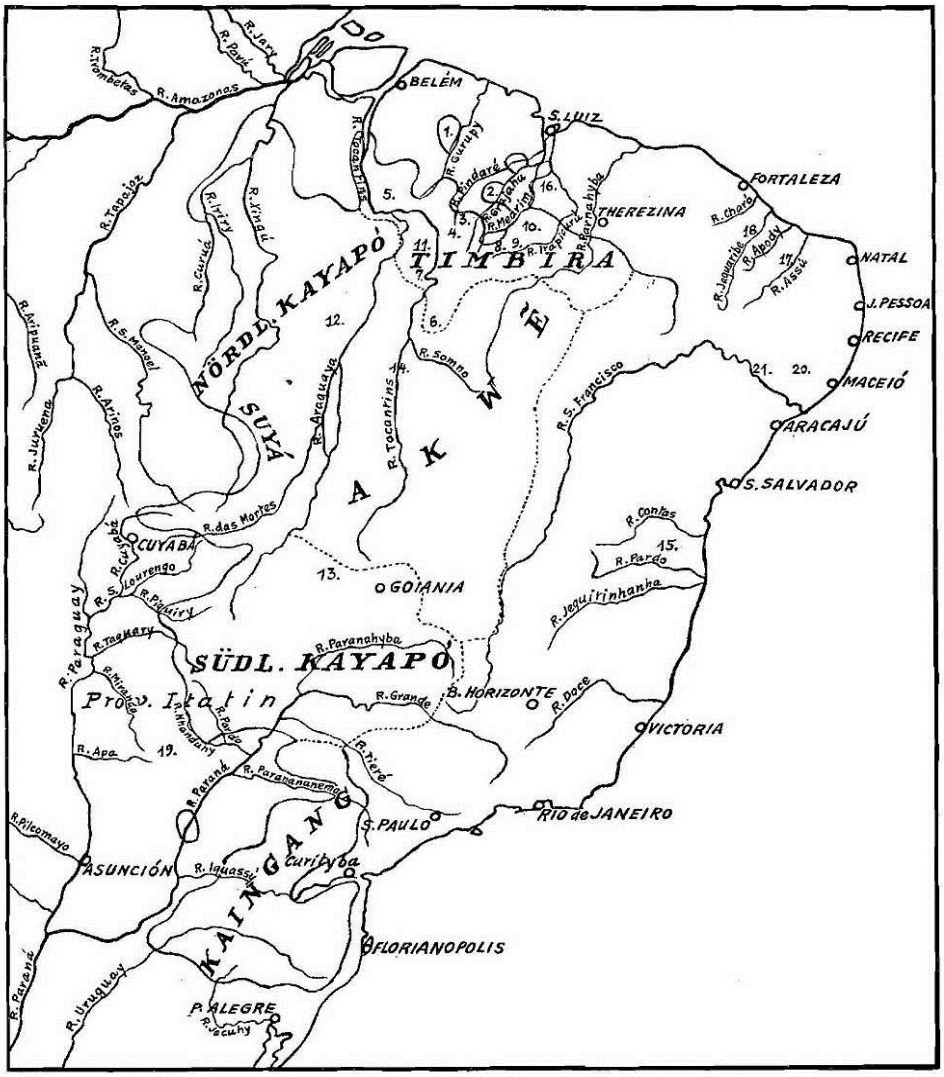


Ilustração 2 - Grupos Indígenas no Brasil na década de 1940, segundo Nimuendaju.
To accompany Curt Nimuendaju, "The Eastern Timbira," Univ. Calif. Publ. Am. Arch. & Ethn., Vol. 41. Map 3. Distribution of log races. 1. Araparytiua; 2. Kre'pumkateye; 3. Pykóbye; 4. Krïkati; 5. Western Gaviões; 6. *Krahô*; 7. Porekamekra; 8. Apa'nyekra; 9. Ramko'kamekra; 10. Ca'kamekra; 11. Apinayé; 12. Northern Kayapó; 13. Southern Kayapó; 14. Serénte-Savánte; 15. Kamakan; 16. Barbados; 17. Otshuikayana; 18. Payacú; 19. Provincia Itatin; 20. Fulnió; 21. Brejo dos Padres.
Fonte: Nimuendaju, 1946, p. 145.

A riqueza de detalhes deste mapa evidencia a qualidade da pesquisa etnográfica de Nimuendaju, assim como seu compromisso com os povos indígenas em relação à necessidade de reconhecimento dos seus territórios por parte do Estado brasileiro. De fato, ainda hoje, o mapa de Nimuendaju representa importante arma para a defesa das terras indígenas. Os mapas foram feitos a nanquim, em uma grande folha de papel, o que impossibilitou, por muitos anos, sua publicação em material acessível ao público.

A publicação do Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju somente veio a acontecer em 1981, pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a partir de uma das três versões feitas artesanalmente por ele, a de 1944, de propriedade do

Museu Nacional. As outras duas versões são de 1942, para o *Handbook of South American Indians* e de 1943, por encomenda de Carlos Estevão de Oliveira, então Diretor do Museu Paraense (atualmente, Museu Paraense Emílio Goeldi). Haveria ainda uma versão em proporções menores que teria sido destruída no incêndio do prédio do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 1968 (ZARUR, 2009).

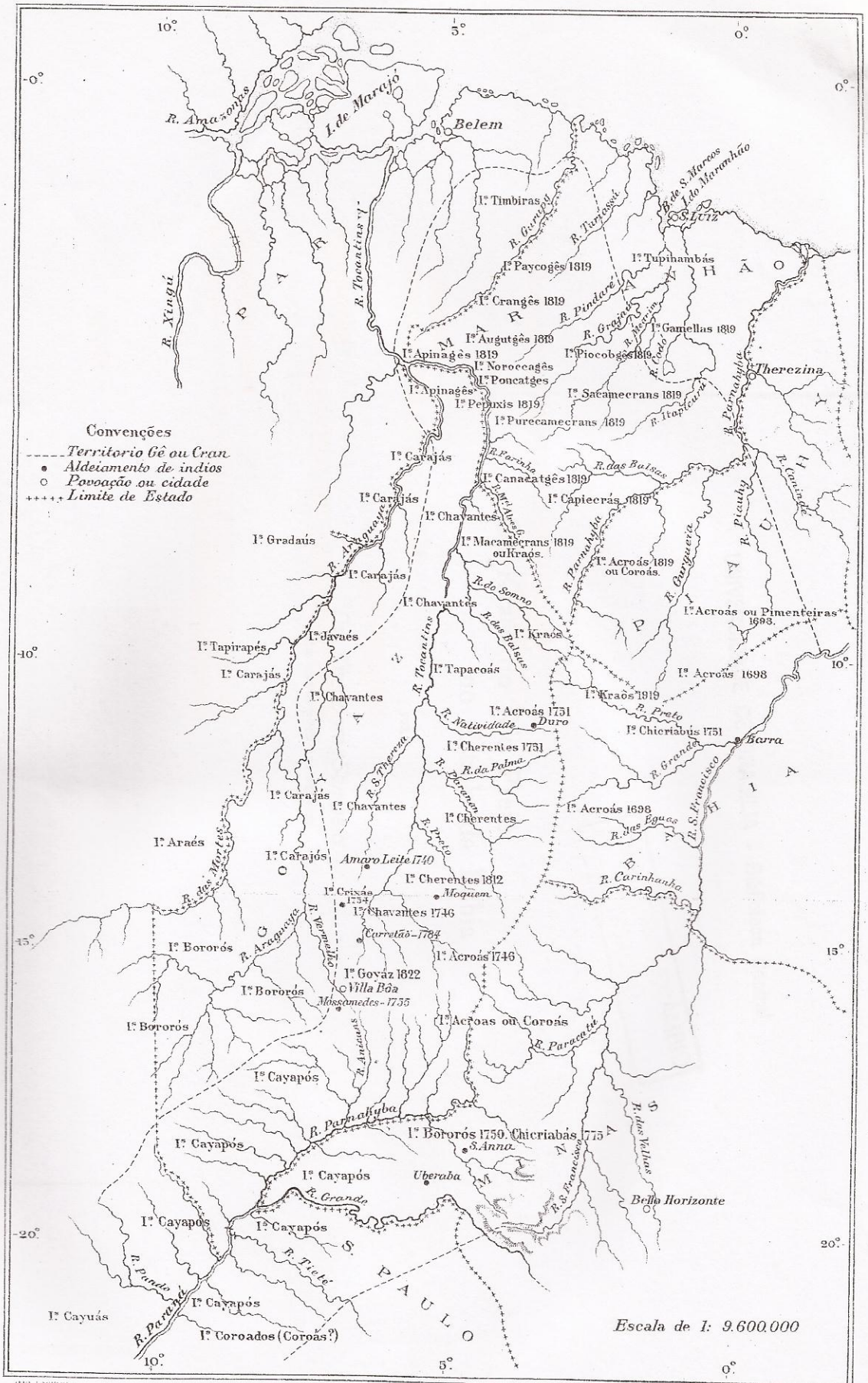
Não menos importante para esta tese é a publicação de *The Eastern Timbira*, de 1946 (*University of California Press*), escrito por Nimuendaju. A edição foi traduzida e editada pelo antropólogo norte-americano Robert H. Lowie, importante parceria de suas publicações. O alemão, que não tinha formação acadêmica, esteve entre os grupos Jê no planalto central brasileiro dentre os anos de 1928 a 1940, escrevendo, além da obra supracitada, diversas monografias sobre os *Apinayé*, *Rankokamekrá* Canela, e sobre os *Xerente*, povo *Akwen* e sobre os *Gorotire*, grupo *Kayapó*. Faleceu entre os *Tikuna* em 1945, deixando uma monografia escrita sobre eles.

Nimuendaju, ao analisar a obra escrita ainda no primeiro quartel do século XX por Theodoro Sampaio, intitulada "Os Kraôs do Rio Preto no Estado da Bahia", identificou que o informante havia mentido para Sampaio ao dizer-lhe que era *Krahô*. Na verdade identificou-se que era um *Apinayé* pelo uso do botoque nos lábios inferiores e pelo vocabulário recolhido por Sampaio. Segue trecho retirado de Melatti (1985), com os escritos de Nimuendaju:

> Em 1910 apareceu na cidade da Bahia um Timbira com o lábio inferior perfurado que chamava a si próprio de Capitão Luís, sendo Catome (=katám) seu nome indígena. Apresentava-se como o chefe da aldeia Krahó de Gameleira no rio Preto, no canto situado no extremo noroeste do Estado da Bahia. Theodoro Sampaio tentou que informasse sobre as condições de seu povo, mas, por razões que lhe eram próprias, o índio foi muito reservado em suas declarações, ainda que aceitando fornecer uma longa lista de palavras da língua "Kraô", que Sampaio publicou em 1912.
>
> Em 1913 eu encontrei o mesmo Luís Katám no Rio de Janeiro, no gabinete do chefe do Serviço de Proteção aos Índios, e também tomei exemplos de sua língua. Ele contou-me, também, que era um Krahó e que estava vivendo no Manoel Alves Pequeno, onde as aldeias desta tribo, inclusive Gameleira, estão realmente situadas. Hoje eu estou certo de que ele não era um Krahó, mas um Apinayé de Bacaba, como claramente provam seu nome, seu lábio inferior perfurado e o vocabulário. Suas declarações mendazes tinham por objetivo estabelecer sua cidadania na Bahia, com reivindicações de apoio do governo daquele Estado. Uma vez conhecido no mundo de fora como um Krahó, ele julgou mais sábio persistir em sua pretensão, de modo a se guardar da contingência de ser reconhecido por algum baiano no Rio (MELATTI, 1985, p.8).

De acordo com Nimuendaju, os *Krahô* nunca viveram no Rio Preto ou em qualquer lugar da Bahia. Para além do vocabulário recolhido por Sampaio e pelo próprio Nimuendaju, no Rio de Janeiro, a “Charta ethnographica dos povos da família Gê ou Cran”, elaborada por Sampaio e publicada em sua obra de 1912, também não é confiável na indicação da localização dos grupos Jê (Cf. Ilustração 3).

Ilustração 3 - Charta ethnographica dos povos da família Gê ou Cran
Fonte: SAMPAIO, 1912, anexo



CARTA ETHNOGRAPHICA DOS POVOS DA FAMILIA GÊ OU GRAN

Sampaio del.

No entanto, ainda que houvesse enganos graves de interpretação quanto ao que os três indígenas lhe disseram, Sampaio fez uma descrição pormenorizada das impressões que a sociedade nacional de então tinha dos povos indígenas, além de narrar com detalhes os locais onde os diversos grupos indígenas viviam naquele momento. Suas referências de localidade sempre estavam relacionadas aos principais rios da região. Por isso, acreditamos que, destarte suas preocupações sobre as descrições fossem outras, nos é útil fazer uma análise de seus escritos.

Sampaio iniciou seu texto com um relato acerca das feições animais dos três indígenas, que se diziam *Krahô* e que o haviam procurado no ano de 1911. Sobre o mais velho deles, escreve:

> Visto de perfil, esse velho de facies leonino é bem o typo do homem animal, mais do que um ser pensante, e a que as condições de vida nas selvas, e os hábitos de animal de presa dão esse ar taciturno e reservado tão próprio dos que precisam do silencio e do isolamento para viver. Falava baixo e pouco, á meia voz, e sempre na própria língua. (SAMPAIO, 1912, p. 148).

Impressiona como, para ele, mesmo com as cruzes que carregavam ao pescoço, não havia naqueles indígenas feições humanas. Apenas via um aspecto mais humanizado no que se dizia líder do grupo, talvez não somente pela sua capacidade de interlocução, mas por estar procurando ganhar de presente uma farda de soldado, o que, na opinião de Sampaio, poderia significar interesse por prestígio e autoridade entre os seus.

O fato de o representante *Timbira* mentir naquele momento, dizendo que era *Krahô* e, ainda, buscar prestígio diante de seus pares e da sociedade envolvente, procurando ganhar presentes, demonstra a sua sabedoria política. Note que Nimuendaju o encontrou na sede do recém-inaugurado SPI, primeiro órgão brasileiro de política indigenista. Sua intenção, naquele momento, não estava focada em buscar o conflito, mas antes a negociação. Esta maneira de contrabalançar momentos de negociação e de conflito, além de expansão sobre novos territórios não ocupados anteriormente, pode ser identificada em diversas passagens da etno-história dos *Timbira*, como veremos a seguir.

De acordo com Sampaio, os grupos *Timbira* ainda dominavam os sertões do Maranhão no começo do século XIX e se compunham de numerosas tribos, “derramadas” pelo Valle do Itapecurú, entrando pelo baixo Tocantins, através das campinas de Pastos Bons. Para ele, a nação *Timbira* era belicosa e forte pelo seu

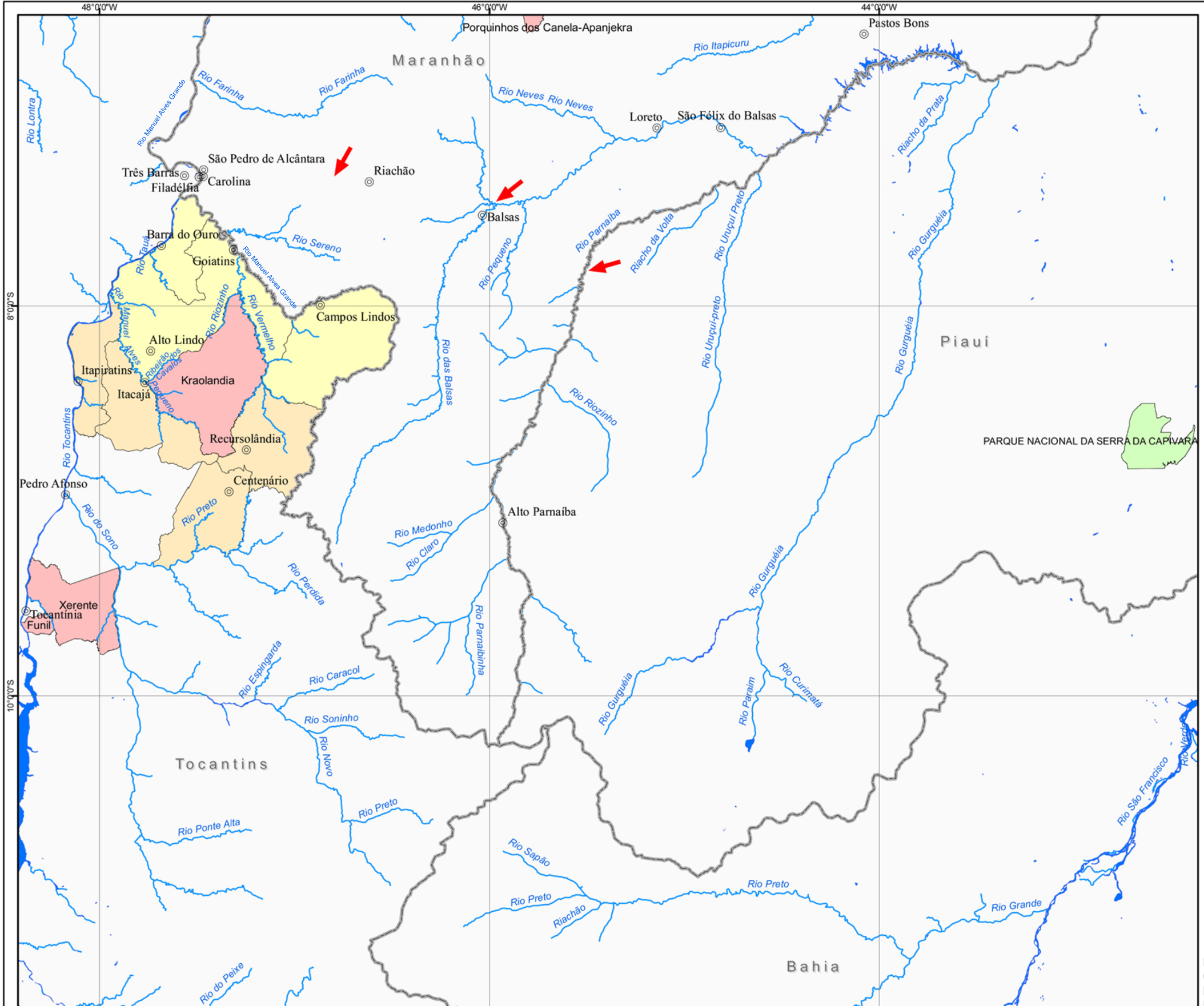
número, resistindo por muitos anos à “conquista portuguesa”. Naquele momento, os *Timbira* eram conhecidos por se oporem à entrada de qualquer contingente estrangeiro em suas terras.

> Tornou-se uma nação temida entre os invasores sertanejos e impediu por muito tempo a colonização das terras dentre o Tocantins e o Parnahiba. Não fossem as luctas intestinas e as mortíferas epidemias de varíola, que lhe quebraram o antigo valor, a nação Timbirá não se teria decerto submetido nem experimentado o captiveiro. A denominação Timbirá dessa nação, tal como geralmente era conhecida no Maranhão, substitui-se hoje pelos nomes particulares das diversas tribus que a compõem, as quaes se appellidam *Ikrans* ou *Gês*, segundo a relação de parentesco que entre si guardam, e assim é que temos os *Sacamekrans* que habitam os sertões entre o Mearim e o Itapecurú, e vizinhos dos *Gamellas* do Codó; os *Capiekrans*, também conhecidos por *Canellas finas*, que habitavam os campos d’além Pastos Bons; os *Purecamekrans* nas margens do rio Tocantins; os *Poncatgês*, *Norocoagês*, *Auguigês*, *Apinagês* nas margens deste último rio. (SAMPAIO, 1912, p. 150).

Sampaio diz que os *Krahô* do início do século XX eram os mesmos *Macamekrans*. Estes se encontravam refugiados há muitos anos no curso do rio Tocantins, pois haviam sido derrotados e expulsos pelas bandeiras de sertanistas, conquistadores. O território que ocupavam nesse momento encontrava-se entre os rios Parnaíba, o rio das Balsas e o rio Manoel Alves Grande, locais que podem ser identificados no mapa a seguir (Mapa 1).

Mapa do território histórico Timbira

Localização no Brasil:



Legenda:

- Localidade
- Limite Estados
- Rios principais
- Goiatins (limite histórico)
- Itacajá (limite histórico)
- Parque Nacional
- Terra indígena
- Território tradicional: início sec. XX

0 25 50 100 Km

1:2.000.000

Pesquisa: Renata Costa
Cartografia: Rodrigo Santos
Base de dados: IBGE, FUNAI e MMA
Datum SIRGAS2000 - Ano 2012

A classificação dos grupos *Timbira* feita por Sampaio (1912) é ligeiramente diferente daquela apresentada por Azanha (1984), que usa Nimuendaju como fonte de pesquisa. Azanha oferece um quadro em que as seguintes tribos são citadas como as que poderiam ser encontradas no final do século XVIII, das quais ainda se poderia ter informação nos séculos posteriores: *Timbira* do *Arapatyuá*; *Krenjê* de Bacabal; *Kukoekamekra*; *Krenjê* de Cajuapara; *Krikati*; Gavião-*Pykopjê*; *Kre'pumkatejê*; *Krahô* (*Mãcamecrãns*); *Pãrekamekra*; *Ramkõkamekra* (*capiekrãns*); *Kenkatejê*; *Apãnjêkra*; *Çàkamekra* (*Mucurkatejê*).

Azanha (1984) explica que há um padrão nas autodenominações *Timbira*. Ou o grupo se autodenomina com o sufixo '*catêjê'*, ou com o sufixo '*(ca)mekra'*. A diferença é que o primeiro designa o grupo a partir do domínio que exercem sobre determinada porção de território, especificada por um acidente geográfico, por um curso d'água ou por qualquer outra característica. O segundo sufixo designa a origem ou de quem é filho, sendo que *-kra* pode ser traduzido por tribo.

> O contraste entre os dois modos de denominação dos grupos Timbira entre si parece evidente. Enquanto os que apresentam a forma – catêjê marcam, pela designação, uma diferença quanto a ocupação territorial (de domínio de parte de um mesmo território), a forma – (ca)mekra (me+indicador de plural) assinala uma diferença na origem e que não remete a um lugar geográfico. A primeira forma sugere uma diferenciação tendo por base uma classificação "totêmica". Portanto, os dois modos de designação dependem, antes de tudo, do modo como se diferenciam uns dos outros os grupos Timbira. (AZANHA, 1984, p. 11).

Segue quadro explicativo, para melhor entendimento destas terminações.

Terminações	Significado	Correspondência atual
-catêjê	designa o grupo a partir do domínio que exercem sobre determinada porção de território	*Kenpocatejê* *Põkateyê*
-(ca)mekra	designa a origem ou de quem é filho, sendo que *-kra* pode ser traduzido por tribo	*Pãrekamekrã* *Mãkraré ou Mãcamekrã*

Quadro 1 – Padrão de terminações das autodenominações Krahô.
Fonte: Azanha, 1984.

Assim, os dois grupos que formaram o que se denomina hoje por etnia *Krahô* são os 'filhotes de ema' (*Mãkraré* ou *Mãkamekrã*) e os 'filhotes de caboré' (*Pãrekamekrã*). Os *Pãrekamekrã*, por sua vez, dividem-se em 'povo da pedra ou morro chato' (*Kenpokatejê*), que pode ser alusão ao Morro do Chapéu, localizado próximo à Carolina, no Maranhão e 'povo da chapada ou campo limpo' (*Põkateyê*). Estes dois

grupos encontravam-se instalados em duas aldeias no início do século XIX, perto da cidade de Carolina (antiga São Pedro de Alcântara), no Maranhão.

Nota-se, portanto, que ambas as designações do grupo *Pãrekamekrã* (filhotes de caboré) possuem terminações –catêjê, o que nos leva a supor que as terminações referentes à origem ou à classificação 'totêmica' são anteriores àquelas relacionadas ao ambiente que o grupo domina ou se identifica. No entanto, as denominações mais ditas hoje entre os *Krahô* são *Mãkraré* e *Kenpocatejê*, estando os *Põcatejê* concentrados em apenas uma aldeia da Terra Indígena, a aldeia Pedra Branca.

Carolina foi fundada por Francisco Pinto de Magalhães, que foi o primeiro *cupén*[1] a conseguir estabelecer aliança com os *Mãkraré*, por volta de 1810. Nessa época, os *Mãkraré* estavam entrando para o extremo norte do atual estado do Tocantins. Em 1848, os *Mãkraré* e os *Pãrekamekra*, já eram chamados de *Krahô* e foram levados mais ao sul, atraídos pelo Frei Rafael de Taggia, que estava instalando uma povoação em Pedro Afonso, nas margens do médio Tocantins.

Nesse momento, iniciam duas grandes migrações, que culminam na demarcação de seu território atual e, consequentemente, em sua fixação territorial já no século XX. Mas, antes de começarmos a descrever esta importante passagem da história territorial dos *Krahô*, precisamos analisar o que Azanha (1984) explica como processos de 'expansão', de 'cisão' e de 'guerra', enfatizados também por Paula Ribeiro (1841). Tais termos são essenciais para definir a "forma *Timbira*", caracterizada pela unidade na diferença e na diversidade dos grupos falantes dessa língua.

Azanha (1984) ensina que o sufixo *-catêjê* implica vizinhança e contiguidade. Entre os grupos que assim se designam, a proximidade envolvida é territorial, portanto, política. Os processos de cisão, por sua vez, são culminados por acusações mútuas (que podem caracterizar desde 'feitiçaria' a simples 'fuxico das mulheres'), características de grupos indígenas no Brasil, uma vez que alguns levam essas acusações mais a sério do que outros. Apesar de a cisão ser possível e permitida (às vezes, até consensual), a trama do parentesco mantém ainda por muito tempo o novo grupo unido à aldeia-mãe, ou de origem:

---

[1] 'Cupén' é a designação utilizada pelos Krahô para se referir àquele que não é indígena. O antônimo de 'cupén' é a palavra 'mehin', que era inicialmente utilizada somente para designar aquele que é indígena Timbira, enquanto os indígenas que não são Timbira eram designados somente pela palavra 'parente'. Atualmente, por insistência dos brancos (ou cupén), os Krahô aceitam o uso do termo 'mehin' como sinônimo de 'parente'.

> A observação de Ribeiro é aqui pertinente: "a medida em que engrossam... lançam de si uma colônia, que vai estabelecer-se em terras desocupadas, ou ganhá-las de outras tribos com os socorros da sua progenitora, a qual lhe assiste constantemente até firmar seu estabelecimento". Se as relações envolvidas são de "vizinhança", obedecendo portanto, a um mecanismo de aproximação e distância, não se pode destacar a hipótese de um determinado grupo vir a se transformar, por uma crescente autonomia política e territorial, em um grupo outro frente à aldeia-mãe, quando então perderia a terminação –catêjê. (AZANHA, 1984, p. 12).

A forma *–(ca)mekra*, por sua vez, marcaria uma diferença relacionada à origem do grupo. De acordo com os estudos de Azanha, o que caracterizaria as relações entre os grupos que se autodenominam por este sufixo, seria o estado permanente de guerra entre eles. Não há notícias de guerra entre grupos que se designam pela forma *–catêjê,* ao contrário daqueles autodenominados pelo outro sufixo. A inferência de Azanha para esse fato histórico se resume na explicação sobre a distância mantida entre os grupos *–(ca)mekra*, em contraposição à proximidade dos outros. Afinal, quem é 'filhote de ema' não pode ser, ao mesmo tempo, 'filhote de caboré' ou de algum outro grupo do mundo animal. Em contrapartida, quem pertence ou domina determinado espaço geográfico, não deixará de pertencer a ele nem de entende-lo, mesmo que seus domínios se ampliem, conquistando outros espaços.

Para que a expansão possa acontecer, há possibilidades reais de entrar em estado de guerra com outros grupos, sejam eles seus pares *Timbira* ou não. Azanha (1984) utiliza a obra o "Pensamento Selvagem" de Levi-Strauss (1964) para explicar que se a guerra não passa de "uma troca mal sucedida", aquilo que chamamos de "modo de convivência" entre os grupos *Timbira* poderia ser explicitado por "um processo de diferenciação gradual entre os grupos locais" o que favoreceria o "fechamento de uns em relação aos outros", estando a troca entre eles, portanto, encerrada, e "deste modo não restaria senão a guerra como meio de contato" (AZANHA, 1984, p. 14).

Assim, os grupos *Timbira* tendem a afirmar o ponto de vista da diversidade, mantendo-se em unidades autônomas entre si e em relação ao todo, inclusive em relação à sociedade envolvente. Cada grupo é autossuficiente em sua reprodução, mas a forma genérica '*Timbira*' (ou seja, do *mehin*) permanece como um fundo comum, estabelecendo a unidade de todos em frente a qualquer não Timbira (ou *cupén*). Esta autonomia é expressa quando um grupo qualquer consegue reproduzir a "forma *Timbira*" sem se deixar absorver por outro grupo.

> É neste sentido que podemos falar de expansão dos grupos Timbira: ela aparece como resultado do processo de cisão, que por sua vez não é nada mais que um processo de diferenciação, em que um grupo se distingue de outro (na dupla acepção deste termo: se separa e se destaca como singularidade no separar-se) para reproduzir, à sua maneira, a Forma "Timbira" como as designações mútuas entre os grupos parece indicar. Este processo de diferenciação teria como resultado ainda, o estabelecimento de uma rivalidade crescente entre os grupos que disputariam não mulheres ou proteínas, mas, por assim dizer, a *razão* da Forma "Timbira". (AZANHA, 1984, p. 16).

Dentre os grupos formadores da etnia *Krahô*, os *Kenpocateyê* são os que melhor conseguem reproduzir a forma *Timbira* descrita por Azanha (1984). No entanto, os *Mãkraré* são os mais aguerridos e foram os primeiros a realizar um acordo com os não-indígenas, como mencionado anteriormente. Os *Mãkraré* serviram à sociedade envolvente por muitos anos, expulsando outros grupos indígenas das terras recém-colonizadas e livrando os pecuaristas do "inconveniente" das onças, que atacavam seus rebanhos.

Os *Mãkraré* entraram em contato com Francisco Pinto Magalhães após um contra-ataque organizado com vinte soldados de linha e cento e cinquenta voluntários a uma de suas aldeias, quando ainda estavam em seu território (supostamente) original, a região do rio das Balsas e Macapá. Esse contra-ataque foi desferido, porque os *Mãkraré* haviam aniquilado a Fazenda Sacco em 1808 e a Fazenda da Vargem da Páscoa em 1809. Nesse contra-ataque foram feitos setenta prisioneiros indígenas que foram levados a São Luiz, para serem vendidos como escravos.

Porém, a aliança feita entre os *Mãkraré* e Magalhães, que era fazendeiro e comerciante, pode ser designada como paz de conveniência. Os *Mãkrare*; continuavam a atacar os rebanhos fazendeiros do leste (inimigos antigos), por vezes colocando a culpa em outras tribos *Timbira*. Por outro lado, os *Mãkraré* continuavam a ser os fiéis companheiros de Magalhães em todas as bandeiras contra os outros grupos *Timbira*.

Enquanto isso, os *Pãrecamekra* instalaram-se junto ao povoado de São Pedro de Alcântara (atual Carolina – MA) em 1814. Sofriam com os maus-tratos dos moradores locais, além de terem sido traídos por seus parentes *Mãkraré*. Portanto, quando os *Mãkraré* se instalaram definitivamente na região do Ribeirão Farinha,em Carolina – MA, os *Pãrecamekra* possuíam duas aldeias. Francisco de Paula Ribeiro sugeriu que tais aldeias eram, na verdade, dois grupos locais, ou seja, os *Kenpocatejê* e os *Põcatejê* (AZANHA, 1984).

Não há muitas informações sobre a convivência entre os grupos *Krahô* e a sociedade envolvente a partir do momento em que foram transferidos (ou atraídos) para junto do Frei Capuchinho Rafael de Taggia.

> Transferidos em 1848 para Pedro Afonso, mais ao sul, sob a direção do capuchinho italiano Rafael de Taggia que tentou evangelizá-los, os Krahô tornaram a se deslocar, desta vez em direção ao nordeste, indo estabelecer-se na região onde até hoje se encontram, entre os rios Manoel Alves Pequeno e Manoel Alves Grande. Pouco se sabe sobre suas relações com os neobrasileiros a partir dessa época e até 1940. Nesta data, fazendeiros da região, irritados pelos furtos de gado, atacaram duas aldeias Krahô e fizeram mais de vinte vítimas. Uma consequência deste massacre foi a demarcação em 1943, de um território de 320.000 hectares, cedido em 1944 pelo Estado de Goiás. (CUNHA, 1978, p. 5).

A primeira delimitação da Terra Indígena Kraolândia foi feita com 320.000 hectares em 5 de agosto de 1944, a partir de um decreto do Governo de Goiás que lhes concedia o uso e o gozo das terras que ocupavam. No entanto, a homologação foi feita somente em 1990, com extensão de 302.533 hectares. A área *Krahô* (Terra Indígena Kraolândia) encontra-se Homologada e Registrada no CRI e SPU Decreto 99062 de 07/03/90 homologa a demarcação (DOU 08/03/90) Reg. CRI de Goiatins, Matricula 1377 Liv 2.F Fl 269 em 10/03/92 Registro CRI de Itacajá, Matrícula. 2150 Livro 2-F Fl 100 v em 10/03/92. Registro SPU TO -29. Vejamos, portanto, como se deu esta demarcação das terras da etnia *Krahô*.

1.5 MASSACRE E DELIMITAÇÃO TERRITORIAL

Durante a madrugada de 25 de agosto de 1940, um domingo, o fazendeiro José Santiago, comandando um grupo de vinte e dois jagunços, atacou a aldeia de Cabeceira Grossa, enquanto outros comparsas atacaram a de Pedra Branca. Santiago se dizia cansado dos roubos constantes praticados pelos indígenas em seu rebanho. Para atrair os indígenas, doou-lhes rezes, de modo que poderiam fazer uma festa tradicional naquele domingo, não havendo, portanto, oportunidade de contra-ataque.

Nos dias seguintes, prosseguiram em caçada aos indígenas que fugiram pelas matas. De acordo com os relatos, os matadores entregaram-se ao “esporte” de matar as mulheres e as crianças apenas a facão, economizando as balas de rifle 44 para os homens. O resultado, na aldeia Cabeceira Grossa, foram vinte e três moradores mortos e o posterior abandono do local. Os que conseguiram sobreviver se refugiaram na aldeia Cachoeira, que se localizava do outro lado do córrego, já dentro da terra indígena demarcada posteriormente. Os habitantes da antiga Pedra Branca tiveram

mais sorte, pois pressentiram a chegada dos agressores e fugiram para o mato, abandonando a aldeia e juntando-se igualmente aos moradores da Cachoeira.

Esse episódio marcou profundamente as relações de contato dos *Krahô* com a sociedade envolvente, abalando quase que definitivamente os laços de amizade deles com os criadores de gado e os fazendeiros da região. O Governo Federal foi acionado por um antigo missionário batista que havia vivido entre os índios entre 1926 e 1938. Imediatamente foram tomadas as devidas providências, sendo que os dois fazendeiros considerados como responsáveis foram condenados a sete anos de prisão e alguns outros a penas menores.

A repercussão desses acontecimentos obrigou outro segmento da sociedade brasileira a se aproximar dos *Krahô*. Além da demarcação da atual Terra Indígena, foi estabelecida a presença do Governo Federal na região, com a instalação do primeiro Posto Indígena do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Assim, pela primeira vez, os *Krahô* viram-se irremediavelmente cercados e submetidos à condição de "tutelados" do Estado brasileiro.

Os mais velhos *Krahô* contam que os funcionários do SPI e, posteriormente, da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), diziam-lhes que não precisariam mais trabalhar. Teriam, agora, o Estado para sustentá-los, pois eram "filhos do governo". Desse modo, poderiam ficar cuidando exclusivamente de suas festas e tradições.

A aproximação do antigo SPI aos *Krahô* foi feita a partir da implantação do Posto Indígena Manoel Nóbrega na Terra Indígena recém-demarcada, modificando a relação entre esses indígenas e a sociedade regional. Dessa forma, o branco de longe, considerado amigo, se aproximou das comunidades, potencializando, porém, a desestruturação dos sistemas tradicionais de sustentabilidade (caça, coleta e agricultura, atividades sustentadas por um tipo de sistema de trocas rituais e cotidianas) da população.

O Posto Indígena era visto como um centro de irradiação cultural da sociedade dita civilizada, sendo, portanto, um agente de transformação cultural das etnias indígenas, revelando alguns dos principais objetivos do SPI, a pacificação e a civilização daquelas nações. Existiam diferentes modelos de atuação do órgão (sempre a partir dos postos), de acordo com as circunstâncias em que as intervenções ocorreram e com a natureza específica de suas atividades.

Dentre estas formas de atuação pode-se citar: o Posto Indígena de Atração (PIA), criado para estabelecer e/ou promover os primeiros contatos com os grupos

desconhecidos; o Posto Indígena de Fronteira e Vigilância (PIF), criado para vigiar as etnias nômades ou seminômades; o Posto Indígena de Assistência, Nacionalização e Educação (PIN), tendo como principal preocupação promover a integração do indígena na vida política e social do Brasil, a partir do ensino formal e da incorporação do indivíduo nas diferentes formas de economia, incentivando trocas, venda de artesanatos e outras formas lícitas de obtenção de víveres; o Posto Indígena de Alfabetização e Tratamento (PIT), instalado naquelas regiões onde os grupos indígenas já estabeleceram relações de contato permanente com a população local; o Posto Indígena de Criação (PIC), criado como complemento do PIN, de forma a aproveitar as terras indígenas para a pecuária, sobretudo com a introdução do gado e do cavalo na cultura destes grupos indígenas, que desconheciam a domesticação desses animais e as supostas vantagens que poderiam trazer para o desenvolvimento da comunidade.

O PIC foi o modelo de Posto adotado para atender aos *Krahô*. O SPI chegou a instalar algumas fazendas na Terra Indígena, onde os indígenas poderiam aprender o trato com o gado. No entanto, o principal objetivo das fazendas foi auferir renda para o Posto, de modo a garantir sua permanente atuação, a partir do arrendamento de áreas à população regional; afinal, os indígenas não se haviam adaptado ao estilo de vida proposto pelos chefes de posto. Neste sentido, as fronteiras da Terra Indígena estavam teoricamente delimitadas pelo Governo Federal, mas não eram ainda respeitadas.

> Verdade é que, o SPI lançava mão desse tipo de Posto, para fixar e educar o índio nas regiões onde as condições geográficas favoreciam o desenvolvimento das atividades pecuárias, caracterizando-se, portanto, como uma escola de educação econômica e social. [...] Realmente o SPI mantinha a convicção de que a inclusão e desenvolvimento da pecuária na cultura dos povos indígenas, propiciava uma maior aproximação do índio para com a sociedade envolvente, tida então, como "*sociedade civilizada*". (OLIVEIRA JUNIOR, 2001, p. 104).

Segundo Melatti (1978), no tempo da instalação do Posto, o SPI tinha muito mais recursos para "sustentar" as famílias indígenas. O órgão criou um sistema de remuneração para aprendizes índios ("ap-índios"), entre os quais se contavam também os chefes de aldeia. Nesta época, o chefe de Posto era fiscalizador das fronteiras. Detectava os sertanejos que estavam utilizando espaços dentro dos limites da Terra Indígena e, para estes, cobravam-se taxas que viabilizassem sua permanência. Caso não houvesse acordo, eram expulsos das terras indígenas.

Desde os primeiros contatos, os *Krahô* procuravam ter um representante da sociedade envolvente para lhes ajudar em questões diversas. O aliado poderia também ser chamado de *pahi*, denominação usada para os chefes de aldeia. Em um primeiro momento, eram fazendeiros da região, que também poderiam sofrer com os furtos de gado por parte dos indígenas, assim como aqueles que não eram considerados amigos, vide o caso de Francisco Pinto de Magalhães, fundador de São Pedro de Alcântara (antiga Carolina, no Maranhão), citado anteriormente.

O indigenista Fernando Schiavini, que trabalha desde a década de 1960 com os *Krahô*, explica estas alianças em sua obra "De longe, toda serra é azul" da seguinte forma:

> Os Krahôs desenvolveram uma forma muito interessante de resistência: eles adotam os 'kupen' (brancos), que eles percebem que lhes serão úteis no relacionamento com a sociedade envolvente. Dão a eles um nome, em ritual que os transformam em 'pahis' (chefes honorários) que têm a função de defendê-los em caso de perigo externo para a tribo. Na verdade, fizeram a adaptação de um ritual tradicional para membros da própria tribo, que moram em outras aldeias. Também nesses casos, o chefe honorário, tem a função de acalmar os seus parentes, evitando que eles ataquem ou mesmo falem mal da aldeia que a adotou como 'pahi' (no caso do homenageado ser do sexo masculino) ou 'sadoon' (para as pessoas do sexo feminino). Com o nome que recebe, o adotado kupen passa a fazer parte de uma rede de parentesco, com a qual deve manter vínculos de solidariedade. A partir daí, fica a critério de cada um o grau de envolvimento que decide exercitar. Os Krahô levam muito a sério esse ritual de nominação, pois para eles o nome é o maior legado que a pessoa possui. Tradicionalmente, quando uma pessoa transmite um de seus nomes a uma criança, geralmente seu sobrinho ou sobrinha, está passando toda a tradição de inúmeras gerações, além das funções rituais que ele exerce na sociedade. Como os Krahô não acumulam bens, o nome é o maior patrimônio que a pessoa possui e deve tentar enriquecer durante sua vida. (SCHIAVINI, 2006, p. 110-1).

De fato, o que dá unidade política à etnia *Krahô* é a posse de um território comum, os laços de parentesco entre os habitantes das diversas aldeias, os convites formais que cada aldeia faz às demais para participação em seus ritos, além da hostilidade (histórica, como visto no item anterior, porém não mais atual) aos outros grupos tribais. Dessa forma, os grupos Timbira vivenciaram momentos de negociação e de conflito com os diversos segmentos da sociedade regional, sendo os Chefes de Posto agentes importantes, dando continuidade ao processo histórico de relacionamentos aparentemente amigáveis com a sociedade envolvente.

Com a instalação do Posto Indígena Manoel Nóbrega, posteriormente transformado em Povoação Indígena Antônio Estigarríbia, havia a necessidade de

consolidar aquela área indígena, e os esforços do chefe de posto voltaram-se para isso. Em contraposição, a maioria dos indígenas, os quais viviam nas imediações do posto[2], formando verdadeiros aldeamentos, passava fome e todo tipo de necessidade. O Estado, por intermédio do SPI e, posteriormente da FUNAI, tentava implantar grandes projetos, a partir de roças coletivas para resolver o problema da fome, iniciada a partir da dependência criada pela própria instituição governamental. No entanto, o esforço foi em vão, principalmente porque os *Krahô* tinham a tradição de fazer roças familiares. O resultado consistiu em conflitos, perdurando o problema e agravando a desestruturação do sistema tradicional de produção de alimentos, pois passaram a não mais guardar as sementes tradicionais de seus cultivares.

Outro evento que marcou a trajetória da etnia em seu território recém-conquistado foi um tipo de movimento messiânico ocorrido, provavelmente, nos meses finais do ano de 1951. Este movimento foi analisado por Melatti (2010), em uma publicação originalmente de 1972. Melatti (2010) coletou diversas entrevistas de indígenas que, de alguma forma, presenciaram e/ou participaram do movimento. Seu precursor, José Nogueira (*Rópkur Txortxó Kraté*), vivia em uma aldeia que daria origem, pouco tempo depois, à Aldeia do Posto e à Aldeia Pedra Branca.

De acordo com os relatos coletados por Melatti (2010), José Nogueira havia entrado em contato com a personificação da Chuva (*Tatí*), fato que até então não havia sido registrado, pois dentre os mitos *Krahô*, não há um personagem que caracterize a chuva.

> Convém notar que, quando os craôs dizem “chuva”, não entendem por isso apenas a queda de gotas d'agua, mas todo o conjunto formado pelas nuvens escuras, os relâmpagos, os trovões e a pancada d'agua. Além disso, embora a chuva constitua um importante elemento na simbologia craô, ela não aparece nos seus mitos e ritos como um ente personificado. No entanto, José Nogueira descreve “Chuva” com a aparência de um homem novo, de cara fechada, cabelos pretos, barba grande e com um fuzil na mão. Os oferecimentos de “Chuva” a José Nogueira tinham dois objetivos: ao mesmo tempo que punha à sua disposição poderes para castigar os “cristãos”, queria também transformar os índios em civilizados. (MELATTI, 2010, p. 16/17).

[2] O Posto Indígena Manoel Nóbrega, posteriormente transformado em Povoação Indígena Antônio Estigarríbia, localizava-se próximo a uma aldeia denominada Aldeia do Posto, que foi abandonada com a desativação do posto indígena. Seus moradores mudaram-se para a atual Aldeia Pedra Branca e para a aldeia Manoel Alves Pequeno, esta localizada bem próximo ao antigo posto.

Para Melatti (2010) é nítido que os indígenas possuíam um sentimento de vingança contra os ataques desfechados em 1940 pelos fazendeiros regionais, mas, ao mesmo tempo, uma vontade de possuírem pertences da sociedade regional (como as casas, as armas, as criações e os utensílios domésticos) ou mesmo de se transformarem em brancos, de forma a diminuir o vilipêndio pelo qual passavam.

Com relação aos aspectos de territorialidade desta etnia, nesse tempo histórico, está claro que havia a necessidade de ordenar cosmologicamente a nova situação, tomando para si o território que tinham conquistado. Havia a necessidade de ocupá-lo não somente de forma física, mas também com suas representações mitológicas. Melatti (2010) relata neste estudo que diversas etnias do tronco linguístico Macro-Jê, possuíram movimentos semelhantes, motivados pelo domínio do novo contexto de contato e de luta pela terra.

> Conforme melhoravam as comunicações com outras áreas e o abastecimento dos próprios sertanejos se tornava mais regular, a diferença de riquezas entre eles e os índios se fez sentir de modo mais enfático. [...] Mas o ataque de 1940 fez sentir aos índios como eram odiados; mesmo depois do massacre e do estabelecimento da proteção governamental, os sertanejos não escondiam a cobiça pelas terras indígenas. Por isso, a mensagem de José Nogueira vai conter não somente os meios para os índios conseguirem as riquezas dos civilizados, mas também pregará a destruição dos sertanejos vizinhos. E mesmo depois que José Nogueira caiu no descrédito, continua entre os craôs a esperança de que seus vizinhos civilizados venham a ser punidos por meios sobrenaturais. (MELATTI, 2010, p. 22).

Como complemento à situação intrincada sobre a necessidade de afirmação territorial dos *Krahô*, a política indigenista rondoniana era marcada por uma ideologia evolucionista, segundo a qual o fim das sociedades indígenas era inevitável. A mentalidade sobre o indígena brasileiro como condição temporária não foi abandonada pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), criada em 1967. Sua função, descrita inclusive em seu estatuto de criação, continuou a difundi-la, implicando garantir aos indígenas um processo de aculturação espontâneo. Ao menos na teoria, a principal função do órgão indigenista oficial passou a ser a regularização de terras indígenas.

Portanto, este órgão teria a obrigação de protegê-los e dar-lhes condição de sobrevivência até que se transformassem em brasileiros. Dar condições de sobrevivência significava, portanto, fornecer alimentos, ferramentas e sementes, a partir de projetos de desenvolvimento comunitário. Os mais velhos dizem que, no início, chegavam caminhões aos Postos Indígenas, com cestas de alimentos e

ferramentas para o plantio das sementes. Porém, a situação não perdurou, gerando como consequência a desestruturação da agricultura tradicional. Os alimentos passaram a vir apenas para os funcionários dos Postos e as sementes e ferramentas começaram a chegar meses depois da época ideal para o plantio, servindo, pois, como alimento às famílias que haviam abandonado suas roças e passavam fome.

Conforme a análise que Melatti faz em sua obra "Ritos de uma Tribo Timbira" (1978), a substituição do SPI pela FUNAI (1968) não traria grandes modificações, não fosse a criação da Guarda Rural Indígena (programa implantado pela FUNAI em todas as áreas indígenas demarcadas até então, no qual os jovens vigiavam os passos dos membros de suas comunidades), o que reforçou o antagonismo cultural. Dentre os jovens *Krahô*, vinte e oito tornaram-se soldados da Guarda, e começaram a prestar serviços no território de seu próprio grupo. Por estes serviços, ganhavam um salário mínimo, mas tinham que abandonar suas roças devido aos compromissos assumidos com o posto:

> Por isso, o Posto criou uma cantina, onde os guardas passaram a comprar para alimentar suas mulheres e filhos. Mas, outros indígenas, não incluídos nas famílias elementares dos guardas, começaram a se valer das regras do parentesco para tirar da cantina gêneros para si, em nome dos guardas. Assim, o salário de cada guarda passou a ser gasto totalmente em alimentação para um grande número de parentes. Por outro lado, dispondo de guardas, o Posto teve condições de proibir que os Krahô viajassem para cidades distantes (Goiânia, Brasília, São Paulo, Rio de Janeiro, Salvador, etc.) de onde traziam muitos presentes valiosos (espingardas, instrumentos de metal, tecidos) que acabavam sendo trocados com os sertanejos por alimentos (uma vez que as viagens, muito longas, desorganizavam as tarefas agrícolas dos viajantes e de seus parentes). Assim, outros índios, não integrantes da guarda, passaram também a depender da cantina. Quinze dos guardas foram recrutados na aldeia do Posto e oito na aldeia de Cachoeira; por conseguinte, essas duas aldeias são as que mais sentem modificações. (MELATTI, 1978, p. 26).

Nesse tempo, a aldeia Pedra Branca, assim como as outras aldeias da vertente *Kenpokateyê* que sofreram o massacre de 1940 (Pedra Furada e Cachoeira), encontravam-se totalmente desestruturadas e passando por dificuldades, agravadas pela proximidade do Posto Indígena. Havia muitos indígenas, principalmente da Pedra Branca, que ficavam rondando o posto em busca de comida.

Até a década de 1970, havia apenas este posto na área, “cuidando” de cinco aldeias (Pedra Branca, Pedra Furada, Galheiro, Cachoeira e Santa Cruz). A aldeia Pedra Branca localizava-se a cinco quilômetros de sua fortificação, e foi a que sofreu maior influência. O posto fora construído no alto de um morro e, no sopé deste, havia

uma vila de funcionários, com aproximadamente quarenta pessoas. Os funcionários não podiam viver nas aldeias para não interferir na vida dos indígenas, mas teriam que fiscalizá-las e acompanhar qualquer pessoa que ali entrasse.

O governo notou que não poderia sustentar a população *Krahô* e intensificou os projetos de desenvolvimento comunitário, não só para esta etnia, como para diversas sociedades indígenas no Brasil. Os projetos tinham um caráter intervencionista, baseado em práticas como o estímulo à produção intensiva de arroz, a introdução de sementes híbridas e insumos químicos (fertilizantes e inseticidas) utilizando-se, inclusive, a mecanização das lavouras.

A criação de gado nos moldes sertanejos também foi incentivada a partir do intercâmbio entre os indígenas e os vaqueiros, que arrendavam pastos dentro das Terras demarcadas, com o aval dos chefes de posto da FUNAI. Alguns indígenas realmente aprenderam a vaquejar e deixavam as aldeias para trabalhar nas fazendas, quando a escassez de alimentos cerceava a possibilidade de subsistência nas aldeias. Problemas como a desestruturação, compactação e erosão dos solos dentro da Terra Indígena surgiram a partir deste modelo de exploração das terras, incentivado pelos órgãos governamentais (maquinário agrícola, monoculturas e criação de gado).

O referido modelo de ocupação dos Cerrados, além de deteriorar a autonomia e o poder de decisão sobre a terra de milhares de pequenos agricultores e indígenas - que possuíam conhecimentos seculares adquiridos em sucessivas gerações - iniciou um processo de degradação genética de espécies de plantas nativas, principalmente devido ao cruzamento dessas espécies com aquelas trazidas de fora pelo SPI e/ou FUNAI. Qualidades de plantas milenarmente utilizadas pelos indígenas e absorvidas pelos pequenos agricultores praticamente desapareceram, cedendo lugar às sementes híbridas e inadaptáveis às condições de solo e ao clima dos Cerrados. Este fato gerou miséria e dependência tecnológica dos agricultores.

A década de 1980 foi marcada pela mudança nas relações entre as comunidades indígenas e a sociedade nacional. A FUNAI deixou de ser a única intermediária destas relações. Organizações indígenas e indigenistas não governamentais começaram a atuar. Os projetos comunitários produtivistas, que visavam o excedente agrícola, foram praticamente abandonados, devido ao insucesso dos anos anteriores. Naquele período, a população *Krahô* havia aumentado, criando-se outras duas aldeias, Rio Vermelho (vertente *Mãnkraré*) e São Vidal (antiga Manoel Alves, da vertente *Kenpokateyê*).

O que a FUNAI tentou realizar na concepção do coletivo com os *Krahô* não dera certo. Na Pedra Branca, por exemplo, onde incentivavam a plantação de arroz, de mandioca e de outras culturas em grandes áreas coletivas, as relações foram se desgastando. A gestão tradicional da sustentabilidade social, econômica e política da etnia, onde imperam as reuniões matinais e a governança compartilhada entre duas vertentes ritualísticas (*Katam'jê* – governo no inverno e *Wakm'jê* – governo no verão) que se revezam sazonalmente na gerência da aldeia, encontrava-se desestruturada.

Um dos problemas principais estava nos cultivos que não eram sazonais, como a banana e a mandioca. Estes cultivos ficavam na roça até ser decidido, com todos, quando era hora de colhê-los. Os indígenas, famintos, passaram a roubar a própria roça que haviam plantado. Outro problema eram as criações de gado, abatidos sempre que havia necessidade de carne para algum ritual. Neste período, tanto indígenas quanto funcionários da FUNAI não conseguiam questionar o modelo que estava sendo imposto, esquecendo-se dos conhecimentos tradicionais relacionados à sustentabilidade da vida dentre os indígenas.

Houve, então, um recuo por parte das aldeias, quando abriram mão de suas responsabilidades e chegaram à conclusão de que as “coisas do branco” teriam que ser resolvidas por eles mesmos. O resultado foi o aumento da dependência. Naquela época, não existia mais apenas o Posto Indígena da Pedra Branca. Este fora dividido, instalando-se mais três postos: Cachoeira, Santa Cruz e Rio Vermelho, que eram aldeias maiores. Um *Krahô* foi escolhido para ser o chefe de Posto da Pedra Branca. Teoricamente, um chefe de posto indígena procuraria entender melhor os anseios da população, e esta teria maior autonomia nas decisões. No entanto, o indígena como chefe de posto não comanda como o branco, pois o poder coercitivo não faz parte de sua concepção cultural, além da dificuldade enfrentada com os trâmites administrativos e burocráticos de um cargo como este.

Na tentativa de salvar os *Krahô* da fome e da miséria, os técnicos e funcionários do SPI (e, posteriormente, da FUNAI) iniciaram uma fase de grandes projetos agrícolas, influenciados pelas mudanças da agricultura mundial. Tais projetos baseavam-se na monocultura, principalmente de arroz, na forma de grandes lavouras coletivas, quando o modelo tradicional era o de lavouras familiares feitas em regime solidário, com o plantio de várias espécies. O resultado trouxe mais fome e miséria, ocasionando a desestruturação de práticas tradicionais de subsistência, além do desmoronamento de uma organização social milenar.

A FUNAI chegou a desistir dos *Krahô*, considerando-os irrecuperáveis e de integração inviável. Nenhum dos programas havia dado certo. A FUNAI passou a apenas manter a dependência criada, continuando a fornecer-lhes ferramentas e sementes para o plantio. Sementes essas que são, em sua maioria, híbridas e inadaptáveis às condições edafo-climáticas da região. Além disso, eram insuficientes para todas as famílias e, invariavelmente, chegavam atrasadas para o plantio. Dessa forma, os indígenas trocavam as ferramentas por outros produtos com os sertanejos e comiam as sementes que chegavam.

Assim, a população da Terra Indígena Kraolândia experimentou um intenso período de insegurança alimentar e de desestruturação das atividades tradicionais de produção de alimentos. Em consequência, as doenças (incluindo o alcoolismo) e os óbitos aumentavam, a autoestima dos indígenas diminuía, provocando desavenças entre as aldeias e famílias. Os jovens, por sua vez, passaram a não mais acreditar na própria capacidade de aprendizado e de produção dos alimentos, gerando, assim, o problema da ociosidade e da marginalização.

A situação descrita acima perdurou até duas décadas atrás, quando foi dado início a uma fase de projetos de sustentabilidade dentre os Krahô. Nesses casos, a sustentabilidade foi interpretada como autonomia na produção de alimentos, geração de renda para aquisição de produtos industrializados e inserção no mercado local e nacional, incluindo também a produção de artesanato, o extrativismo de produtos do Cerrado, além do processamento desses produtos, feito em sistema de cooperativismo ou associativismo entre os indígenas, com o auxílio de instituições exteriores à Terra Indígena, tais como o CTI e a Embrapa e também de associações indígenas, como a União das aldeias Krahô - Kapey e a Associação *Wyty-Catë* das Comunidades *Timbira* do Maranhão. Essas associações serão apresentadas e analisadas em momento oportuno nessa tese.

A seguir, mostrar-se-á o mapa da configuração atual das aldeias na Terra Indígena Kraolândia, para a localização do leitor no espaço que está sendo apresentado. Em seguida, analisaremos a atuação do governo na região a partir da Constituinte de 1988.

MAPA DE REFERÊNCIA DAS ALDEIAS

47°50'0"W 47°40'0"W 47°30'0"W 47°20'0"W 47°10'0"W

7°40'0"S 7°50'0"S 8°0'0"S 8°10'0"S 8°20'0"S 8°30'0"S 8°40'0"S 8°50'0"S

Legenda

Trilha

Krahô

Aldeias

aldeia

aldeia antiga

Localização

Brasil

Tocantins

Aldeia Bacuri

Aldeia Rio Vermelho

Aldeia Mãkrare

Aldeia Nova

Aldeia Cachoeira

Aldeia Baixa Funda

Aldeia Pedra Branca

Aldeia Pé de Côco

Aldeia Pedra Furada

Aldeia São Vidal

Aldeia Campos Limpos

Aldeia Manoel Alves

Aldeia Água Branca

Kapey

Aldeia da Barra

Aldeia Água Fria

Aldeia Forno Velho

Aldeia Macaúba

Antiga Santa Cruz

Aldeia Santa Cruz

Aldeia Riozinho

Aldeia Porteira

Antiga Morro do Boi

Antiga Galheiro

Aldeia Morro do Boi

Aldeia Mangabeira

Aldeia Galheiro Velho

Antiga Serra Grande

Aldeia Serra Grande

Aldeia Lagoinha

N

1:325.000

0 4 8 16 24 32 Km

Projeção LatLong
Datum SAD 69
Fonte: Terra Indígena - Funai
LandSat 5 TM/2009, bandas 3,4,e 5 - Inpe

Elaborado por: Patrícia Cayres Ramos Mascarenhas e Renata Oliveira Costa

1.6 ATUAÇÃO GOVERNAMENTAL NA CONTEMPORANEIDADE

A partir da Constituição de 1988 - que reconhece a existência da multiplicidade étnica no Brasil - o objetivo de integração dos indígenas à sociedade nacional foi substituído pela obrigação de fazer valer os direitos garantidos às comunidades indígenas, pelo fato de serem reconhecidas como tal. Apesar do enfático artigo 231 da Constituição Federal, atualmente, os povos indígenas ainda lutam para serem reconhecidos como sujeitos de direito.

O cargo de chefe de Posto é o antigo Inspetor de Índios do SPI que, por sua vez, veio do Diretor de Índios do período pombalino, que pode ser comparado ao capataz das fazendas escravocratas. Para nossos informantes indígenas, a função do chefe de Posto deve ser a de facilitador para tirar documentos e conseguir benefícios sociais, exercendo o papel de elo de ligação entre a aldeia e a cidade. Com a assinatura do Decreto nº 7.056, de 28 de dezembro de 2009, a FUNAI teve novo estatuto e quadro de cargos em comissão aprovado.

Um dos objetivos maiores desta reestruturação é enxugar a estrutura administrativa regional, pois as 45 Administrações Regionais passam a ser 36 Coordenações Regionais (CR's). Os postos indígenas são substituídos por 297 Coordenações Técnicas Locais (CTL's), que têm suas atividades definidas em regimento interno, na tentativa de transferir as capacidades técnicas para assessorar a gestão das terras indígenas.

Para aumentar a participação indígena na gestão, a FUNAI passa a ter em sua estrutura a atuação dos Comitês Regionais, com membros nomeados e empossados pelo presidente do órgão. Além de representantes indígenas locais, estes comitês são compostos por coordenadores regionais, assistentes técnicos e chefes de divisão e de serviços.

De acordo com a análise feita pelo Instituto Socioambiental (ISA) em seu *site*,[1] a principal alteração diz respeito à extinção, em seu estatuto, da finalidade de exercer a tutela sobre os indígenas. Isto modificaria a forma de atuar da instituição, pois a FUNAI não pode falar e decidir em nome dos indígenas desde a Constituição de 1988, mas deve apoiá-los e assisti-los a exercer seus direitos e cumprir suas obrigações

---

[1] Disponível em: http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=3027. Acesso em 30 de junho de 2012.

relacionadas à demarcação de terras indígenas, à promoção do desenvolvimento sustentável e ao acompanhamento de ações de educação e saúde, respeitando as diferenças culturais e os direitos originários dos povos indígenas.

Porém, segundo a análise que Gersem Baniwa[2] realiza em artigo sobre o balanço dos oito anos de governo do Presidente Luis Inácio da Silva,

> A base conceitual etnoterritorializada das unidades administrativas estabelecida em si é muito boa, mas como foi pensada, a meu ver, a partir de uma visão antropológica de "áreas etnográficas" que divergem da visão prática dos povos indígenas como eles se percebem e se articulam entre si, considerando inclusive aspectos de mobilidade social, política e geográfica (e não apenas étnica) está gerando certa resistência. [...] Para muitas lideranças, a denominação de coordenações técnicas locais, induz muito a pensar que o órgão agora passará a priorizar mais produção econômica dos índios em detrimento da garantia e proteção de suas terras e direitos básicos sociais, que ainda consta como a principal preocupação e interesse dos povos indígenas. É bom lembrar que na década de 1970, a FUNAI já tentou tornar os povos indígenas em produtores econômicos para o mercado e até mesmo para a manutenção financeira da política indigenista da época. Não é necessário diminuir a importância econômica à vida dos povos indígenas, mas é importante destacar também a importância da defesa incondicional dos direitos humanos indígenas, principalmente, o direito à terra.

Assim, na atualidade da vida dos povos indígenas da família Timbira, a reestruturação da FUNAI trouxe a criação de uma única Coordenação Regional, localizada na cidade de Palmas (TO) e a consequente extinção da Administração Regional de Araguaína,[3] cidade de referência regional para esses povos. A CR Palmas tem uma jurisdição que envolve vinte e oito Terras Indígenas, com um total de dezoito CTL's. Atende aos povos indígenas residentes em Tocantins (CTL's nos municípios de Gurupi, Itacajá, Tocantínia e Tocantinópolis), Maranhão (CTL's nos municípios de Barra do Corda e Carolina), Pará (CTL no município de Santa Maria das Barreiras), Goiás (CTL's nos municípios de Cidade de Goiás e Minaçu) e Mato Grosso (CTL's no município de Confresa, Santa Terezinha e São Félix do Araguaia).

Dessas vinte e oito Terras Indígenas atendidas pela CR Palmas, sete são de povos da família Timbira, localizadas nos estados de Maranhão e Tocantins. Com o intuito de verificar como essas Terras estão distribuídas e em quais aspectos estão

---

[2] Disponível em: http://www.cinep.org.br/uploads/721582398870603cd23747683815fad3e63fbe2d.pdf. Acesso em 30 de junho de 2012.

[3] Além da extinção da Administração Regional de Araguaína para a criação da CR Palmas, foram extintas também as Administrações Regionais de Goiânia, Gurupi e São Félix do Araguaia.

apoiadas suas relações, veremos no próximo item, com o apoio de dois mapas, o domínio geográfico dos povos da família linguística Timbira desde o século XIX.

1.7 PAÍS TIMBIRA

País Timbira é uma designação utilizada por Nimuendaju (1946) para representar a extensão da ocupação geográfica dos povos falantes desta língua. O mapa que apresentaremos a seguir constitui-se em um dos produtos do Projeto *Mentwajê*, iniciado em 1997 e tocado pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI) em parceria com a Associação *Wyty-Catë* das Comunidades *Timbira* do Maranhão. Relataremos, em capítulo apropriado, de forma mais detalhada a atuação do CTI junto aos Timbira, assim como sua parceria com a associação indígena.

Os cursos relacionados ao projeto *Mentwajê* acontecem de forma modular e ocorrem em espaço construído na zona rural de Carolina (MA), denominado Centro *Timbira* de Ensino e Pesquisa *Pënxwyj Hëmpexjà*. Algumas atividades práticas são realizadas nas aldeias ou a partir de intercâmbios. Os alunos do projeto são jovens[4] escolhidos pelas lideranças e conselheiros das aldeias Timbira, que passam a participar da formação continuada.

Um dos focos desses cursos é o mapeamento das terras indígenas, com o objetivo de construir planos de gestão territorial e/ou ambiental para os territórios atuais. O Mapa que apresentaremos a seguir foi feito à mão, em uma construção coletiva dos *Mentwajê* de todas as etnias Timbira[5] participantes do projeto. Utilizou-se como base uma carta geográfica das Terras Indígenas no Brasil, onde poderia se verificar além dos limites das terras demarcadas, os principais rios da região mapeada (centro-sul do Maranhão, extremo norte e nordeste do Tocantins, oeste do Pará e sul do Piauí).

O Mapa 3 (O Antigo e o Atual País Timbira), que segue apresentado, foi feito a partir dos dados coletados pelos *Mentwajê* em entrevistas com lideranças, conselheiros e pessoas mais velhas de suas aldeias, no ano de 2009. Desta forma, conseguiram mapear os limites do território ancestral dos povos Timbira, identificando as principais frentes de expansão agropecuária da sociedade envolvente no século XIX, além das interrelações étnicas estabelecidas na atualidade pelos moradores das

---

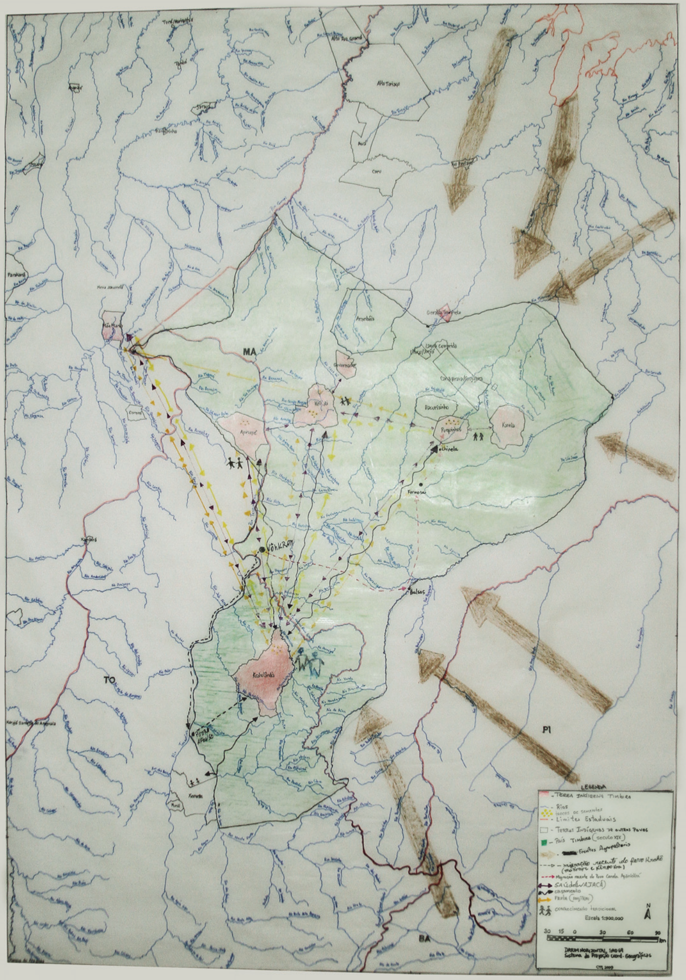
[4] *Mentwajê* significa 'jovem' nas línguas Timbira.
[5] A etnia Timbira que não participa das ações do projeto *Mentwajê* são os Gavião *Parakatejê*, cuja terra demarcada localiza-se no estado do Pará.

terras demarcadas. As setas em marrom significam os prováveis pontos por onde chegaram os indígenas, os quais hoje são os pontos de pressões de entorno nas Terras.

Podemos verificar no Mapa 3 que há duas terras indígenas identificadas na legenda como Timbira (em rosa claro), mas que estão fora da área considerada pelos Mentwajê como sendo o território tradicional (em verde) desta família linguística no século XIX: a Terra Indígena Mãe Maria, dos Gavião *Parakateyê* e a Terra Indígena Geralda Toco Preto, conhecida também como Terra Indígena dos Guajajara (ISA, 2011). Como dito em nota de rodapé, os Gavião *Parakatejê* são os únicos Timbira que não participam dos projetos Mentwajê do CTI/*Wyty-Catë*. Sua terra demarcada encontra-se no estado do Pará, mas seu histórico de contato[6] não é muito diferente de seus parentes Timbira. Já a Terra Indígena Geralda Toco Preto é povoada por indígenas *Krepymcatejê* ou *Kukoicamekra* (conhecidos ainda por "Timbira da Geralda-Toco Preto" – CTI, 2006), além de alguns indígenas Guajajara (Tronco Linguístico Tupi-Guarani), inimigos históricos dos Timbira.

[6] Cf. FERRAZ, Iara. De "Gaviões" à "Comunidade Parkatejê": uma reflexão sobre processos de reorganização social. Rio de Janeiro : Museu Nacional, 1998. 222 p. (Tese de Doutorado).

O Antigo e o Atual País Timbira



Em seguida, o mapa feito à mão foi georreferenciado pela equipe técnica do CTI e deu origem ao Mapa 4: 'Mapa Político do País Timbira' que segue apresentado. Nele podemos verificar que as atuais Terras Timbira se estendem por uma área que ocupa três estados brasileiros (Tocantins, Maranhão e Pará), desde o médio rio Tocantins até sua confluência com o rio Araguaia, já na divisa com o Pará, ultrapassando os limites destes estados.

As relações interétnicas entre as populações das terras são constantes e de todos os tipos – casamentos, festas rituais, migrações históricas e atuais, troca de sementes e medicina tradicional. A Terra Indígena *Krahô* configura-se como ponto de partida e de chegada de todas as trocas. Possui indícios de migração de pessoas de outras etnias para a área *Krahô* e de indivíduos *Krahô* para outras áreas, a partir das relações de casamento (ceta vermelha), excetuando os Gavião, tanto do Pará (*Parakatejê*), quanto do Maranhão (*Pukobyê*) e os Canela *Rankokamekrá* da Terra Indígena *Kanela* (extrema direita no mapa). A Terra Indígena *Krahô* é a única que mantém relações de trocas rituais com os Gavião *Parakatejê*. O mapa representa também o ponto geográfico de dispersão entre os *Krahô* e os *Canela*, a atual cidade de Carolina no Maranhão.

Verifica-se também que as quatro maiores Terras Indígenas (Kraolândia, Apinayé, Krikati e Porquinhos – Canela *Apãnjekra*) conservam relações de permuta de sementes, principalmente a partir de feiras organizadas entre estas terras com a participação de diversas etnias indígenas e comunidades tradicionais do Brasil. Porém, a troca de sementes também costuma acontecer quando das visitas constantes de uns e outros em suas terras. Os *Krahô* e os *Canela* se visitam e participam de festas rituais constantemente. É comum chegar a um a*my'kin* (festa, ritual) *Krahô* e encontrar um cantador *Canela* dirigindo os cânticos diurnos e noturnos.

O intercâmbio de conhecimentos tradicionais acontece entre todas as terras, incluindo entre os Gavião *Parakatjê* e os *Krahô*, se considerarmos que as festas tradicionais (ceta amarela) e a medicina tradicional (ceta azul) também se configuram como conhecimentos tradicionais. Esta constatação demonstra a troca de saberes entre os povos Timbira, justificando a denominação utilizada por eles de 'País Timbira'. Justifica também a necessidade de construção de um plano de gestão territorial e/ou ambiental conjunto para toda a região, que será impactada direta e indiretamente pelos empreendimentos do Plano de Aceleração do Crescimento (PAC) do Governo

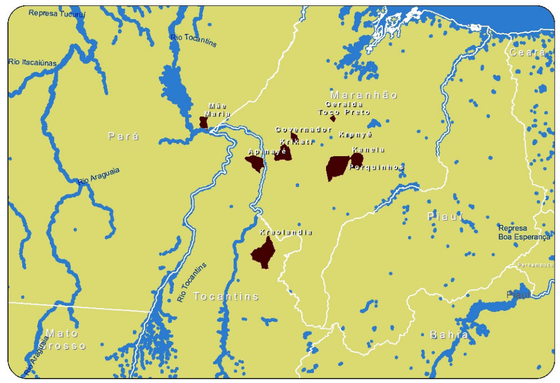
Federal, principalmente com a construção da Usina Hidrelétrica de Estreito, na Bacia do Rio Tocantins. De acordo com Ladeira & Noleto (2011):

> Outros empreendimentos, implantados em passado recente e induzidos por políticas públicas de desenvolvimento regional, no médio Tocantins-Araguaia – a que se articularão com a UHE do Estreito (tais como os incentivos fiscais para estabelecimento de empresas agropecuárias; os Terminais Graneleiros em Imperatriz e da Norte-Sul em Porto Franco; a Ferrovia Norte-Sul e os projetos) – são também responsáveis pela alta taxa de desmatamento e devastação do Cerrado. (LADEIRA & NOLETO, 2011, p.632)

Os povos Timbira, por conseguinte, possuem consciência de que são parte de uma unidade étnica, mas fazem questão de manter sua diferenciação, o que chamamos neste capítulo de 'unidade na diferença'. Sua atuação política frente à sociedade envolvente e aos outros povos indígenas residentes em sua área geográfica é bastante representativa, além de possuírem um histórico de luta pela demarcação de seus territórios, mesmo tendo-os recortados em contendas com as frentes de expansão agropecuária no século XIX e arrendados como pasto no século XX. Atualmente, o que mais preocupa as organizações Timbira, além dos empreendimentos citados acima, são as plantações de soja e eucalipto, que tomam espaço das pequenas propriedades agrícolas, consideradas menos impactantes ao meio ambiente dos Cerrados.

A partir do histórico descrito acima, analisaremos no próximo capítulo, referências bibliográficas que tratam das questões relacionadas aos conceitos de território, de territorialidade e de sustentabilidade, com o intuito de verificar congruências e desarmonias entre esses conceitos e a atuação prática dos povos indígenas em seus territórios.

Localização da Terra Indígena no País Timbira



Mapa Político do País Timbira

Legenda

- Cidades
- Hidrografia
- Rodovias
- Limite das Terras Indígenas
- Massa D`Água
- Estados
- Relações de casamentos
- Relações de medicina tradicional
- Relações de festas tradicionais
- Migração dos Gavião Pykobjê
- Migração dos Apanjekrá
- Migração dos Mãkraré e Kenpokrá
- Troca de sementes
- Conhecimentos tradicionais

Sistema de Coordenadas Geográficas
Datum: SAD 69
Fontes das bases secundárias:
- FUNAI
- IBGE
- ANA

30 0 30 60 90
Km

Realização:

Associação Wity Catê dos Povos Timbira do Maranhão e Tocantins

Apoio:

CTI Centro de Trabalho Indigenista

ISPN

CAPÍTULO II. A TERRITORIALIDADE INDÍGENA EM FOCO

Os conceitos que descreveremos a seguir são utilizados de formas diferentes por linhas teórico-conceituais diversas. Para o estudo de territorialidade indígena nesta tese apresentaremos as mais significativas correntes geográficas, sabendo, porém, que a discussão não estará esgotada. Discorreremos, por exemplo, sobre os conceitos de 'espaço', 'território' e 'territorialidade' estudados na ciência geográfica, para podermos, em seguida, compará-los àqueles vivenciados pelas populações indígenas no Brasil, especialmente dentre os Krahô. Os processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização, trabalhados em algumas correntes geográficas no século XX, também serão expostos como contraponto à realidade indígena brasileira.

2.1 TERRITÓRIO E ESPAÇO

Haesbaert, em sua obra "O Mito da Desterritorialização: do 'fim dos territórios' à multiterritorialidade", originalmente redigida em 2004, escreve a respeito da negligência das Ciências Sociais no que concerne ao debate sobre espaço e, mais especificamente, sobre a territorialidade humana. Apesar de essa temática ter ganhado força a partir da década de 1960, as polêmicas em volta dos termos 'território' e 'territorialidade' somente foram iniciadas de fato a partir da publicação, em 1980, do livro "Territorialidade Humana", de Torsten Malmberg.

Apesar da importância desse trabalho, Malmberg estabelece uma relação estreita entre a territorialidade humana e a territorialidade animal. Na verdade, o conceito de territorialidade foi primeiramente estudado na Etologia – estudo do comportamento animal –, o que influenciou estudos antropológicos e ecológicos da territorialidade humana.

Tanto 'território' quanto 'territorialidade' são termos que possuem certa tradição em outras áreas, cada uma com sua perspectiva:

> Enquanto o geógrafo tende a enfatizar a materialidade do território, em suas múltiplas dimensões (que deve[ria] incluir a interação sociedade-natureza), a Ciência Política enfatiza sua construção a partir de relações de poder (na maioria das vezes, ligada à

> concepção de Estado); a Economia, que prefere a noção de espaço à de território, percebe-o muitas vezes como um fator locacional ou como uma das bases da produção (enquanto "força-produtiva"); a Antropologia destaca sua dimensão simbólica, principalmente no estudo das sociedades ditas tradicionais (mas também no tratamento do 'neotribalismo' contemporâneo); a Sociologia o enfoca a partir de sua intervenção nas relações sociais, em sentido amplo, e a Psicologia, finalmente, incorpora-o no debate sobre a construção da subjetividade ou da identidade pessoal, ampliando-o até a escala do indivíduo (HAESBAERT, 2011, p. 37).

Haesbaert (2011) sintetiza as várias noções de território, agrupando-as em quatro vertentes básicas: a política ou jurídico-política, a qual se refere às relações espaço-poder de forma geral ou àquelas institucionalizadas; a cultural ou simbólico-cultural, que prioriza as dimensões mais subjetivas, em que o território é visto como o produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo no tocante ao seu espaço vivido; a econômica, que enfatiza o território como fonte de recursos e está intimamente ligada à política; e a naturalista, que utiliza uma noção de território com base nas relações entre sociedade e natureza.

A dimensão política é também a mais difundida. É nela que o território é visto como espaço delimitado e controlado, através do qual se exerce um poder relacionado, na maioria das vezes, ao poder político do Estado. Já a terceira dimensão – econômica – é a menos difundida, porém é nela que reside o embate entre as classes sociais e a relação capital-trabalho.

A dimensão política e a dimensão econômica influenciam e acabam por determinar a delimitação das Terras Indígenas no Brasil. Por sua vez, a segunda dimensão (a cultural) e a quarta (a naturalista) podem gerar interpretações errôneas sobre os territórios tradicionais indígenas ou acerca do conceito de territorialidade delas decorrentes. Não obstante todas elas influenciam e são influenciadas pelas noções diversas de territorialidade dos povos autóctones.

De modo a estruturar o conhecimento sobre os conceitos de território e territorialidade, Haesbaert coloca as dimensões descritas acima em um patamar mais amplo e discute a conceituação de território segundo o binômio materialismo-idealismo e o binômio espaço-tempo, igualmente debatido no pensamento de Milton Santos. A resposta a estes referenciais dependerá da posição filosófica adotada por quem os estuda. De acordo com o autor, o importante é deixar claro sob qual base filosófica o conceito de território está pautado.

De forma geral, dentro do par materialismo-idealismo, a vertente predominante é aquela que vê o território sob a perspectiva materialista, mesmo que não seja

vinculada às relações econômicas ou de produção. Isto se deve ao fato de que o território, desde a origem do termo, tem conotação fortemente vinculada ao espaço físico ou à terra.

> Etimologicamente, a palavra território, *territorium* em latim, é derivada diretamente do vocábulo latino *terra*, e era utilizada pelo sistema jurídico romano dentro do chamado *jus terrendi* (no *Digeste*, do século VI, segundo Di Méo, 1998:47), como o pedaço de terra apropriado, dentro dos limites de uma determinada jurisdição político-administrativa. Di Méo comenta que o *jus terrendi* se confundia com o 'direito de aterrorizar' (*terrifier*, em francês) (HAESBAERT, 2011, p. 43).

Interessante notar como o conceito de território, desde seu início, tem o caráter do respeito à terra como princípio. Assim, não é tratado somente como algo pelo qual não se possui sentimento. Pelo contrário, em amplo sentido, pode provocar tanto a dor ou o medo naquele que está excluído do espaço, que é olhado por ele como território, quanto a alegria ou satisfação daquele que pode usufruir dele, pois com ele se identifica.

De acordo com a perspectiva materialista, em um extremo estão as posições naturalistas, que reduzem a territorialidade ao seu caráter biológico, relacionando-a ao conceito de habitat,[1] que compara a territorialidade humana à animal. Para aqueles que acreditam nesta visão, é como se a territorialidade humana estivesse intrinsecamente ligada a um comportamento instintivo ou geneticamente determinado. Para exemplificar, destacamos o seguinte excerto de um dos principais pensadores (geógrafo) desta dimensão:

> Territorialidade comportamental humana é principalmente um fenômeno de ecologia etológica com um núcleo instintivo, manifestada enquanto espaços mais ou menos exclusivos, aos quais indivíduos ou grupos de seres humanos estão ligados emocionalmente e que, pela possível evitação de outros, são distinguidos por meio de limites, marcas ou outros tipos de estruturação com manifestação de adesão, movimentos ou agressividade (MALMBERG *apud* HAESBAERT, 2011, p. 46).

No outro extremo da perspectiva materialista estão os pensadores que consideram a base material, em especial, as relações de produção, como fundamento

---

[1] No Glossário da obra "A Economia da Natureza", de Robert E. Ricklefs (1993, p.448), encontra-se: "*Hábitat. O lugar onde um animal ou uma planta vive normalmente, muitas vezes caracterizado por uma forma vegetal ou característica física dominante (isto é, o hábitat de lago, de floresta, etc.).*" Também se encontra (p. 448). "*Território. Uma área defendida por um ou mais indivíduos contra a invasão por outros da mesma ou de diferentes espécies.*"(RICKLEFS, 1993, p. 457). Ainda: "*Territorialidade. A situação na qual os indivíduos defendem espaços exclusivos, ou territórios.*" (RICKLEFS, 1993, p. 457).

para compreender a organização do território. Dentre eles destacam-se aqueles influenciados pelo marxismo de Maurice Godelier, que define território de acordo com os processos de controle e de usufruto dos recursos em seu livro “O Ideal e o Material: Pensamento, Economias, Sociedades”. Assim, para Godelier:

> Designa-se por território uma porção da natureza e, portanto, do espaço sobre o qual uma determinada sociedade reivindica e garante a todos ou a parte de seus membros direitos estáveis de acesso, de controle e de uso com respeito à totalidade ou parte dos recursos que aí se encontram e que ela deseja e é capaz de explorar (GODELIER *apud* HAESBAERT, 2011, p. 56).

A forte menção à natureza no conceito de território desta visão, além da alusão à dependência das condições físicas do entorno e à construção de referências espaciais da própria natureza na construção das identidades nas sociedades tradicionais (ou primeiras), faz da concepção do território enquanto base econômica a preferida dos Antropólogos ao definirem conceitos de território e territorialidade nestas sociedades.

No entanto, Haesbaert lembra que não se trata de uma característica genérica das sociedades tradicionais, como interpretam alguns autores da Antropologia. Para ele, “há uma distinção muito nítida entre diferentes formas de construção do território e/ou territorialidade em relação a seus recursos, dependendo de fatores como o tipo de mobilidade a que o grupo está sujeito.” (HAESBAERT, 2011, p. 56-7).

Segundo o autor, na atualidade, estamos bem distantes de uma concepção de território como fonte de recursos ou como simples apropriação da natureza. Porém, dependendo das bases tecnológicas do grupo social, sua territorialidade ainda pode estar bastante ligada à terra no sentido físico do termo, principalmente em situações de catástrofes naturais ou com o agravamento de questões ambientais, o que leva a uma valorização cada vez maior do controle dos recursos, como água ou solos agricultáveis, gerando conflitos por domínio territorial.

Haesbaert cita Milton Santos como um dos mais importantes pensadores da visão sobre o território como fonte de recursos e o faz da seguinte forma:

> Numa distinção muito interessante entre território como recurso e território como abrigo, Santos afirma que, enquanto ‘para os atores hegemônicos o *território usado* é um recurso, garantia de realização de seus interesses particulares’, para os ‘atores hegemonizados’ trata-se de “um abrigo, buscando constantemente se adaptar ao meio geográfico local, ao mesmo tempo que recriam estratégias que garantam sua sobrevivência nos lugares” (pp. 12-13). Na interação território-sociedade, o território participa num sentido explicitamente relacional, tanto como ‘ator’ quanto como ‘agido’ ou ‘objeto de ação’ (p. 13) (HAESBAERT, 2011, p. 59).

Para fechar as concepções materialistas sobre o conceito de território, Haesbaert discute sua dimensão jurídico-política. Um dos maiores expoentes na Geografia para esta concepção foi Friedrich Ratzel, que escreveu sobre a Geografia Política (1988) e a Antropogeografia (1990), em que território e territorialidade são tidos como conceitos fundamentais. Na óptica deste autor, "o território é um espaço qualificado pelo domínio de um grupo humano, sendo definido pelo controle político de um dado âmbito espacial" (MORAES, 1990: 19). Assim, para Ratzel:

> Embora mesmo a ciência política tenha frequentemente ignorado as relações de espaço e a posição geográfica, uma teoria do Estado que fizesse abstração do território não poderia, jamais, contudo, ter qualquer fundamento seguro (p. 73). Sem território não se poderia compreender o incremento da potência e da solidez do Estado (RATZEL, 1990, p. 74).

Também neste campo, as distâncias entre a visão naturalista de território e a visão política nem sempre foram claramente estabelecidas. Os estudos sobre território e territorialidade ao longo dos séculos XIX e XX correram em paralelo entre as Ciências Sociais e a Biologia. Não há dúvidas de que Ratzel se inspirou na natureza biológica do homem para apresentar algumas de suas conclusões sobre espaço e território. Ainda assim, suas contribuições para estes estudos na Geografia Política não podem ser reduzidas a uma visão organicista e determinista.

Ratzel estabelece uma rica analogia entre a Geografia e a Biogeografia, lembrando que o movimento dos homens sobre a Terra é de avanços e recuos, contrações e expansões. Segundo ele: "As leis particulares de propagação da vida humana sobre a Terra determinam igualmente a emergência de seus Estados." (Ratzel, 1988, p. 12). É no elo indissociável entre uma dimensão natural, física, e uma dimensão política ou estatal do espaço que o território melhor se define.

Para Haesbaert (2011), esta concepção de Estado acaba se aproximando daquela que vê o território como fonte de recursos para a reprodução da sociedade, pois:

> O 'espaço vital' seria assim o espaço ótimo para a reprodução de um grupo social ou de uma civilização, considerados os recursos aí disponíveis que, na leitura do autor, devem ter uma relação de correspondência com as dimensões do agrupamento humano nele existente (HAESBAERT, 2011, p. 66).

Outro autor que discute a dimensão político-jurídica do conceito de território na Geografia é Jean Gottman (1952). O interessante em Gottman é que ele incorpora uma dimensão mais idealista ao procurar entender os territórios (estatais) em torno do

que classifica como sistemas de movimento ou de circulação e sistema de resistência ao movimento ou iconografias.

Em Gottman, pela primeira vez, encontra-se de forma mais explícita a ideia de território ligada à de movimento e não apenas de fixação, enraizamento ou estabilidade. A ligação que este autor faz com o plano simbólico, vincula o plano material ao ideal, pois os sistemas de movimento estariam ligados a tudo o que se chama de circulação do espaço, enquanto os sistemas de resistência ao movimento seriam mais abstratos do que materiais, caracterizando uma série de símbolos, denominadas iconografias pelo autor.

Parece que a dimensão política, para além de sua perspectiva jurídica e estatal, é a que melhor responde pela conceituação de território na Geografia Humana. Afinal, a relação entre território e defesa, que se encontra nas origens do termo e que se difundiu por meio da concepção neodarwinista[2] de territorialidade, não é característica ultrapassada, posto que muito utilizada por diversos autores, inclusive fora da Geografia. Mas é bastante criticada quando trazida de forma literal para a compreensão de território/territorialidade nas sociedades tradicionais.

O antropólogo João Pacheco de Oliveira, estudioso dos processos de territorialização dos povos indígenas no Brasil, escreve em um artigo de 2002:

> Algumas vertentes teóricas, como a geografia humana (Raffestin, 1986, Barel, 1986), a sociobiologia e a ecologia cultural (Ingold, 1986), servem-se da noção de "territorialidade" como um instrumento analítico para descrever as relações entre um grupo humano e o nicho que ocupa no espaço. Nas práticas administrativas da agência indigenista, usualmente, o território indígena é pensado pela categoria de "hábitat", remetendo-se ao meio ambiente com o qual uma espécie viva mantém relações entrópicas. Se essa postura pode ser bastante comum no discurso das ciências naturais, procede, no entanto, a uma perigosa naturalização das culturas indígenas (das

[2] A teoria Neodarwinista surgiu entre as décadas de 1930 e 1940, quando os conhecimentos acerca da genética foram unidos às ideias evolucionistas de Darwin numa síntese que teve como resultado uma teoria mais abrangente e mais embasada e, por isso, mais aceita para explicar as leis que regem o processo evolutivo de seres vivos. Basicamente, essa teoria faz referência a duas principais conclusões: 1) a evolução pode ser elucidada pelas mutações e pela recombinação gênica, norteadas pelo processo de seleção natural; 2) os fenômenos evolutivos fundamentam-se nos mecanismos genéticos. Somente algumas décadas após o surgimento da Genética, os conhecimentos desse campo da ciência foram devidamente incorporados às ideias evolucionistas. Essa síntese de teorias se deu graças aos trabalhos do zoólogo Ernest Mayr, do geneticista Theodosius Dobzhansky, do botânico George Ledyard e do paleontólogo George Gaylord Simpson, que foram os principais autores da teoria moderna da evolução. Entre as principais publicações que muito contribuíram para a elaboração da teoria moderna da evolução estão o livro "Velocidade e padrão da evolução" de G. G. Simpson (1944) e "Variação e evolução em plantas" de Stebbins (1950).

> quais se passa a esperar uma atitude única e imutável perante um mesmo ambiente) (OLIVEIRA, 2002, p. 299).

Com este excerto, iniciaremos a discussão sobre o lado idealista do binômio materialismo-idealismo, tratado em Haesbaert (2011). Para trabalhar este tema, o autor utiliza exemplos da concepção de território nas sociedades indígenas, citando, inclusive, o trabalho de Edward T. Hall, “A dimensão oculta” (1986), como primeiro expoente de preocupação com os conceitos de território/territorialidade na Antropologia. Neste trabalho, Hall afirma que o significado do território somente é compreensível a partir dos códigos culturais nos quais se inscreve.

Por sua vez, José Luis Garcia, em seu trabalho “Antropología del Território” (1996), defende que o território na Antropologia não deve ser equiparado a outras concepções, como a de território político ou legal e território geográfico. Refuta, portanto, a possibilidade de estudos geográficos ou ecológicos tratarem o território enquanto subjetividade.

Mesmo com toda a tendência da ciência geográfica em enfatizar muito mais a dimensão material do território, Haesbaert (2011) cita alguns autores que trabalham a dimensão ideal-simbólica deste conceito, dentre os quais os franceses Bonnemaison e Cambrézy (1996).

Para esses autores, a lógica territorial cartesiana moderna é superada hoje pela lógica culturalista, ou pós-moderna. A geometria não consegue medir – nem a cartografia representar – a lógica culturalista, enquanto aquela cartesiana é pautada pelos recortes dos Estados-nações, que não admitem sobreposições e atribuem pouca ênfase aos fluxos e ao movimento.

Em tal concepção, a noção de território remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial. A ideia de território fechado para as sociedades tradicionais somente surge com as restrições impostas pelo contato e pelos processos de regularização fundiária, contexto que favorece o surgimento da identidade étnica, anteriormente dispersa:

> Teríamos então de analisar, caso a caso, as respostas dos grupos indígenas à conversão de seus territórios em terras, uma vez que, como sugere João Pacheco de Oliveira: ‘Não é da natureza das sociedades indígenas estabelecerem limites territoriais precisos para o exercício de sua sociabilidade. Tal necessidade advém exclusivamente da situação colonial a que essas sociedades são submetidas (1996:9)’ (GALLOIS, 2004, p. 39).

O território, portanto, reforça sua dimensão enquanto representação, valor simbólico, havendo revalorização da dimensão local neste processo. A abordagem utilitarista do território passa a não dar mais conta dos principais conflitos do mundo contemporâneo.

De acordo com Bonnemaison e Cambrèzy (1996), nas sociedades de caçadores e coletores ou nas sociedades agrícolas pré-industriais, o território não se define por um princípio material, mas sim cultural de identificação ou de pertencimento. É neste sentido que o território é visto por estes autores como um construtor de identidade, devido à sua enorme carga simbólica.

No entanto, de acordo com Haesbaert (2011) é preciso tomar cuidado com o transplante e a generalização de conceitos, como o de território, moldados dentro de uma realidade capitalista, urbana e industrial, para contextos distintos, como o daquelas sociedades denominadas tradicionais:

> Um aspecto importante a ser lembrado neste debate é que, mais do que território, territorialidade é o conceito utilizado para enfatizar as questões de ordem simbólico-cultural. Territorialidade, além da acepção genérica ou sentido lato, onde é vista como a simples "qualidade de ser território", é muitas vezes concebida em um sentido estrito como a dimensão simbólica do território (HAESBAERT, 2011, p. 73-4).

É com esta orientação, que Haesbaert (2011) descreve o conceito de território em uma perspectiva integradora, na qual o território é lido como espaço que não poderia ser considerado nem estritamente natural nem unicamente político, econômico ou cultural. E é também com esta orientação que trataremos o território *Krahô*, assim como os outros territórios indígenas que nos servirão de exemplo para comprovar que a noção de territorialidade dos povos autóctones é igualmente integradora.

O território em um ponto de vista integrador pode ser comparado ao conceito geográfico clássico de região, principalmente na visão de Vidal de La Blache. O pensamento lablacheano tem como ideia de fundo a existência de "pelo menos um elemento estruturador, espécie de fundamento que serviria de amálgama na organização do espaço regional", seja ele a natureza, a economia ou a cultura (HAESBAERT, 2011, p. 74-5).

Sobre esta perspectiva, Haesbaert faz uma pergunta bastante intrigante e que responde parcialmente o questionamento feito por antropólogos, estudiosos da territorialidade que acabam por beber somente na fonte da Geografia Clássica para realizar suas críticas mais contundentes:

> Não caberia então à Geografia, por privilegiar o olhar sobre a espacialidade humana, uma visão "integradora" de território capaz de evidenciar a riqueza ou a condensação de dimensões sociais que o espaço manifesta? (HAESBAERT, 2011, p. 75).

De qualquer forma, precisamos partilhar um espaço que possa integrar em seu conjunto as dimensões econômicas, políticas, naturais e culturais. As políticas de ordenamento e de desenvolvimento territorial devem fazer o jogo entre os "macropoderes políticos institucionalizados" e os "micropoderes", muitas vezes mais simbólicos, produzidos e vivenciados no cotidiano das populações. Ambos envolvem não somente a dimensão política, mas também as outras citadas, sendo que o papel do Estado "gestor-redistributivo" é o de perceber os melindres entre um e outro e integrá-los de forma a não excluí-los dos processos de construção e de desconstrução das múltiplas territorialidades.

> Sobrariam então duas possibilidades: ou admitir vários tipos de territórios que coexistiriam no mundo contemporâneo, dependendo dos fundamentos ligados ao controle e/ou apropriação do espaço, isto é, territórios políticos, econômicos e culturais, cada um deles com uma dinâmica própria, ou trabalhar com a idéia de uma nova forma de construirmos o território, se não de forma "total", pelo menos de forma articulada/conectada, ou seja, integrada (HAESBAERT, 2011, p. 76).

Haesbaert (2011) defende que o território, da mesma forma que pode ou não ser um conceito que integra todas as esferas sociais, tem a possibilidade de ser amplo e generalizável em uma perspectiva histórica, a ponto de ser capaz de contar toda a história humana. Mas é possível de ser visto igualmente de forma mais restrita, relacionando-se apenas a determinados contextos histórico-sociais. Assim, o território "define-se antes de tudo com referência às relações sociais (ou culturais, em sentido amplo) e ao contexto histórico em que está inserido." (HAESBAERT, 2011, p. 78)

O autor sustenta também que, se não é mais possível a ideia de território como experiência do espaço, que conjuga em um mesmo local todos os aspectos da vida social, não é por inexistir a integração entre a vida econômica, o poder político e a reprodução de cultura (ou criação de significados). "Trata-se sim de uma mudança de forma – de uma espécie de deslocamento" (HAESBAERT, 2011, p. 79), pois não há território sem a estruturação em rede que conecte diferentes pontos e áreas.

Em entrevista concedida no ano de 2000, Milton Santos expressou que o 'território' em si não é um conceito. Afinal, o território só se torna um conceito utilizável para uma análise no campo social "quando o consideramos a partir do uso, a partir do

momento em que o pensamos juntamente com aqueles atores que dele se utilizam" (CARVALHO et al, 2000, p. 22).

Assim, o importante é saber que as sociedades exercem um diálogo permanente com o território utilizado. Esse diálogo pode incluir os fatos naturais, assim como aqueles criados artificialmente, tanto os simbólicos quanto a herança social, bem como a própria sociedade em seu momento atual. Guattari (1986, p.323) confirma essa ideia, ao expor que "o território pode ser relativo tanto a um espaço vivido quanto a um sistema percebido no seio da qual um sujeito se sente em casa".

Nesse caso, os grupos formadores da etnia Krahô exerceram um diálogo com seu território histórico, relacionando-se entre si e com o espaço vivido de acordo com seus símbolos e rituais. A partir do momento em que o território passou a ser ocupado pela visão economicista da expansão colonizadora, principalmente das frentes pastoris, a partir do século XIX, o diálogo ampliou-se. Os indígenas passaram a se relacionar de formas diferentes com o território vivido, por vezes aliando-se aos colonizadores na expansão de territórios, e em outras combatendo-os. Alguns grupos preferiram simplesmente migrar para outras terras, procurando abrigo em terras ainda não ocupadas, que logo também foram ocupadas por novas frentes de expansão da sociedade brasileira.

Assim, para ampliar a análise sobre as configurações territoriais dos povos indígenas a partir de novas visões de utilização dos territórios vividos, introduziremos dois outros conceitos bem trabalhados pelos autores supracitados, que sejam o de espaço e paisagem.

2.2 ESPAÇO E PAISAGEM

A partir das noções de território descritas acima, evidencia-se a necessidade de uma visão de território a partir da concepção de "espaço como um híbrido", entre sociedade e natureza, entre política, economia e cultura, e entre materialidade e idealidade, em uma complexa interação tempo-espaço:

> Tendo como pano de fundo esta noção "híbrida" (e, portanto, múltipla, nunca indiferenciada) de espaço geográfico, o território pode ser concebido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder, do poder mais material das relações econômico-políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem mais estritamente cultural (HAESBAERT, 2011, p. 79).

Por sua vez, a construção do conceito de espaço no pensamento geográfico foi bastante influenciada pelo conceito de espaço social, de Henri Lefebvre. O autor escreveu, em 1974, a obra *La production de l'espace*, onde conceitua o espaço social como produto das relações sociais de produção e, ao mesmo tempo, como suporte para elas acontecerem. Desta forma, Lefebvre considera que o modo de produção vigente em cada sociedade é determinante para a produção do espaço. Cada modo de produção tem como resultado uma espacialização diferente, de forma que o espaço dá suporte ao desenvolvimento do processo de produção e é produzido por ele.

Podemos, portanto, identificar as seguintes proposições de Lefebvre (apud Girardi, 2008), que serão úteis ao estudo sobre a territorialidade *Krahô*:

> a) o espaço não é algo dado, ele é produzido pelo homem a partir da transformação da natureza pelo seu trabalho; b) as relações sociais são constituintes do espaço e é a partir delas que o homem altera a natureza; c) as relações sociais de produção, consumo e reprodução (social) são determinantes na produção do espaço; d) o espaço deve ser estudado a partir das formas, funções e estruturas, e e) novas relações podem dar funções diferentes para formas preexistentes, pois o espaço não desaparece, ele possui elementos de diferentes tempos (GIRARDI, 2008, p. 30).

A partir desta conceituação de espaço social de Lefebvre, podemos inferir que a construção do espaço tradicional indígena igualmente perpassa essas características, pois é produzido de acordo com a funcionalidade que se dá a ele, mesmo que esta seja ditada por razões cosmológicas, para além das razões físicas. Com o deslocamento da discussão sobre terras indígenas desde a antiguidade da ocupação destes povos para as formas de ocupação destas terras, já dito anteriormente, a legislação sobre terras indígenas passa a considerar, talvez não de forma proposital, o conceito de espaço social.

Na prática, o Estado começa a impor a delimitação do espaço de usufruto dos povos indígenas, e, ao mesmo tempo, restringe a participação destes sobre a determinação de seus limites. O espaço, portanto, deixa de ser delimitado a partir de suas funcionalidades tradicionais (aos povos indígenas), ou seja, da reprodução das relações sociais sobre ele, e passa a ser delimitado por razões externas à cultura indígena.

As Terras Indígenas delimitadas pelo Estado deixam de ser espaço social de uma população culturalmente diferenciada e se tornam espaços de reprodução limitada de relações sociais que se modificam a cada instante.

Considerando-se a afirmação de Lefebvre de que “novas relações podem dar funções diferentes para formas preexistentes” e que o “espaço não desaparece”, mas passa a possuir “elementos de diferentes tempos”, é bem provável que os povos indígenas tenham suas próprias formas de requalificar e dar novos significados aos seus espaços vividos.

Na obra “A Natureza do Espaço”, Santos discute o processo de globalização, que “revela uma vontade de fundar o domínio do mundo na associação de grandes organizações e uma tecnologia cegamente utilizada” (SANTOS, 2002, p.45). A realidade dos territórios e as incertezas do meio associado a ele são os principais fatores impeditivos de que a homogeneização aconteça na prática. Os povos indígenas, obrigados a se fixarem em terras demarcadas pelo Estado-nação, contribuem para o impedimento da homogeneização do meio técnico, pois mantêm técnicas de manejo complexas e seculares.

Entretanto, algumas populações se apropriam de técnicas da sociedade envolvente para capitalizar suas terras, vendendo madeira ou arrendando locais para garimpo, criação de gado, desflorestamento etc. Estas práticas tornam-se prejudiciais não só à sua imagem, mas à sustentabilidade da vida nestes locais, pois as técnicas participam não somente da produção do espaço, porém igualmente da percepção sobre o tempo vivenciado nele.

Os povos indígenas fazem o manejo do espaço geográfico ocupado principalmente a partir de seu universo simbólico e mitológico. É o que acontece entre os *Krahô*, pois, segundo registros orais de um de seus principais anciãos, Pedro *Penon*, há partes do território indígena que não podem ser ocupadas ou utilizadas devido à conotação de sagrado que a cultura atribui a esses locais.

Nestes espaços, que podem ser considerados de ocupação tradicional, existem as três ordens citadas pelo autor em sua obra, que sejam: a técnica, a jurídica e a ordem do simbólico. Para Santos (2002), o cotidiano se dá mediante essas três ordens, tendo a simbólica o papel de força de transformação e mudança e, às vezes, de recusa ao passado, onde a força está na afetividade, nos modelos e na representação. A ordem técnica é relacionada ao manejo dos recursos naturais e a jurídica à normatização não só deste manejo, mas também do convívio social.

A importância de determinado lugar na formação da consciência vem do fato de que estas formas de agir são inseparáveis, ainda que com importâncias diferentes no

tempo. Assim, o conhecimento tradicional somente pode ser interpretado dentro do contexto da cultura em que é gerado; por isso:

> O conhecimento tradicional pode ser definido como o saber e o saber-fazer, a respeito do mundo natural e sobrenatural, gerados no âmbito da sociedade não urbano/industrial e transmitidos oralmente de geração em geração. Para muitas dessas sociedades, sobretudo as indígenas, existe uma interligação orgânica entre o mundo natural, o sobrenatural e a organização social (DIEGUES, 2000, p. 30).

No entanto, paisagem e espaço não são conceitos sinônimos, pois "paisagem é o conjunto de formas que, num dado momento, exprimem as heranças que representam as sucessivas relações localizadas entre o homem e a natureza. O espaço são essas formas mais a vida que as anima" (SANTOS, 2002, p. 103).

A paisagem não é um lugar, mas um olhar sobre o lugar. Este olhar pode ser direcionado de longe ou de perto. Quando a paisagem, para a qual se observa, está em escala ampla, ou seja, com *zoom* menor, os detalhes se perdem e é o espaço como um todo que passa a ser considerado.

Essa escala é aquela utilizada pela maioria dos formuladores de políticas públicas ou gestores de recursos públicos em nível federal, estadual e/ou municipal. Na maioria das vezes, este tipo de olhar sem detalhamento pode ser observado na esfera federal, mas não é raro acontecer nas esferas estadual e municipal. Afinal, acredita-se que quanto mais próximo da área onde uma população indígena vive, maior o preconceito e o desconhecimento sobre estes povos.

Armstrong (2008), em obra organizada sobre "O manejo da paisagem e a paisagem do manejo", explica esta questão de escala da seguinte forma:

> O estado de conservação de nossas paisagens naturais, assim como o das florestas que as compõem, está sujeito a milhares de decisões, tomadas cotidianamente: o caboclo do Rio Purus que escolhe, na mata, a árvore que irá cortar para fabricar as tábuas e consertar sua casa à beira do rio; o tecnocrata que traça, em sua repartição em Brasília, o contorno de uma proposta de Floresta Nacional no mapa; o proprietário da madeireira, tentado a cortar além do limite permitido pelo seu manejo florestal, para liquidar as prestações de seu novo maquinário; o agente do IBAMA que suspeita que o madeireiro esteja burlando a legislação e se pergunta se os meios de que dispõe são suficientes para levar a cabo uma operação de controle – e se tal operação vai, efetivamente, culminar com uma ação penal. E sujeito, também, às escolhas de quem nunca chegou perto de uma floresta: o cidadão da metrópole, na loja de móveis, indeciso entre uma cama de madeira e uma de metal; o cliente de supermercado, na Europa, curioso pelo novo sorvete de açaí; o banqueiro de Wall Street que cogita em investir na produção de etanol no Brasil; o mochileiro, na

> Austrália, que surfa na internet à procura de pacotes de ecoturismo baratos na Amazônia. (ARMSTRONG, 2008, p. 9).

Assim ocorre quando o *zoom* é maior ou a escala menos ampla. Para os povos da floresta, o olhar lançado a uma árvore pode ser definitivo à sustentabilidade de todo o espaço em torno dela. As roças de toco (coivara), por exemplo, que são delimitadas "no olho" pelos agricultores, são feitas de acordo com uma orientação de nascente e poente; do córrego que passa ao fundo, que pode servir para o descanso do dia pesado de trabalho ou para o controle de uma queimada que invade o aceiro; os sinais deixados por algum animal que pode ser caçado algum dia; assim como de outras determinações simbólicas características de cada pensamento ou cultura. Esses agricultores não utilizam imagens de satélite para determinar qual é o melhor lugar para se colocar uma roça.

O fogo é visto, inclusive, na maioria das etnias indígenas, como algo bom, que traz renovação e possibilita a produtividade das roças. Podem tanto tentar controlá-lo, para que não saia da escala de sua roça, quanto utilizá-lo sem razão aparente, como já presenciamos inúmeras vezes. Nas áreas de Cerrado, o fogo durante a seca é algo interpretado como natural e necessário. Mesmo porque, se alguma área fica muito tempo sem queimar, o estrago é bem maior quando o fogo a atinge. Exemplo disso ocorreu no ano de 2010, quando um grande incêndio arrasou o espaço da União das Aldeias *Krahô* (*Kapey*). O espaço da Kapey não era manejado de forma tradicional pelos indígenas há muitos anos, devido aos experimentos de agrofloresta (e outros) implantados ali por pesquisadores. Entretanto, estamos a falar sobre o fogo enquanto manejo natural das áreas e não em escala de desmatamento, conforme tem acontecido em diversos estados do bioma amazônico.

Esse *zoom* também pode ser feito para outros fins, como a coleta. As mulheres indígenas, em geral, possuem este olhar. Elas conseguem determinar com exatidão, embaixo de grandes árvores (geralmente palmeiras), qual delas é a melhor para se subir e pegar os frutos. Os homens, por sua vez, deixam as abelhas terminarem seu trabalho em determinado oco de árvore, até o momento correto de pegar o mel que estão produzindo. Aqueles mais antigos dizem não possuírem o costume de derrubar a árvore inteira para aproveitar o mel. Sabem que aquele oco, aquelas abelhas e aquela colmeia podem novamente dar-lhes o mel que necessitam para se alimentar.

No entanto, todas as vezes em que coletamos mel junto a algum grupo, as árvores foram derrubadas para este fim e as matrizes da colmeia levadas para serem criadas em casa. Ainda assim, entre os povos indígenas, a escala da derrubada de

árvores para coleta de mel é bem diferente da escala da derrubada de árvores por produtores rurais latifundiários, que, em geral, utilizam o sistema do 'correntão', ou seja, uma grande e pesada corrente amarrada em dois tratores, que derruba tudo o que está pela frente para a utilização do solo.

Gow (*apud* Diegues, 2000) teve dificuldades em aplicar o conceito de paisagem, a partir do olhar estético, em florestas como a Amazônica:

> Estudando os índios piros, Gow afirma também que eles não têm noção de paisagem, pois a mata fechada não lhes permite distanciarem-se da própria floresta, o que só acontece quando são abertas estradas ou quando a pecuária desmata e cria campos. A relação dos índios Piros da Amazônia peruana também é complexa, pois consideram a mata fechada como espaço eventual para as roças, e somente o xamã pode entrar aí depois de tomar *ayhuasca* pois a floresta está repleta de espíritos e ancestrais (DIEGUES, 2000, p. 27).

Dentre os *Krahô*, há a percepção de paisagem. Detectamos, ao longo dos anos, em diversas viagens à área indígena, e também com o apoio de outros pesquisadores e dos próprios indígenas, diferentes designações para os ambientes utilizados por esta etnia. O histórico de ocupação do espaço pelos povos Timbira, discutido no primeiro capítulo, assim como as formas desta ocupação pelos *Krahô* em específico, que será discutido no próximo capítulo dessa tese, constituem prova disto.

Esses ambientes não são classificados exatamente como na cultura regional ou como na ciência ocidental, pois, como afirma Posey (1987), o que se denomina como conhecimento tradicional, de povos indígenas ou não, muito dificilmente se enquadrará em categorias e subdivisões precisamente definidas como as que a biologia tenta, artificialmente organizar.

Porém esta diferença entre as formas de classificação de nossa sociedade capitalista urbano-industrial e aquelas utilizadas pelas culturas indígenas, demonstrada no capítulo anterior não se dá em virtude da falta de conhecimento sobre o território vivido por parte das comunidades. Deve-se lembrar que as sociedades indígenas no Brasil são tradicionalmente ágrafas, adotando, portanto, a tradição oral, não possuindo a técnica da escrita como a conhecemos.

No próximo item, discutiremos outros três conceitos, que se complementam, extremamente úteis para entender a realidade vivenciada pelos povos indígenas em seus territórios atuais, caracterizados, como dito, em espaços híbridos. Esses

conceitos também podem explicar o passado de guerras e alianças entre os Timbira e entre estes e os colonizadores.

2.3 TERRITORIALIZAÇÃO, DESTERRITORIALIZAÇÃO E RETERRITORIALIZAÇÃO NA REALIDADE ATUAL DOS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL

De acordo com Santos (2002), quando a sociedade muda por qualquer motivo, modifica-se também o conjunto de suas funções tanto em quantidade quanto em qualidade. As funções passam, então, a se realizar em lugares onde as condições de instalação daquela sociedade são melhores. Desta forma, quando a sociedade é dividida, os símbolos se destacam do movimento geral e continuam os mesmos que eram no momento anterior: "O presente une as coisas, mas o momento seguinte as separa, o que permite distingui-las. Cada símbolo guarda a mesma identidade, não importa qual seja o contexto, mesmo numa situação de movimento e mudança" (SANTOS, 2002, p. 128).

Com isso, o processo denominado "desterritorialização" é iniciado. Para Santos, ele acontece, no começo, em nível técnico, pois a sociedade local, primordialmente criadora de suas próprias técnicas, dona de seu próprio tempo social e dos limites de sua utilização, passa a incorporar técnicas de outros grupos por imposição (tanto aquela feita de forma brutal, quanto a imposição dissimulada) ou mediante trocas, principalmente as que são desiguais.

No entanto, em consequência do movimento de "desterritorialização" das técnicas, acontece o que Santos (2002) chamou de "reterritorialização" das mesmas, ou seja, após se instalarem em seu novo meio e formarem sistemas com as técnicas preexistentes, o movimento local deixa de ser apenas horizontal, passando a receber influências, incluindo aquele lugar em uma história técnica e social mais abrangente.

Antes, as motivações de uso das técnicas eram, sobretudo, locais, estabelecendo uma harmonia socioespacial que respeitava a natureza herdada. O pousio, a rotação de culturas, a agricultura itinerante, os sistemas de caça, pesca e coleta, que são, ao mesmo tempo, regras sociais e regras territoriais, estabeleciam (e ainda estabelecem, na medida de sua existência atual) uma relação com a natureza de forma a poder utilizá-la outras vezes, tendendo a conciliar o uso e a conservação da natureza. Para a manutenção destes sistemas tradicionais, "a memória coletiva é apontada como um cimento indispensável à sobrevivência das sociedades, o elemento de coesão garantidor da permanência e da elaboração do futuro." (Santos, 2002, p.

329). Complementando Santos, a memória coletiva é igualmente cimento indispensável para a sustentabilidade da vida nos territórios, garantindo a elaboração e constante reelaboração dos sistemas sociais e culturais dos povos ligados aos espaços onde as relações homem-natureza se realizam.

De acordo com Haesbaert (2011), nos processos descritos acima, nunca nos desterritorializamos sozinhos, sempre estaremos acompanhados de outras pessoas de nossos laços pessoais e/ou étnico-culturais, mas, principalmente, toda desterritorialização é acompanhada de uma reterritorialização. Nas palavras de Guattari e Rolnik (1986):

> O território pode se desterritorializar, isto é, abrir-se, engajar-se em linhas de fuga e até sair do seu curso e se destruir. A espécie humana está mergulhada num imenso movimento de desterritorialização, no sentido de que seus territórios 'originais' se desfazem ininterruptamente com a divisão social do trabalho, com a ação dos deuses universais que ultrapassam os quadros da tribo e da etnia, com os sistemas maquínicos que levam a atravessar, cada vez mais rapidamente, as estratificações materiais e mentais. (GUATTARI e ROLNIK, 1986, p. 323).

A sociedade moderna, portanto, seria a mais territorializada, verdadeira sociedade territorial com fronteiras bem definidas e um mesmo padrão de ordenamento territorial, preconizado pelo Estado-nação. Por sua vez, as sociedades pré-modernas, em sua maioria, são de territorialidade múltipla e flexível. Não obstante, o Estado territorial teve, desde o início, o papel de controlar e de classificar a partir do espaço, porém não simplesmente para determinar fronteiras, mas também para possuir flexibilidade, apesar de ainda controlada.

De acordo com Haesbaert (2011):

> O que importa, mais do que perceber as diferenças entre um movimento 'territorializador' e outro 'desterritorializador', é situar historicamente os sentidos profundamente distintos de uma territorialidade típica ou tradicional, 'primitiva', muito concreta, e uma territorialidade mais abstrata, 'sobrecodificada', imposta pelo Estado e, posteriormente, também, pelo modo de produção capitalista. (HAESBAERT, 2011, p. 196).

Apesar de, em geral, serem tratados de forma homogênea, são os mitos, os ritos e as crenças que fundamentam a concepção territorial das populações indígenas, ao passo que a compreensão dos territórios segue como consequência do modo de vida desenvolvido por eles e de sua interação com o meio ambiente, assim como seu olhar para as paisagens que estão no entorno.

Não obstante, a história de contato dos povos indígenas entre si e deles com os não-indígenas interfere em suas concepções territoriais e nas definições de seus limites de ocupação e expansão, pois, na maioria das vezes, são deslocados ou impedidos de vivenciar seu cotidiano nos territórios de origem. A definição dos novos territórios indígenas (ou Terras Indígenas, nos termos constitucionais) ocorre de forma arbitrária para atender aos interesses do Estado-nação e da sociedade não indígena.

Provavelmente, as populações autóctones do continente sul-americano tiveram uma mobilidade territorial bastante intensa. No entanto, a especialidade ecossistêmica destas populações existe e é visível na atualidade, o que se nota nas denominações que recebem: povos do Cerrado, da Amazônia, da Caatinga, do Pantanal e assim por diante. Junto às comunidades tradicionais, os povos indígenas são considerados os 'povos do ecossistema', ou seja, aqueles que tiram seu sustento por meio de formas não industriais de adaptação e mantendo uma relação direta com o ecossistema aonde vivem.

Em contraposição, os trabalhadores fabris, empresários (inclusive do agronegócio) e outros grupos urbanos são denominados 'povos da biosfera', por terem como ambiente de exploração direta toda a Biosfera graças às altas tecnologias disponíveis. Assim, de acordo com Little (2001):

> Quando os povos da biosfera querem explorar, para seu benefício próprio, os recursos naturais de ecossistemas onde moram grupos tradicionais, a existência de um conflito socioambiental agudo é quase inevitável devido ao choque entre os distintos sistemas de produção (LITTE, 2001, p. 115/116).

O questionamento que se deve fazer diz respeito a quando essa especialidade atual dos povos do ecossistema instalou-se no convívio social, cultural e político dos grupos. Se considerarmos os grupos étnicos de língua Guarani, identificaremos que, dentre as suas diversas nuances culturais, há especialistas tanto na Mata Atlântica (*Mbyá*) quanto nos Cerrados e nas faixas de transição Amazônia-Cerrado-Pantanal (*Kaiowá*), sem falar no ecossistema dos Chacos paraguaios (*Pai Tevyterã*) e nos Guarani *Nhandeva*, que podem ser identificados convivendo entre os *Mbyá* ou entre os *Kaiowá*.

É importante reforçar que não se trata de uma caracterização genérica das sociedades tradicionais, pois há a distinção muito nítida entre diferentes formas de construção do território e/ou da territorialidade em relação a seus recursos, dependendo de fatores como o tipo de mobilidade a que o grupo está sujeito. Apesar

de, na atualidade de nosso mundo, estarmos longe de uma concepção de território como fonte de recursos ou de simples apropriação da natureza, dependendo das bases tecnológicas de determinado grupo social, “sua territorialidade ainda pode carregar marcas profundas de uma ligação com a terra, no sentido físico do termo.” (HAESBAERT, 2011, p. 57).

Neste sentido, segundo Castro (2000, p. 167), “todas as atividades produtivas contêm e combinam formas materiais e simbólicas com as quais os grupos humanos agem sobre o território”. Além dos conhecimentos técnicos empregados pelos indígenas em suas atividades de caça, coleta, pesca e agricultura, o conjunto de suas crenças religiosas e de sua mitologia é que deveria ser considerado uma espécie de “saber ecológico transposto, como um modelo metafórico de funcionamento do seu ecossistema e dos equilíbrios a serem respeitados para que este se mantenha em um estado de homeostasia” (DESCOLA *apud* CASTRO, 2000, p. 167).

Ladeira (2008) traduz a preocupação quanto às diferentes definições concernentes à terra e ao território indígena, como delimitações historicamente fixadas por meio de estratégias de poder e de controle político do Estado, pois o conceito de território não é próprio das sociedades indígenas. Portanto,

> [...] os territórios e as Terras indígenas são espaços dominados que, inevitavelmente, forçam os índios a firmar um pacto eterno de dependência com o Estado. A dinâmica expropriação ⇔ concessão de terras e limites, através da qual se supõe, ou se induz a crer, estar propiciando aos índios a liberdade e o exercício de gestão (dentro dos limites impostos e fixos) é a contradição inerente e latente do conceito de território indígena e de políticas e legislações indigenistas (LADEIRA, 2008, p. 86)

Para essa autora, a relação dos povos indígenas com o espaço físico e a natureza vem se modificando desde o período colonial, no âmbito, principalmente, das transformações ocorridas em razão das diferentes formas de contato com a nascente sociedade brasileira. Portanto, a partir do período colonial, o jogo e o contexto político-econômico da sociedade nacional vão determinar geograficamente as formas de ocupação, impondo limites e condições ao uso da terra e dos recursos naturais aos povos indígenas, na tentativa de administrar o território do Estado como um todo. Assim,

> [...] relações entre as sociedades indígenas e a sociedade nacional (a partir do séc. XVII) passam a se operar a partir do pressuposto da existência de uma base territorial fixa, para os índios, seja ela qual for. E será esse o mecanismo adotado pelo Estado para conferir ou

> reconhecer a identidade étnica de um grupo indígena (LADEIRA, 2008, p. 86).

No entanto, cada povo entende seu território de acordo com sua cosmovisão e cultura; dessa forma, a terra indígena se traduzia em território ou em controle de um povo sobre um espaço determinado. A disputa entre o colonizador e os indígenas não se deu, nem poderia ter ocorrido em questões formais de direito de propriedade, mas em jurisdição sobre espaço territorial. A questão era mais de poder do que de direito às terras.

Haesbaert (2011) explica que a ligação dos povos tradicionais ao espaço de vida era mais intensa, porque, além do território como fonte de recursos, o espaço era ocupado a partir da apropriação simbólica e religiosa de forma ainda mais intensa. Por isso, segundo este autor,

> [...] deve-se ter sempre muito cuidado com o 'transplante' e a generalização de conceitos, como o de território, moldados dentro da nossa realidade, para contextos distintos, como o das sociedades genericamente denominadas de tradicionais. Além da nossa distância em relação a elas, trata-se de sociedades muito diversificadas e também distantes entre si, onde muitas vezes o único contato entre elas é aquele que fazemos através de nossos conceitos (HAESBAERT, 2011, p. 73).

Haesbaert (2011) emprega o termo 'territorialidade', que vai além de território, pois aquele é o conceito utilizado para enfatizar as questões de ordem simbólico-cultural, principalmente no que se refere aos grupos étnicos. Para conceituar 'grupo étnico', Little (2006) utiliza a noção de coletividade de indivíduos que se diferencia dos demais grupos por sua especificidade sociocultural. Essa especificidade é refletida na língua, na cosmologia, na religiosidade, nas maneiras de agir, nas instituições sociais – expressando-se social e politicamente mediante uma identidade étnica, que surge no processo de autoidentificação.

Por conseguinte, uma das bases materiais mais importantes de determinada identidade étnica é seu território, ou seja, o espaço geográfico que o grupo considera como pertencente a ele e com o qual mantém relações históricas e vínculos mitológicos, sobre o que os rituais são performados e onde a subjetividade é alimentada. O território é, portanto, o alicerce da sustentação física e da reprodução social, econômica e cultural de um grupo social.

O Estado nacional produz uma territorialidade que não destrói completamente a territorialidade tradicional das comunidades indígenas, mas se apropria delas e as integra como 'peças ou órgãos de produção' na nova configuração política do Estado.

Trata-se, portanto, segundo Deleuze e Guattari (*apud* Haesbaert, 2011) de uma des-re-territorialização complexa, que, ao mesmo tempo em que destrói as territorialidades prévias, reincorpora e produz para estas comunidades uma nova forma territorial de organização social. Portanto,

> Contextualizar histórica e geograficamente estas dinâmicas de des-re-territorialização torna-se, assim, fundamental. O que podemos depreender destas reflexões sobre a ambiguidade de um papel reterritorializador ou desterritorializador do Estado é que, primeiro, o Estado é uma entidade muito genérica que deve ser historicamente situada, e, segundo, que ele carrega sempre, indissociavelmente, o papel de destruidor de territorialidades previamente existentes, mais diversificadas, e a fundação de novas, em torno de um padrão político-administrativo mais universalizante (HAESBAERT, 2011, p. 198).

Dessa forma, a complexa dinâmica social que deu origem ao Estado Nação brasileiro, assim como aos outros Estados da América Latina como um todo, foi marcada por violentas e consecutivas desterritorializações. Uns dos resultados desses processos foram as reterritorializações historicamente singulares, permeadas por conflitos, negociações e síntese de culturas. No Brasil, existem inúmeras populações que passaram por este processo no início da colonização e outras, que se viram há muito pouco tempo diante da necessidade de se (re) territorializar. Assim,

> Se territorializar-se envolve sempre uma relação de poder, ao mesmo tempo concreto e simbólico, e uma relação de poder mediada pelo espaço e, através deste controle, um controlar de processos sociais, é evidente que, como toda relação de poder, a territorialização é desigualmente distribuída entre seus sujeitos e/ou classes sociais e, como tal, haverá sempre, lado a lado, ganhadores e perdedores, controladores e controlados, territorializados que desterritorializam por uma reterritorialização sob seu comando e desterritorializados em busca de uma outra reterritorialização, de resistência e, portanto, distinta daquela imposta pelos seus desterritorializadores (HAESBAERT, 2011, p. 259).

Os povos indígenas, durante séculos, ordenaram seus territórios segundo suas metas, planejaram suas ações de uso dos recursos naturais e elaboraram normas e ritos para controlar essas ações. Muitas vezes, as práticas tradicionais de gestão estabeleceram ‘zonas’ de uso, embora não na forma tecnocrática ou georreferenciada dos instrumentos contemporâneos. As novas situações, nas quais os povos indígenas se encontram hoje, requerem que as práticas existentes sejam ajustadas a essa nova realidade, podendo iniciar o que Little (2006) denominou de ‘ciclo inovador de gestão’.

Se considerarmos novamente os *Kaiowá* Guarani do Mato Grosso do Sul (31.000 mil pessoas no Brasil – FUNASA 2008; 12.964 no Paraguai – II Censo

Nacional Indígena 2002), por exemplo, podemos dizer que seu processo de reterritorialização ainda não está definido, pois suas terras, pequenas ilhas rodeadas por um forte esquema do agronegócio, não estão todas homologadas.

Aquelas que foram demarcadas ainda na década de 1940 pelo extinto Serviço de Proteção aos Índios (SPI) iniciaram processos de hierarquização entre etnias distintas que ainda hoje reverberam no convívio social dessas áreas indígenas. Ademais, o intenso processo de urbanização das áreas faz com que seja possível compará-las a guetos. Ou seja, são áreas onde a população sofre com o preconceito racial, com a alta densidade demográfica e com os altos índices de violência, além de insegurança alimentar, o que aumenta a dependência ao aparelho do Estado-nação. Como se fosse uma via de mão dupla, a dependência ao Estado, por sua vez, também aumenta os fatores descritos, gerando um ciclo vicioso que dificilmente é quebrado sem o reforço simbólico e material da identidade étnica destes grupos.

Por sua vez, a Terra Indígena dos *Krahô*, também demarcada na década de 1940, vivencia outros tipos de pressão no entorno. De acordo com o que foi descrito no primeiro capítulo, os grupos originários desta etnia se aliaram aos fazendeiros do sul do Maranhão há pouco mais de duzentos anos atrás, e os auxiliaram na expulsão de outros grupos que não se 'integraram' com facilidade. Na verdade, os grupos formadores desta etnia não se integraram. Pelo contrário, demonstraram um incrível poder de adaptação a novas paisagens, ocupando rapidamente as fronteiras oeste e norte da terra demarcada, auxiliando indiretamente o desenvolvimento de pequenas cidades, como Itacajá (TO) e Goiatins (TO). Igualmente verifica-se que a etnia *Krahô* é tradicionalmente seminômade, sendo, portanto, analisada na atualidade como uma população que passa por um processo de fixação territorial.

Segundo Haesbaert (2011), a noção preconcebida de que mobilidade é sinônimo de desterritorialização ou que pouca mobilidade significa territorialização é errônea. Neste sentido, os *Krahô* vivenciam processos internos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização a partir das cisões de aldeias antigas, o que passou a ser prática muito utilizada por eles.

Para exemplificar, até aproximadamente 2003, havia 18 aldeias (sendo alguns apenas locais de moradia, de acordo com a teoria sobre a forma timbira) na Terra Indígena Kraolândia. Em 2010, já eram 25, com 2.463 pessoas ao todo (FUNASA, 2010). Em 2012, a FUNASA computou 27 aldeias (sendo algumas apenas locais de moradia), com a população total de 2.610 pessoas. O crescimento demográfico, as

influências externas, principalmente políticas, a busca por novos campos de caça/coleta/agricultura, a política interna, além da essência de mobilidade típica desta população são determinantes para o processo de pulverização de aldeias na TIK.

Como significativo exemplo, podemos citar o caso da aldeia Pedra Branca, uma das mais antigas da atual Terra Indígena Kraolândia[3] e, ao mesmo tempo, uma das únicas que não deu origem a outras aldeias, a não ser a Aldeia Campo Limpos, originada de um núcleo familiar da Pedra Branca, mas há pelo menos dez anos atrás. Atualmente, a aldeia Pedra Branca possui dois pátios centrais e duas rodas de casas, uma ao lado da outra. Para justificar este fato, os moradores dizem não ter para onde ir, em alusão ao fato de serem os últimos representantes do grupo *Põcatêjê* (vertente *Parãcamekrã*), não existindo, portanto, outra aldeia que pudesse representá-los e/ou abrigá-los, provocando uma verdadeira reterritorialização no espaço de convívio coletivo.

De acordo com os indígenas, todos os territórios mais próximos que poderiam ser ocupados são de aldeias *Mãkraré* ou *Kenpocateyê*, fato que impede a construção de um 'braço' da Pedra Branca nas proximidades, demonstrando aí a nítida noção de fronteira entre as aldeias. Pensamos que outro motivo é o de não quererem ir para muito mais longe da cidade de Itacajá, proximidade que gera algumas vantagens, como o baixo valor do frete (R$ 80,00), se comparado ao valor cobrado para aldeias mais distantes.

Já a Aldeia Pé de Coco, por exemplo, é oriunda de recente cisão da Aldeia Cachoeira. A Cachoeira seria o que Azanha (1984) denominou aldeia-mãe da Aldeia Pé de Coco, pois as duas são representantes originais da vertente *Kenpocatejê*. O *padré* (mestre de ritos) Olegário, da aldeia Pé de Coco, é de parentela original dos *Krahô* e estava um pouco cansado da "bagunça" e da "barulheira" da aldeia Cachoeira, por causa da cachaça.

Alguns escândalos chegaram realmente a acontecer na Cachoeira, como filho bater em pai e ser amarrado em um tronco até a bebedeira passar. Olegário, por não concordar com tudo isso, construiu uma pequena aldeia perto da aldeia-mãe e levou, além de sua família, três ou quatro parentelas para viverem ali. Na Cachoeira fui batizada e fizeram questão de me batizar novamente, com outro nome, na aldeia Pé

[3] A aldeia Pedra Branca foi formada a partir da Aldeia do Posto, primeira localização do PIN Krahô, do antigo SPI.

de Coco, como se renovando meu compromisso com aqueles que também são meus amigos. Decorre disso que recebi três nomes *Krahô*, portanto, um *Wakmejê* (vindo da aldeia Pé de Coco) - *Pytcwoyj* e dois *Katmejê* (vindos da aldeia Cachoeira) – *Cayari Pempcwoyj*.

Outro exemplo de territorialização bastante distinto dos anteriores, que pode ser analisado para ilustração dos referidos processos, é o da segunda maior população indígena do Brasil, os *Ticuna* no estado do Amazonas e países vizinhos, com 36.377 pessoas no Brasil (FUNASA, 2009); 8.000 pessoas na Colômbia (J. P. Goulard, 2001); 6.982 pessoas no Peru (INEI, 2007). Estes, por sua vez, tiveram suas terras demarcadas a partir de 1970, em uma fase de novas perspectivas sobre a participação indígena nas demarcações (e com o apoio de agências internacionais).

As terras *Ticuna* correspondem a uma parte do território originariamente ocupado por esta etnia. Algumas Terras Ticuna são bem extensas, como *Évare* I e II, local onde os *Ticuna* foram 'pescados' por *Yoi;*[4] outras são bem pequeninas e próximas aos centros urbanos da região, como Santo Antônio e *Umariaçu* I e II. Outras, ainda, se transformaram em verdadeiras cidades indígenas, como Belém de Solimões, no município de Benjamim Constant. Ainda assim, apesar da terra, os *Ticuna* sofrem com a insegurança alimentar, com a desnutrição de suas crianças e com a desestruturação de suas formas tradicionais de gestão de seu território.

Deleuze e Parnet explicam os fenômenos descritos acima da seguinte forma:

> Uma sociedade [...] é definida primeiro por seus pontos de desterritorialização, seus fluxos de desterritorialização. As grandes aventuras geográficas da história são linhas de fuga, isto é, longas expedições a pé, a cavalo ou por navio: aquela dos hebreus no deserto, a de Genserico, o vândalo, cruzando o mediterrâneo, a dos nômades através da estepe, a Longa Marcha dos chineses – é sempre sobre uma linha de fuga que nós criamos não, certamente, porque imaginamos que estamos sonhando, mas, ao contrário, porque aí traçamos o real, e porque compomos um plano de consistência. Fugir, mas, ao fugir, procurar uma arma (DELEUZE e PARNET *apud* HAESBAERT, 2011, p. 239).

---

[4] Segundo os registros da tradição oral, foi *Yo´i* [um dos principais heróis culturais] que pescou os primeiros Ticuna das águas vermelhas do igarapé *Eware* (próximo às nascentes do igarapé São Jerônimo). Estes eram os *Maguta* (literalmente, "conjunto de pessoas pescadas com vara"; do verbo magu, "pescar com vara", e do indicativo de coletivo *-ta*), que passaram a habitar nas cercanias da casa de *Yo´i,* na montanha chamada *Taiwegine*. Mesmo hoje em dia, este é para os Ticuna um local sagrado, onde residem alguns dos imortais e onde estão os vestígios materiais de suas crenças (como os restos da casa ou a vara de pescar usada por *Yo´i*) (http://pib.socioambiental.org/pt/povo/ticuna/1342).

Assim, as populações indígenas (na história e na atualidade) igualmente buscam estas linhas de fuga, conquistando novos territórios e reinventando ou hibridizando suas culturas, para não se transformarem em sociedades sem um 'plano de consistência' ou razão de existir. A arma que procuram, se associa aos processos de reterritorialização, iniciados, muitas vezes, em fugas dos ataques dos colonizadores ou na busca de apoio no messianismo. Esses movimentos podem ser interpretados como aquele missionismo dos padres católicos — capuchinhos, salesianos — ou como a evangelização protestante, que impõe novos deuses, até então desconhecidos, portanto, incompreensíveis. Mas também, podem ser interpretados como aqueles processos de messianismo iniciados por indígenas em busca de entendimento para o vilipêndio vivenciado em suas aldeias, como aconteceu entre os *Krahô*, na década de 1950 (Melatti, 1972), movimento descrito no capítulo anterior.

Com o intuito de compreender melhor os aspectos subjetivos dos conceitos de território e territorialidade dentre os povos indígenas no Brasil, no próximo item trataremos do território enquanto conceito de sagrado, finalizando nossa revisão bibliográfica com uma discussão sobre sustentabilidade da vida em contraposição às novas territorialidades impostas a esses povos pela sociedade envolvente.

2.4 TERRITÓRIO SAGRADO, TERRITÓRIO VIVIDO E SUSTENTABILIDADE

Eliade (1992) explica que o homem das sociedades "arcaicas" é essencialmente um "homem religioso" e tem tendência a viver o mais próximo possível de seus objetos sagrados, pois para o homem de todas as sociedades pré-modernas, o sagrado equivale ao poder e, em última análise, à realidade por excelência" (ELIADE, 1992, p. 18).

> Há, portanto, uma diferença de experiência religiosa que se explica pelas diferenças de economia, cultura e organização social – numa palavra, pela história. Contudo, entre os caçadores nômades e os agricultores sedentários, há uma similitude de comportamento que nos parece infinitamente mais importante que suas diferenças: tanto uns como outros vivem num Cosmos sacralizado; uns como outros participam de uma sacralidade cósmica que se manifesta tanto no mundo animal como no mundo vegetal (ELIADE, 1992, p. 22).

O autor ainda explica que, assim como há um espaço sagrado, que é forte e significativo para essas culturas, há igualmente aquele espaço que não é sagrado e, por consequência, não tem estrutura nem consistência, ou seja, é amorfo. Mais ainda: "para o homem religioso essa não-homogeneidade espacial traduz-se pela experiência

de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente – e todo o resto, a extensão informe, que o cerca" (ELIADE, 1992, p. 25).

Com relação ao território ocupado por essas culturas, Eliade (1992) explica que a instalação de uma população tradicional em determinado território equivale à fundação de novo mundo, pois, ainda que em contextos variados de culturas, sempre reencontraremos o mesmo esquema cosmológico e a mesma encenação ritual. Neste sentido, para o "homem religioso", nem o espaço nem o tempo são homogêneos ou contínuos.

Entre as organizações sociais de nossos dias, podemos encontrar um sentimento de solidariedade com a terra natal, uma solidariedade que chega a ser mística. É o que Eliade (1992) denomina "experiência religiosa de autoctonia", ou seja, as pessoas sentem-se gente do lugar, ultrapassando a solidariedade familiar e ancestral.

Com a população da etnia *Krahô* não acontece de forma diferente. Os habitantes desta terra indígena sempre comentam e sabem muito bem de onde vieram. Há mitos relacionados às áreas de origem e à própria origem do outro, aquele que não pertence à etnia. Esta população, inicialmente ágrafa, soube preservar, por meio da oralidade, as origens de todas as aldeias e de todas as diferenças culturais, quase que em um sentimento de não se misturar com o diferente, com o outro ou então, como foi descrito nos capítulos anteriores, a manutenção da unidade na diferença.

Entre os *Kaiowá* Guarani existe um conceito sobre território, denominado *tekoha*, que vem de encontro ao que diversos autores citados explicam como sendo o sentido da territorialidade indígena. Sobre esse apego indígena à própria terra, Meliá (1989) afirma:

> Las evidencias arqueologicas, corroboradas por las noticias históricas más antigas, muestram la ocupacion de determinadas tierras como un elemento constitutivo del modo de ser guarani. En otros terminos, la vida guarani nunca se inpendiza se abstrae de la cuestión de la tierra. La tierra, por su parte, tampoco es um dato fijo e inmutable. Nada mas inestable que la tierra guaraní que nace, vive y muere, por asi decirlo, con los mismos guaraní, que en ella entran, la trabajan y de ella se desprenden en ciclos que no son simplemente económicos, sino también sociopolíticos y religiosos. Esta tierra ocupada por el guarani es un lugar siempre amenazado por el desequilibrio entre la abundancia y la carencia (MELIÁ, 1989, p. 492-3).

Para a maioria dos grupos étnicos Guarani deixar a terra em que vive somente pode ocorrer nos casos de extrema pressão política. Ceder à pressão pode acarretar

que tenham de ir viver em áreas superlotadas, demarcadas como reserva, e assumir a condição de inferioridade social em relação aos que chegaram primeiro no local. “Estarão como que exilados em terra estranha, seus líderes não serão reconhecidos pelos líderes locais, e serão alvo predileto para as acusações de toda ordem” (PEREIRA, 1999, p. 213).

Outro importante autor de estudos sobre a etnia *Kaiowá* no Mato Grosso do Sul, Fábio Mura entende que os *tekoha* reivindicados atualmente por estas populações representam a soma de espaços de ocupação tradicional, sob jurisdição de determinadas famílias extensas, onde serão estabelecidas relações políticas comunitárias. A partir desses espaços serão estabelecidos os laços intercomunitários em região mais ampliada (MURA, 2002, p. 47).

A esse respeito, em conversas informais com um antigo funcionário da Funai, soubemos de uma família Guarani, provavelmente *Mbyá*, que foi encontrada vivendo no meio de uma rodovia bastante movimentada no estado de São Paulo. Nesta família havia muitas crianças, o que provocava uma situação bastante perigosa em virtude da velocidade com que os carros andavam pela rodovia. Várias tentativas foram feitas para retirá-la dali, até que a Funai foi acionada.

Os funcionários do órgão tentaram convencer a família a ir para alguma terra indígena já demarcada, mas a resposta era que não sairia dali, pois o Xamã havia sonhado com os espíritos que diziam ser aquele local seu *tekoha*. Não se teve mais notícias da família, após as tentativas de intervenção da Funai. Provavelmente foram expulsos de forma truculenta, como tem acontecido com frequência em áreas de retomada Guarani.

Esta passagem pode ser explicada, segundo as palavras de Castro (2000) da seguinte forma:

> São maneiras diversas de perceber, no âmbito local, de representar e de agir sobre o território, concepções que subjazem às relações sociais. No caso de comunidades marcadas por identidades étnicas, representadas como ‘outro’, esses elementos ideológicos e políticos resultam incompreensíveis para o conhecimento técnico-econômico, pelos fortes traços de preconceito e estranhamento. (CASTRO, 2000, p. 169).

Afinal, como bem afirma Gersem Luciano Baniwa (LUCIANO, 2006, p. 88), “o povo indígena, para adquirir sua cidadania, é muitas vezes obrigado a perder a sua identidade como índio”. Assim como a identidade, os povos indígenas, para obter a

homologação de suas terras, têm de abdicar de territórios tradicionais e abreviar territorialidades formadas durante gerações por seus ancestrais.

De forma geral e segundo as tradições de cada etnia, os modos de vida dos povos indígenas são orientados por princípios filosóficos e cosmológicos que, assim como as territorialidades mencionadas acima, são transmitidos desde tempos imemoriais pelos seus ancestrais. São esses princípios que indicam a garantia de autorrealização pessoal que, por sua vez, depende fundamentalmente da autorrealização coletiva no âmbito da família e do grupo étnico. Inseridos nos rituais de iniciação, os indivíduos indígenas, junto à sua coletividade, são orientados a buscar esses princípios orientadores do modo de vida para o bem viver em seu espaço. De acordo com Gersem Luciano Baniwa (LUCIANO, 2009, p.37):

> Os princípios são fundamentalmente o de interdependência da vida humana com a vida planetária, ou seja, com a natureza, e o de interdependência entre a vida pessoal e a vida coletiva, que torna os povos indígenas como povos da solidariedade. Os ideais de vida estão estreitamente ligados a esses princípios, ou seja, é necessário que os membros da comunidade tornem-se exímios conhecedores da natureza para se tornarem bons pescadores e bons caçadores, o que lhes possibiltará encontrar boas esposas e se tornarem bons pais de família e boas lideranças, na medida em que forem capazes de serem generosos e solidários.

Assim, os mitos e ritos são instrumentos próprios aos povos indígenas para a transmissão, a prática e o aprendizado desses modos de vida. Caso a tradição cultural seja destruída ou radicalmente modificada, a vida indígena torna-se “imprevisível, perigosa e angustiante”, palavras utilizadas pelo autor supracitado. Ou seja, é condição vital para os povos indígenas a sustentabilidade de suas tradições culturais e, devido à interdenpendência material e espiritual entre os seres da natureza e os povos que convivem com ela, a sustentabilidade dos processos físicos, químicos e biológicos regidos pela terra, pelas florestas, pelos rios, pelas montanhas e assim por diante.

Os indígenas concebem o mundo por meio de um raciocínio que interrelaciona tudo o que existe. Inclusive o que não se pode ver com os olhos do corpo, ou seja, o mundo espiritual. Não obstante, suas sociedades tenderiam a construir mundos totalizantes e, portanto, estariam mais aptas a criar e desenvolver práticas de sustentabilidade em todas as suas nuances - ambiental, econômica, ecológica, social e política – (SACHS, 1993). Porém, essa afirmação não pode ser interpretada como uma generalização de uma racionalidade indígena única para todos os povos indígenas, nem mesmo para aqueles que convivem em mesmo ecossistema. Cada

povo constrói sua forma de agir e pensar o mundo, construída a partir de suas próprias experiências de alteridade. Iguamente não pode ser interpretada com a afirmação de que os povos indígenas seriam os bons selvagens preconizados por Rousseu, amantes eternos da natureza.

O fato de conceberem o mundo como um todo e de estabelecerem uma ética que norteia as relações com a natureza, quer dizer que os povos indígenas são seres históricos que buscam formas de sobrevivência, utilizando os recursos naturais para isso. Assim, cada grupo étnico estabelece uma ética e uma política próprias de relação com o mundo e desenvolvem linguagens também próprias para exercerem suas sustentablidades com alteridade.

Muito embora existam inúmeras definições para o termo sustentabilidade, a ideia introduzida por Lester Brown, fundador do Wordwatch Institute, na década de 1980, é a que tem envolvido todo o arcabouço teórico do termo e também tem reverberado no senso comum da população em geral. Brown definiu comunidade sustentável como a que é capaz de satisfazer às próprias necessidades sem reduzir as oportunidades das gerações futuras (TRIGUEIRO, 2005).

É nítido que há nessa ideia de sustentabilidade uma tentativa de condução de métodos para explorar os recursos naturais de maneira mais racional e menos agressiva, passando, portanto, a nortear ações no sentido de proteger o meio ambiente contra os efeitos da poluição, do uso indevido do solo e da aplicação de agrotóxicos, por exemplo. Junto a essa noção de sustentabilidade, congrega-se o conceito de desenvolvimento. As duas expressões juntas têm sido utilizadas para significar a determinada exploração dos recursos naturais pelo maior tempo geracional possível, priorizando o desenvolvimento econômico mundial. De acordo com Crepalde (2009, p.160):

> Uma análise mais crítica dos projetos e ações ancorados no termo sustentabilidade pode revelar que este conceito tem tornado-se ambíguo quanticamente; aparentemente inquestionável, deixa subjacente o que vem a ser desenvolvimento, para quais gerações seria esse desenvolvimento e o quê e quem determina o que deve ser digno de preservação.

Dessa forma, a compreensão sobre o conceito de sustentabilidade requer a apreensão do mundo enquanto processo determinado por fatores históricos e simbólicos. Em contraposição, a potencialidade humana de perceber esses processos é tolhida, pois a sociedade ocidental está pinhada de valores e preconceitos pouco integrados à dinâmica da natureza. Aprende-se muito cedo a ética da dominação,

permeada pelas leis de mercado, o que inviabiliza a compreensão da sustentabilidade e, por conseguinte, de práticas voltadas a ela.

Nesse contexto, as sociedades indígenas têm sido marginalizadas ou incluídas de maneira arbitrária em projetos de desenvolvimento sustentável, que visam o crescimento econômico de regiões onde vivem há séculos. Nesses casos, o conhecimento indígena não é valorizado, pois sua maneira de organizar o mundo natural em complemento ao social, seus simbolismos, suas formas de transmitir conhecimentos e de estabelecer valores e éticas são definidos, perjorativamente, como míticos, infantis, alegóricos e até mesmo fanáticos.

Em contraposição a esse pensamento minimalista sobre os conhecimentos e o modo de viver indígena, há uma tendência à transformação dos povos indígenas em ecologistas natos. Porém esta tendência traduz-se em mais uma das versões do etnocentrismo ocidental, onde a cobiça por seus territórios continua, agora utilizando um título de sustentabilidade. Vejamos o que Pimenta (2010, p.110), em seu artigo sobre os Ashaninka do rio Amônia (Alto Juriá – AC) escreve sobre o assunto:

> Assim, mesmo introduzindo uma preocupação ambiental, muitos promotores do desenvolvimento sustentável veem os territórios indígenas a partir de uma perspectiva essencialmente econômica e utilitarista. Se os índios mostrarem que sabem aproveitar economicamente os recursos naturais de seus territórios, eles podem se desenvolver, participar do mercado, e têm uma justificativa para manter suas terras. Caso contrário, podem ser acusados de desperdiçar os recursos naturais, ser considerados improdutivos etc. Esse tipo de discurso parece uma versão atualizada do processo de civilização dos índios e só contribui para engrossar as fileiras daqueles que sustentam que há muita terra para pouco índio.

De acordo com Leonardos (2008), não podemos dizer que os indígenas não possuem ciência simplesmente porque a sociedade branca a ignora ou dizer que têm porque vemos semelhanças com mitos das ciências antigas, como a grega ou a naturalista do século XIX. As populações tradicionais possuem sistemas científicos e tecnológicos que são transdisciplinares, interdependentes e complexos, voltados para a sobrevivência da vida na terra, “onde o casamento, o cuidar das crianças, o cultivo da roça consorciada, a caça e tudo o mais no território é regido por espíritos.” (LEONARDOS, 2008, p. 115).

Com o intuito de comprovar essa tese, no próximo capítulo, descreveremos as dinâmicas ambientais, sociais, políticos e culturais da configuração atual do território ocupado pela etnia Krahô, utilizando dois mapas elaborados a partir dos dados coletados em campo. Com a análise desses aspectos, passaremos a compreender as

formas utilizadas pelos Krahô para relacionarem-se com o território que lhes foi concedido pelo Governo Federal e como se dá a sustentabilidade da vida nesse ambiente. Logo após, discorreremos acerca da territorialidade Krahô a partir dos mapas mentais feitos durante o etnomapeamento acompanhado pela autora no ano de 2009, assim como os mapas georreferenciados das trilhas e pontos percorridos nessa ocasião.

CAPÍTULO III. SUSTENTABILIDADE E TERRITÓRIO: CONFIGURAÇÃO DINÂMICA DA TERRA INDÍGENA KRAOLÂNDIA

Neste capítulo trataremos das questões que envolvem as relações entre sustentabilidade e território, com enfoque na configuração espacial da terra da etnia *Krahô*. Para isso, analisaremos os aspectos demográficos, físicos, socioeconômicos, de fronteira e políticos da área, utilizando como respaldo, dois mapas que serão apresentados e analisados.

3.1 ASPECTOS DEMOGRÁFICOS DA TERRA INDÍGENA

No início do século XIX, a população *Krahô* era estimada entre 3 e 4 mil índios, distribuídos em apenas duas aldeias (MELATTI, 1970). Um recenseamento feito pelo Frei Rafael de Taggia, em 1852, calculou os *Krahô* em 620 pessoas, localizadas nessa época na região de Pedro Afonso, a sudoeste de onde se encontram atualmente. Segundo o missionário, tinham sofrido um sério decréscimo na população em razão das moléstias que os dizimaram (MELATTI, 1970).

Em 1930, Curt Nimuendajú encontrou os *Krahô* em quatro aldeias, no total de 400 indivíduos. Duas destas eram habitadas por, aproximadamente, 150 indivíduos cada, e pertenciam à vertente *Kenpokatejê*, enquanto os 100 indivíduos das outras duas aldeias eram *Mãkamekra* ou *Mãnkraré*. Em 1948, os *Krahô* foram estimados em 500 pessoas por Schultz (MELATTI, 1970).

Desde que a área *Krahô* foi regularizada pelos trâmites legais, a densidade demográfica teve variações significativas. O recenseamento realizado por Mellati (1978) em 1962-1963 apontava 564 indígenas, distribuídos em sete aldeias, incluindo os representantes que o pesquisador encontrou vivendo entre e/ou como os regionais. Quando retornou à área, em 1971, encontrou 632 indivíduos, igualmente distribuídos em sete aldeias.

Em 1982, Schiavini (2006) estimou uma população de 1.500 pessoas, distribuídas em oito aldeias. De acordo com o indigenista, as distâncias entre estas aldeias variavam entre quinze e cem quilômetros.

No ano de 2001, a FUNASA computou 1.718 pessoas em dezoito aldeias, mas o número de indivíduos de cada aldeia era variável, ou seja, algumas com mais de 200 pessoas e outras, com menos de 20.

Os dados de janeiro 2009 da FUNASA, ano da principal pesquisa de campo desta tese, dizem que 2.348 pessoas viviam na Terra indígena *Krahô*, distribuídas em 23 aldeias, como segue demonstrado:

ALDEIA	MUNICÍPIO	PESSOAS	HOMENS	MULHERES
Cachoeira	Goiatins	345	184	161
Pedra Branca	Goiatins	339	178	161
Rio Vermelho	Goiatins	261	132	129
Manoel Alves Pequeno	Goiatins	239	118	121
Santa Cruz	Itacajá	187	93	94
Nova	Goiatins	121	61	60
Mangabeira	Itacajá	120	62	58
Campos Limpos	Goiatins	108	53	55
Serra Grande	Itacajá	102	52	50
Pedra Furada	Goiatins	81	40	41
Galheiro	Itacajá	64	33	31
Morro do Boi	Itacajá	63	34	29
Lagoinha	Itacajá	46	21	25
Água Branca	Goiatins	45	22	23
Forno Velho	Itacajá	45	16	29
Riozinho	Itacajá	36	23	13
Água Fria	Itacajá	30	12	18
Mãkraré	Goiatins	29	10	19
Macaúba	Itacajá	26	15	11
Kapey	Goiatins	21	8	13
São Vidal	Goiatins	20	10	10
Bacuri	Goiatins	14	9	5
Serrinha	Itacajá	6	4	2
	TOTAL	2348	1190	1158

Quadro 2 - População *Krahô* - janeiro de 2009
Fonte: SIASI – FUNASA/MS, 20/01/2009.

Na clássica obra do Instituto Socioambiental (ISA) (2011) há dois dados populacionais diferentes para o ano de 2010: 2.463 pessoas, de acordo com os dados da FUNASA, e 2.989 pessoas, de acordo com os dados do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI/FUNASA)[5] - Palmas (TO). Se levarmos em conta o segundo dado, por

[5] O Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) é a unidade gestora descentralizada do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS). O DSEI pode ser conceituado como modelo de organização de serviços - orientado para um espaço etno-cultural dinâmico, geográfico, populacional e administrativo bem delimitado -, que contempla um conjunto de atividades técnicas, visando medidas racionalizadas e qualificadas de atenção à saúde, promovendo a reordenação da rede de saúde e das práticas sanitárias e

ser o mais extremo, a densidade demográfica da Terra Indígena *Krahô* neste ano de 2010 era de, aproximadamente, 0,9 hab./km^2.

O estado do Tocantins possuía, em 2010, a densidade demográfica de 4,68 hab./km^2 (população total de 1.383.453 pessoas em território de 277.620,914 km^2), enquanto o Brasil tinha, no mesmo ano de 2010, a densidade demográfica de 22,4 hab./km^2 (população total de 190.732.694 pessoas em área total de 8.514.876,599 km^2 – Censo 2010), considerada baixa para a média mundial.

Não há na análise destes dados a intenção de se fazer uma interpretação determinista sobre a baixa densidade demográfica da Terra Indígena *Krahô* em contraposição à do estado do Tocantins e à do Brasil. Semelhante interpretação poderia incorrer em erros graves e na fraca argumentação daqueles que dizem ter "muita terra para pouco índio", de longe ultrapassada pelas conceituações geográficas de território e territorialidade indígena, que serão trabalhadas no próximo capítulo. Os dados de densidade demográfica são aqui demonstrados para analisarmos o aumento populacional da Terra Indígena *Krahô*, assim como as possibilidades de um tipo de gestão do território indígena etnicamente referenciada, de acordo com a quantidade de (e a qualidade do) espaço que deve ser necessário a um futuro sustentável com qualidade de vida para a população.

Os dados populacionais da Terra Indígena *Krahô* em 2012 (2.610 pessoas – SIASI – FUNASA/MS) são contraditórios quando comparados a um dos dados de 2010 apresentados na referida publicação do ISA (2.989 pessoas). Pelo visto, os dados do DSEI, o pólo regional de saúde indígena localizado em Palmas, demonstram uma população maior daquela relatada nos dados do SIASI (Sistema de Informação de Atenção à Saúde Indígena) nacional. Segue a tabela de dados da população *Krahô* em 2012:

Aldeia	Município	Pessoas	Homens	Mulheres
Pedra Branca	Goiatins	360	185	175
Cachoeira	Goiatins	336	183	153
Manoel Alves Pequeno	Goiatins	275	139	136
Rio Vermelho	Goiatins	273	137	136

---

desenvolvendo atividades administrativo-gerenciais necessárias à prestação da assistência, com controle social. No Brasil, são 34 DSEI´s. Os distritos não foram divididos por estado, mas sim estrategicamente por critérios territoriais, tendo como base a ocupação geográfica das comunidades indígenas. (Disponível em: http://portal.saude.gov.br/portal/saude/Gestor/area.cfm?id_area=1744. Acesso em 07 de julho de 2012).

Aldeia	Município	Pessoas	Homens	Mulheres
Santa Cruz	Itacajá	142	69	73
Nova	Goiatins	138	71	67
Mangabeira	Itacajá	134	71	63
Campos Limpos	Goiatins	125	62	63
Serra Grande	Itacajá	109	58	51
Barra	Itacajá	95	44	51
Pedra Furada	Goiatins	88	43	45
Morro do Boi	Itacajá	65	34	31
Lagoinha	Itacajá	53	24	29
Forno Velho	Itacajá	50	20	30
Água Branca	Goiatins	46	22	24
Porteira	Itacajá	41	21	20
Riozinho	Itacajá	41	26	15
Galheiro	Itacajá	34	16	18
Mãkraré	Goiatins	33	13	20
Macaúba	Itacajá	29	16	13
Pé de Côco	Goiatins	28	13	15
Bacuri	Goiatins	26	15	11
KAPEY	Goiatins	23	8	15
São Vidal	Goiatins	22	12	10
Água Fria	Itacajá	18	8	10
Serrinha	Itacajá	13	7	6
Desaldeados	Itacajá	11	7	4
Baixa Funda	Goiatins	2	1	1
	TOTAL	2610	1325	1285

Quadro 3 - População *Krahô* – abril de 2012
Fonte: SIASI – FUNASA/MS, 25/04/2012

Tendo em vista que não houve incidentes epidemiológicos sérios e/ou consideráveis migrações que reduzissem a população da TIK entre 2010 e 2012, fato que pode ser comprovado com o aumento de cisões das aldeias tradicionais, o que gera o aumento do número de aldeias e do número de casamentos por consequência da reorganização social necessária para se criar nova aldeia, não há como a população de fato ter-se amortizado como é demonstrado nos dados. Além da discrepância mencionada entre os dados nacionais e os regionais para a população Krahô, o controle epidemiológico existente é precário e insuficiente para subsidiar ações de planejamento eficientes, tanto aquelas relacionadas à prevenção quanto ao controle e cura de doenças. Corrobora-se, portanto, com o que o CTI relatou no ano de 2006:

> Há problemas de sistematização de dados, apesar das notificações de agravos serem relativamente bem realizadas. Há sérias dúvidas quanto aos recenseamentos realizados nas aldeias que, provavelmente, contém erros e devem estar contando indígenas duas vezes (pode ser que uma pessoa recenseada em uma aldeia seja novamente incluída no cadastro de outra aldeia). Não há informações precisas sobre os agravos e doenças nos Krahô, com problemas sérios de preenchimento dos dados informativos sobre a saúde. (CTI, 2006, p. 75).

Os dados demográficos apresentados - alguns, estimados e outros, resultantes de censos -, separados por intervalos irregulares de tempo, mostram que a população *Krahô* decresceu bastante desde seus primeiros contatos com a sociedade envolvente, em 1809, quando somava um número estimado de 3 a 4 mil pessoas, número este que se aproxima da população da região sul do Maranhão na mesma época, que era de 5 a 6 mil pessoas (MELATTI, 1970).

Em apenas 40 anos, teriam sido reduzidos a um quinto, posto que, em 1852, foram calculados em 620 indivíduos. A partir daí, a queda foi mais lenta: em 110 anos (de 1852 a 1962-63), passaram de 630 para 564 indivíduos. Nos anos seguintes, a população se manteve sempre em crescimento.

Com a cisão de grandes aldeias (final do século XX e início do século XXI) e a consequente criação de novas, as famílias voltaram a crescer, e a necessidade de manter a identidade étnica motivou o aumento da população. Atualmente, apesar dos problemas relacionados ao atendimento à saúde indígena, a tendência parece ser de crescimento demográfico constante. O sistema de saúde implantado pela FUNASA e administrado hoje pela SESAI tem a política de atendimento integral aos indígenas, levando à desmotivação do uso da medicina tradicional *Krahô*.

Ainda assim, os *Krahô* confiam mais nos diagnósticos de seus *Wajacá* (pajés), abandonando com facilidade os tratamentos da medicina dos brancos, quando não conseguem ver resultados em curto prazo. No entanto, os indígenas reclamam dos preços cobrados pelos Wajacá para sua atuação em algum caso. Um tratamento pode custar o valor de uma bicicleta nova ou de uma espingarda (R$ 150,00 a R$ 300,00). Até mesmo os Agentes Indígenas de Saúde treinados pelo sistema de saúde têm o costume de utilizar os tratamentos xamânicos para sua própria cura ou de seus familiares.

Os dados também demonstram que há constante cisão de aldeias. Em conversas realizadas com o indigenista Fernando Schiavini, descobrimos que essas cisões têm acontecido menos por um sentimento de expansão territorial e mais devido

a brigas entre as facções familiares e pelos diversos empregos fornecidos por órgãos do Governo Federal.

O próprio sistema de saúde, de forma indireta, incentiva muitas dessas cisões. Quando uma nova aldeia é formada, o DSEI implementa o saneamento básico mínimo (encanamento de água, que é trazida dos córregos com o uso de bombas a combustível fóssil ou captada em poços artesianos) e o posto de saúde, contratando um agente de saúde indígena para atuar na aldeia. Em consequência, o Ministério da Educação ou o município contratam um professor indígena para atuar naquela aldeia. Muitas vezes, o professor de determinada aldeia inicia a cisão, quando perde o cargo e sai para construir outra aldeia, não perdendo assim, o salário.

Nos dados apresentados, não há informações sobre faixa etária. Entretanto, podemos inferir que a quantidade de crianças nas aldeias é grande. Isto se deve, entre outros fatores, ao recebimento do benefício social do Governo Federal, que fornece aos pais R$ 1.600,00 a cada criança nascida. Como os jovens têm perdido o costume de fazer roças e não têm aprendido com os pais a se sustentar sem os benefícios, esta quantia representa bastante dinheiro para eles.

No ano de 2006, a situação de aposentadorias e de funcionários indígenas nas aldeias *Krahô*, era a seguinte:

Aldeia	Aposentados	Funcionários Indígenas
Pedra Branca	31	07
Pedra Furada	05	04
Manuel Alves	14	13
Cachoeira	30	09
Campos Limpos	05	03
Água Branca	03	02
Santa Cruz	18	12
Serra Grande	10	03
Lagoinha	02	02
Riozinho	-	-
Morro do Boi	04	04
Macaúba	01	01
Rio Vermelho	21	08
Aldeia Nova	11	06
Bacuri	01	03

Quadro 4: Ingresso de Recursos Financeiros entre os Krahô – 2006
Fonte: CTI, 2006.

Há de se esperar que esses números tenham aumentado desde o ano de 2006. Não acreditamos que este aumento seja significativo em cada uma das quinze aldeias listadas. No entanto, o número de aldeias aumentou, sendo que, como já foi mencionada, uma das motivações é a busca por empregos nos órgãos públicos. As cisões das aldeias serão tratadas em momento oportuno.

A população da Terra Indígena da etnia *Krahô* segue um ritmo relativamente diferente da população brasileira, dadas as devidas proporções. A população brasileira sofre as consequências de duas fases de transição demográfica: a primeira com um acelerado crescimento demográfico em função do declínio da mortalidade e da manutenção da fecundidade em patamar extremamente alto, até a segunda metade dos anos de 1960; a segunda, imediatamente posterior, quando a fecundidade começa, também, a declinar e o ritmo de crescimento da população inicia a sua desaceleração (BRITO, 2007).

Agora, a população da Terra Indígena Krahô e, de forma geral, da grande maioria das Terras indígenas no Brasil, ainda apresenta alta taxa de fertilidade, em contraposição ao declínio da taxa de mortandade, devido, principalmente a novos hábitos adquiridos com a fixação territorial, mas também às políticas públicas de assistência à alimentação e saúde, apesar da precariedade. Resulta que o crescimento demográfico é gradativo, apesar da manutenção do tamanho do espaço físico em que se ocupa.

Esta é uma das grandes preocupações quando nos referimos à recuperação demográfica indígena no Brasil. Redutos de ecossistemas complexos, como os cerrados, as Terras Indígenas sofrem com a pressão demográfica. O controle populacional pode produzir efeito contrário ao esperado. Ele só causará o efeito desejável se for acompanhado da mudança radical de comportamento e na filosofia de vida por parte dos seres humanos. Nas populações tradicionais, este controle populacional, em geral, era realizado de acordo com a oferta de alimentos e recursos naturais em determinado espaço. A única forma de energia consumida era o alimento que invariavelmente vinha da energia produzida pelo sol.

Pairam muitas dúvidas sobre as relações entre a capacidade de suporte de determinado território e as questões relativas ao controle populacional exercido pela população local. É possível que a limitação da população por certas sociedades indígenas constitua-se na busca consciente de equilíbrio demográfico? Melatti (2004) em texto sobre “População Indígena” fornece exemplos que confirmam a importância de aprofundar este tipo de estudo:

> Os craôs do Tocantins, por exemplo, apesar de lamentarem a decisão do personagem mítico Lua de instituir a morte em caráter permanente, ao invés de temporário como queria o Sol, ponderam, por outro lado, que, se os seres humanos não morressem, a população aumentaria tanto que seu peso faria se quebrar a crosta que separa este mundo do subterrâneo. A relação entre demografia e

> organização social se impõe na discussão do casamento timbira, em que a distância de parentesco entre os cônjuges estaria relacionada ao tamanho da população (Ladeira, 1982), ou o recurso dos suruís a arranjos poliândricos quando o número de homens e o de mulheres tornou-se dramaticamente desequilibrado (Laraia, 1963). O costume tapirapé, há muito abandonado, de não aceitar mais de três filhos (Cardoso de Oliveira, 1959); o uso de uma sumarubácea como anticoncepcional ou abortivo pelas mulheres caiapós (Bamberger, 1963); o infanticídio praticado pelos bororos motivado por sonhos de mau augúrio antes do parto (Crocker, 1985, pp. 53-4), a antiga preferência pela adoção de crianças de outros povos contrabalançando o infanticídio dos próprios filhos cadiuéus (Lévi-Strauss, 1957, p. 190) são uma série de questões que poderiam ser discutidas com apoio da demografia. (MELATTI, 2004, p. 35-6).

Há a necessidade de estudos mais aprofundados sobre o comportamento demográfico das áreas onde habitam populações denominadas tradicionais. Relacionando o crescimento populacional com a ecologia dos ambientes de determinada Terra Indígena, poderemos saber o nível de influência dos estilos de vida tradicionais na conservação dos ecossistemas existentes nela. Há também a necessidade de estabelecer relações entre a mudança de hábitos tradicionais, as migrações, as formas de adaptação no uso dos recursos naturais e as novas formas de subsistência (por meio da geração de renda, por exemplo) sobre a pressão que essas populações exercem ao meio ambiente em que vivem. Veremos no próximo item como se dá essa relação entre população, território e natureza na Terra Indígena Kraolândia.

3.2 ASPECTOS FÍSICOS

O atual território do povo *Krahô* tem altitude que varia entre 200 e 500 metros, sendo mais alto na parte sudeste, diminuindo suavemente em direção noroeste e, mais abruptamente, nas direções norte e oeste (Melatti, 1970). Seu relevo é caracterizado pela presença de inúmeros morros testemunhos, com topos chatos e de tamanhos variáveis, compondo uma paisagem típica das áreas de Cerrados do Planalto Central.

Algumas aldeias localizam-se nas partes mais elevadas do território; outras, nos sopés de morros. Tanto em um caso como no outro, a escolha do sítio da aldeia leva em consideração a proteção de seus moradores, dificultando o acesso, lembranças de um tempo em que o contato entre indígenas e não indígenas era marcado por violentas inimizades.

Em toda a região Centro-Oeste do Brasil, há prevalência do clima úmido tropical com verões chuvosos e invernos secos. O clima da Terra Indígena *Krahô* caracteriza-

se por apresentar altas temperaturas anuais, com período de seca bem marcado em meados do ano, que se opõe ao período de chuvas no final e princípio do ano. Esta alternância entre o período de estiagem e o chuvoso influencia todas as atividades de subsistência da população regional, assim como as atividades de caça, pesca, coleta e agricultura dos indígenas, refletindo-se, inclusive, nos símbolos de seu sistema ritual.

O maior exemplo disto é a complementaridade na unidade política entre o partido do verão (*Wakm'jê*) e o partido do inverno (*Katam'jê*), que se revezam no governo da aldeia. De acordo com Mellatti (2010), tradicionalmente deve haver além da liderança da aldeia, dois "prefeitos" que o auxiliam na coordenação das atividades diárias da aldeia e na partilha de bens de consumo, principalmente da carne oriunda de caçadas coletivas ou de doações para a comunidade como um todo. Essas figuras políticas devem pertencer às metades sazonais supracitadas e devem se revezar durante o ano, cada qual governando na estação à qual seu nome de batismo se refere. Além da função de governabilidade, essas metades, que estão ligadas ao nome dado à pessoa, exercem influência em diversos aspectos da cultura *Krahô* – e dos Timbira de forma geral – cada qual com sua nominação para verão e inverno.

O território da etnia é cortado por inúmeras correntes d'água que fluem para o rio Vermelho ou para o Manoel Alves Pequeno, rios que marcam as fronteiras da terra indígena. Não há outros rios e ribeirões navegáveis na região, mesmo na época das chuvas, quando o acesso às aldeias se torna mais difícil.

Segundo Melatti (1970), os indígenas desciam os rios supracitados em balsas feitas de talos de buriti para levar arroz e outros gêneros até Carolina, no sul do Maranhão, onde vendiam (ou trocavam por outros gêneros) tanto a carga quanto o material das embarcações. Esse fato foi observado pelo referido antropólogo durante suas viagens para a terra indígena nas décadas de 1960 e 1970.

Atualmente, os indígenas utilizam-se do rio Manoel Alves Pequeno para chegar à cidade de Itacajá (margeada por este rio), com pequenos barcos a motor, propriedade de algumas aldeias localizadas próximas ao rio (principalmente aldeia Manoel Alves e aldeia Rio Vermelho), ou da SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena). A SESAI os utiliza para transporte de enfermeiros, de agentes de saúde e de saneamento, de indígenas ou de enfermos.

O sistema hídrico da área é composto por córregos que possuem suas nascentes dentro dos limites da Terra Indígena. De acordo com os relatos das lideranças antigas, a Terra Indígena Kraolândia foi delimitada de acordo com essa orientação. Eles contam que puderam escolher por onde passaria as linhas fronteiriças

da Terra, sendo que somente uma nascente ficou de fora, devido a um acordo feito com o missionário que denunciou o massacre de 1940. Voltaremos a essa referência em momento oportuno.

Ao mesmo tempo em que este fato pode representar uma vantagem para os indígenas, caso as nascentes venham a sofrer algum tipo de dano ambiental (poluição, assoreamento), em parte isso decorrerá de sua utilização inadequada pelos próprios indígenas. Durante nossas viagens, constatamos que as nascentes estão sendo bem cuidadas, a não ser aquelas muito próximas às aldeias mais populosas, intensamente utilizadas para obtenção de água potável, e, logo abaixo da nascente, para lavar roupas e utensílios domésticos.

Outro tipo de degradação sofrida pelos balneários nas aldeias está relacionado a um hábito que adquiriram há pouco tempo a partir do convívio com os não-indígenas: defecar nas correntes d'água. Devido à grande mobilidade da população em tempos anteriores, as funções fisiológicas eram feitas em áreas abertas de chapada, o que permitia a degradação mais rápida das fezes. Com a relativa sedentarização e a fixação territorial,[6] os indígenas já não fazem incursões diárias para atender às necessidades cotidianas de subsistência, principalmente caça e coleta. Isso permite que os ciclos de diversas verminoses se fechem, alojando-se nos humanos. Na década de 1980 foi feita uma pesquisa pela área de saúde da FUNAI na Terra Indígena que detectou, ao menos, cinco tipos diferentes de vermes em cada indivíduo.

A tentativa de resolver o problema mediante saneamento básico e construção de banheiros nas aldeias não foi bem sucedida até então. Costa (2004) descreve que os *Krahô* não defecam em buracos, pois as fezes são parte de seu corpo e não suportam a ideia de enterrá-las ou jogá-las em um buraco. Tradicionalmente, não o fazem na água. Por estas razões a instituição de banheiros nas aldeias precisa ser bem discutida entre as comunidades e não deve ser feita à revelia.

O relatório feito pelo CTI no ano de 2006 para complementar os estudos de impactos socioambientais da UHE (Usina Hidrelétrica de Estreito), que será construída no médio rio Tocantins e atingirá as Terras Indígenas Timbira (algumas direta e outras

---

[6] Por sedentarização entende-se a relativa falta de mobilidade da população entre as aldeias dentro da terra indígena, além do fato de não saírem, tanto quanto antes, para caçar, pescar e coletar, quando poderiam fazer suas necessidades fisiológicas longe das casas. Por fixação territorial entende-se o processo de demarcação da Terra Indígena Kraolândia, o qual criou fronteiras geográficas e os fixou em um território que, provavelmente, não será ampliado. De acordo com Alexiades (2009): "*Nomadism and sedentism represent extremes in a continuum of collective mobility; whereas the former envolves frequent movement, often between permanent base camps, the latter refers to a condition of relatively reduced mobility (Kent, 1989; Kelly, 1992). Kent (1989) distinguishes between permanent and seasonal sedentism, and suggests at least six months a year of a site as a defining standard.*" (p. 4/5).

indiretamente), trouxe dados preciosos sobre o pensamento Timbira relacionado às águas, aos rios, aos peixes e à pesca nestes territórios. Neste estudo é relatado que os *Krahô* descrevem os rios por camadas, sendo:

> (...) a primeira camada ou a parte mais superficial, é produzida pelos pequenos peixes de escama, ágeis e "corredores" (são "juvenis" na interpretação que fazem, "piabinhas", por exemplo); intermediária ou segunda, habitada ou produzida pelos peixes "maduros" e migradores (piabanhas por exemplo); camada de fundo ou terceira, produzida pelos peixes de couro, traíras e curimbas (CTI, 2006, p. 14).

Pelo fato dos peixes produzirem a água no processo de interação que realizam com o rio, para os Krahô, um rio secaria se faltassem peixes (e outros animais) e não ao contrário, como a ciência branca preconiza. Além desta interação peixe-água, os Krahô descrevem outros tipos de interação entre as águas dos rios e as espécies que vivem neste meio, como a ariranha, a sucuriju, o tracajá etc. Para eles é a urina destes animais que produzem a água, por isso devem ser observadas pelos indígenas as relações entre os banhos e a ingestão de água do rio em determinados horários, para certas funções e para determinadas pessoas, pois cada espécie aquática tem um horário também determinado para urinar.

> (...) de madrugada é quando a sucuri mija (por isso quem quer ser forte, banha neste horário). São estas urinas que controlam os fluxos diários dos rios: de manhã cedo o fluxo está mais forte (para ser bom corredor, é bom banhar-se neste horário); ao meio dia, mais fraco (jovens não podem beber neste horário) (CTI, 2006, p. 14).

A pesca constitui-se atividade masculina, mas também pode ser praticada pelas mulheres. Como já foi mencionado, não há grandes rios no interior da Terra Indígena que possam fornecer peixes de maior porte, sendo que os Krahô não se contentam com os pequenos, se queixando que não há mais peixes grandes nos rios, como antigamente. Somente aqueles habitantes de aldeias próximas a rios de maior volume, como o Rio Vermelho, o Riozinho do Oeste, Ribeirão dos Cavalos, Manoel Alves Pequeno, Gameleira (estes fazem parte das divisas da Terra Indígena), o Riozinho do Centro[7] e o Ribeirão Xupé,[8] saem ainda com o intuito exclusivo de pescar. Mesmo assim, a pesca é importante fonte alternativa de proteína animal para os *Krahô*.

Atualmente, é difícil encontrar representantes desta etnia que se utilizem dos artefatos tradicionais de pesca individual, no caso o arco e flecha, ou coletiva, no caso

---

[7] Há dois rios da TIK que se denominam Riozinho, um no centro da área, outro a oeste. Por isso, é necessário referir-se de forma a destacar a posição geográfica do rio, para que não sejam confundidos.
[8] Todas estas correntes de água citadas (e outras) podem ser vistas no mapa que seguirá representado no item seguinte.

a tinguizada e as grandes saídas grupais para a pesca, onde permaneciam dias fora da aldeia pescando nos ribeirões. A linha e o anzol são os instrumentos mais utilizados, sendo o período de pesca (geralmente no início da época de chuvas) marcado por algum acontecimento, como a revoada dos cupins ou das tanajuras, quando podem conseguir bastante isca para os peixes.

> O uso do tingui e do timbó é restrito aos pequenos córregos e às lagoas, e sempre utilizado em intervalos de no mínimo três anos (para se ter uma idéia da frequência desta pratica, os moradores da aldeia Água Branca usaram o timbó no córrego Xupé pela última vez há dois anos). A ultima vez que os moradores da aldeia Cachoeira usaram o timbó foi há cinco anos, no ribeirão Correntinha (cabeceira do Riozinho do Oeste). Os índios têm consciência da mortandade que o tingui e o timbó causam a ictiofauna. (CTI, 2006, p. 170).

De acordo com o estudo do CTI (2006), a Terra Indígena Kraholândia pode ser dividida em quatro zonas principais de uso das águas:

1) Rio Vermelho/Riozinho do Oeste: estas duas correntes de água localizam-se na parte norte da TIK, sendo zona de influência das aldeias Bacuri, Rio Vermelho, Aldeia Nova (a nordeste da TIK) e também da aldeia Cachoeira (a noroeste da TIK). É uma região importante para a pesca, pois os dois rios contam com recursos pesqueiros.

2) Manuel Alves Pequeno/Ribeirão dos Cavalos: localizam-se no extremo oeste da TIK. Constitui-se em área de influência de algumas das maiores aldeias Krahô, entre elas Manuel Alves, Santa Cruz e Pedra Branca, mas também de aldeias menores, porém não menos importantes para a história de ocupação do território *Krahô*, como Pedra Furada e Campos Limpos. Os moradores da aldeia Cachoeira utilizam igualmente a região do Ribeirão dos Cavalos, sendo que além deste rio, o córrego Cabeceira Grossa e o Riozinho do Oeste são os principais locais de pesca desta aldeia. Há uma pequena barragem de hidrelétrica no Ribeirão dos Cavalos (dentro da TIK), finalizada em 1979. Porém, esta barragem foi abandonada mesmo antes de ser inaugurada, por pressão dos indígenas. Ainda assim, prejudica a subida dos peixes maiores para áreas próximas às aldeias, sendo alvo de reclamações principalmente da população da aldeia Pedra Branca. A proximidade com o município de Itacajá (TO), propiciando a invasão de pescadores e a produção de pequenas roças nas vazantes deste ribeirão, faz com que os indígenas abandonem cada vez mais a pesca nestes rios.

3) Gameleira/Cachoeira/Suçuapara: localizam-se no extremo sul da TIK. Região de influência das aldeias Serra Grande, Lagoinha, Riozinho e Galheiro Velho. A presença

de poucas e pequenas aldeias, com exceção da aldeia Serra Grande, aumenta os riscos de invasão tanto de pescadores quanto de caçadores não indígenas nestes locais. Por possuir vegetação diferenciada, rica em chapadas, campos limpos e veredas, esta região deve ser vista com maior cuidado pelos indígenas.

4) Riozinho do Centro/Xupé: localizam-se no centro-sul da TIK. O Riozinho do Centro é um curso d'água de médio porte e principal corredor de peixes para a região central da TI. É um rio que nasce e termina dentro da terra indígena, sendo o mais importante curso d'água para os moradores das aldeias Água Branca, Santa Cruz, Água Fria, Morro do Boi, Mangabeira e Macaúba, dentre outros locais de moradia. Este rio marca a divisão da TIK, pois os indígenas sempre se referem uns aos outros como moradores do lado de cá ou do lado de lá do Riozinho (do Centro). O ribeirão Xupé é afluente do Riozinho do Centro, sendo parte importante dos cursos d'água da região central da TI. O ribeirão Xupé chega a formar pequenas lagoas em suas margens, porém os Krahô da aldeia Água Branca, localizada em suas margens, afirmam que não costumam pescar nessas lagoas.

Outra interessante forma de estudar a Terra Indígena Kraolândia é a partir das classificações de suas paisagens e vegetação de Cerrado. O CTI, em seu projeto de educação intercultural no Centro de Ensino e Pesquisa *Timbira Pënxwyj Hempejxà*, localizado em Carolina (MA), reuniu informações sobre os tipos de vegetação predominantes na área indígena, a partir de seus alunos, representantes dos povos Timbira. Segue o quadro explicativo das classificações feitas pelos *Krahô*:

PAISAGENS NA LÍNGUA *KRAHÔ*	PAISAGENS NO PORTUGUÊS	CARACTERÍSTICAS PRINCIPAIS
Hacôt	Chapada	Ambiente preferencial ao assentamento de aldeias. Favorece a visão de longo alcance para caçadas. Classificação mais restrita que a nossa, pois caracteriza apenas as terras mais altas, com relevo suavemente ondulado, dominado por solos de areias quartzosas e vegetação de cerrado *stricto sensu.*
Põpéj ou Hacôtcarã	Chapada de campo limpo	Vegetação predominante de gramíneas e alguns arbustos, com rara presença de árvores. Importância sociocultural, devido ao assentamento de fazendas de gado (pasto natural) e, também, para os *Krahô*, devido à diversidade de espécies utilizadas para a confecção de fios.
Aprêj	Murundu ou "bola de mato"	Tamanho que varia entre três e doze metros de diâmetro. Ilhas de vegetação, com árvores que crescem de forma adensada. Pontos de refúgio de caça e ninhos de aves.
Caprym ou Hitwô	Baixões ou campos hidromórficos	Áreas baixas que atingem ou se aproximam muito do lençol freático, tornando o ambiente alagadiço. Solos arenosos e distróficos (baixa fertilidade). Não ocorre o desenvolvimento de espécies arbóreas.
Harê	Veredas	Localizadas em vales e áreas planas, seguem linhas de

PAISAGENS NA LÍNGUA *KRAHÔ*	PAISAGENS NO PORTUGUÊS	CARACTERÍSTICAS PRINCIPAIS
		drenagem mal definidas, próximas às nascentes ou às bordas de matas de galeria. Agrupamentos de vegetação arbustivo-herbácea que podem ser mais ou menos densas. Local de concentração dos buritis, de buritiranas e, mais raramente, de sambaíbas e muricis, espécies muito usadas para a coleta de frutos, pois suas folhas são empregadas na confecção de fios, cestos e outros objetos tradicionais, além de o tronco ser utilizado para a corrida de toras. Solos encharcados, circundados por campos hidromórficos. Exerce importante papel na manutenção da fauna terrestre e aquática.
Himpô	Lagos e lagoas	Categoria indígena que independe do tamanho do lago. Forma, junto aos campos hidromórficos e às veredas, paisagens relacionadas ao afloramento do lençol freático.
Kẽn	Serras	*Kẽn* é palavra que também significa pedra. As serras da região são bastante pedregosas e escarpadas, formadas de rochas sedimentares, arenitos, argilitos e siltitos concrecionados. Testemunhos do antigo relevo em forma de platôs ou mesetas com altura nunca superior a quatrocentos metros em relação ao solo, comprimento de até dez quilômetros e largura que varia entre vinte metros e um quilômetro. O termo abrange os ecossistemas de encostas, com solos rasos, pedregosos e sujeitos à erosão, com fauna e flora adaptadas. No topo das serras há vegetação diversificada, mas não muito utilizada pelos indígenas; constitui, portanto, ambiente de reprodução de fauna silvestre.
Havẽn	“capão de mato ou caatinga”	Ocorre em locais baixos, com solos rasos de cascalho e plintitas (concreções ferruginosas). Pode ser classificado como um tipo de cerradão, pois possui vegetação bastante densa e fechada. É mata seca, composta por espécies que perdem as folhas, como a catuaba. Ambientes propícios à aroeira, espécie empregada tanto pelos indígenas como pelos regionais para a construção de casas e cercas. Neste caso, a formação do solo é mais rica em argilas concrecionadas e menos rica em ferro. Ocorre em locais secos e altos, por isso a comparação à caatinga nordestina. Espécies frutíferas como a macaúba, o araçá e a sapucaia também dominam este tipo de ambiente, tornando-o muito utilizado pelos indígenas tanto para a coleta de frutos quanto para as caçadas.
Irõm	Matas	As matas de referência para esta definição são as semidecíduas do Maranhão, em sua zona de transição com o cerrado. É onde se encontram os solos de melhor qualidade física e química. A alta fertilidade é garantida pela matéria orgânica fornecida com a queda das folhas das árvores e outros processos relacionados, por isso são áreas essenciais para a agricultura. Importante unidade de recursos de flora e fauna. Considerada região prioritária para a preservação da biodiversidade de aves e mamíferos. Apesar de todas as matas serem classificadas como

PAISAGENS NA LÍNGUA *KRAHÔ*	PAISAGENS NO PORTUGUÊS	CARACTERÍSTICAS PRINCIPAIS
		Irõm, pode haver subclassificações de acordo com suas espécies predominantes, como demonstrado no desenho abaixo (o *Kô Tokanã* é uma categoria de *Irõm* que pode ser comparada ao que denominamos de mata ciliar).
Akêt	Mata de cipó	Fisionomia de mata que ocorre na zona de transição entre o *hacôt* e as matas de galeria, caracterizada por ser muito fechada devido à presença de lianas (cipós e trepadeiras).
Hipé	Capoeira	São as capoeiras, sejam elas originadas pelo uso do solo nas roças ou por queimadas. A importância deste enquadramento é o fato de não estarem maduras, sendo levada em conta a sucessão de espécies conhecidas pelos *Krahô*. Somente ocorrem nos domínios das matas e de vegetações densas.
Pàà	"carrasco"	Ambiente com diferentes tipos de vegetação, geralmente arbustiva, em solos pobres de nutrientes, variando de denso a aberto. Distingue-se da caatinga por apresentar a densidade de indivíduos lenhosos com troncos finos. De acordo com os indígenas, o carrasco está "pegado na mata", caracterizado, portanto, por nesgas de vegetação densa, de difícil acesso, cujo solo apresenta concreções ferruginosas. É ambiente propício para o encontro com várias espécies de veados, de caititus, de tatus, cutias, sendo, portanto, utilizado para as caçadas de espera, de armadilha, com fogo, de rastejamento ou de cavucamento.

Quadro 5 - Classificação das Paisagens de Cerrado entre os *Krahô*
Fonte: *Mentwajë* Ambiental.

Ilustração 4 - Classificação das paisagens de Cerrado na língua *Krahô*.
Fonte: *Mentwajê* Ambiental, CTI

A ilustração acima não demonstra todas as classificações da tabela, pois foram feitas em momentos diferentes do curso. Ainda assim, pode-se verificar que, para os *Krahô,* o sistema biogeográfico dos cerrados também não é homogêneo, não podendo ser tomado, portanto, como unidade.

> Ostenta dentro do seu domínio uma série de biomas diversificados entre si, pelo caráter fisionômico e pela composição vegetal e animal. Estes biomas constituem os seus subsistemas. Sua compreensão é pré-requisito para entender o sistema como um todo, a diversidade dos recursos que oferece, permitindo reunir elementos que possam ser utilizados para explicar a ocupação por populações humanas. (BARBOSA, 2002, p. 144).

De acordo com o mesmo autor, o sistema biogeográfico dos cerrados compõe-se de seis subsistemas, que interagem entre si. Segue um quadro dos subsistemas, para que seja comparado com aqueles descritos pelos indígenas:

SUBSISTEMA	PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS
Campo	Ocorre nas partes mais elevadas; áreas planas (chapadões ou campinas); rede de drenagem insignificante; vegetação arbustiva esparsa e de gramínea.
Cerrado	Paisagem dominante no sistema; estrato gramíneo, com ocorrência de árvores retorcidas e de pequeno porte; boa rede de drenagem, solos de baixa fertilidade.
Cerradão	Mais vigoroso que o sistema do cerrado; árvores atingem de dez a quinze metros de altura; solos mais férteis; rede de drenagem significativa.
Matas	Ocorrem em manchas de solo de boa fertilidade; podem adquirir a configuração de ilhas em meio a uma paisagem dominante de cerrado (capões) ou podem formar áreas extensas, compactas e homogêneas.
Matas Ciliares	Ocorrem nas cabeceiras dos pequenos córregos e rios e os acompanham pelas suas margens em estreitas faixas.
Veredas e ambientes alagadiços	Ocorrem nas cabeceiras de alguns córregos e rios; decorrem do afloramento do lençol freático ou em virtude de características impermeabilizantes; onde ocorrem as veredas; paisagem mais frequente no centro do sistema, em direção norte e leste.

Quadro 6 - Subsistemas que Compõem o Sistema Biogeográfico dos Cerrados.
Fonte: BARBOSA, 2002.

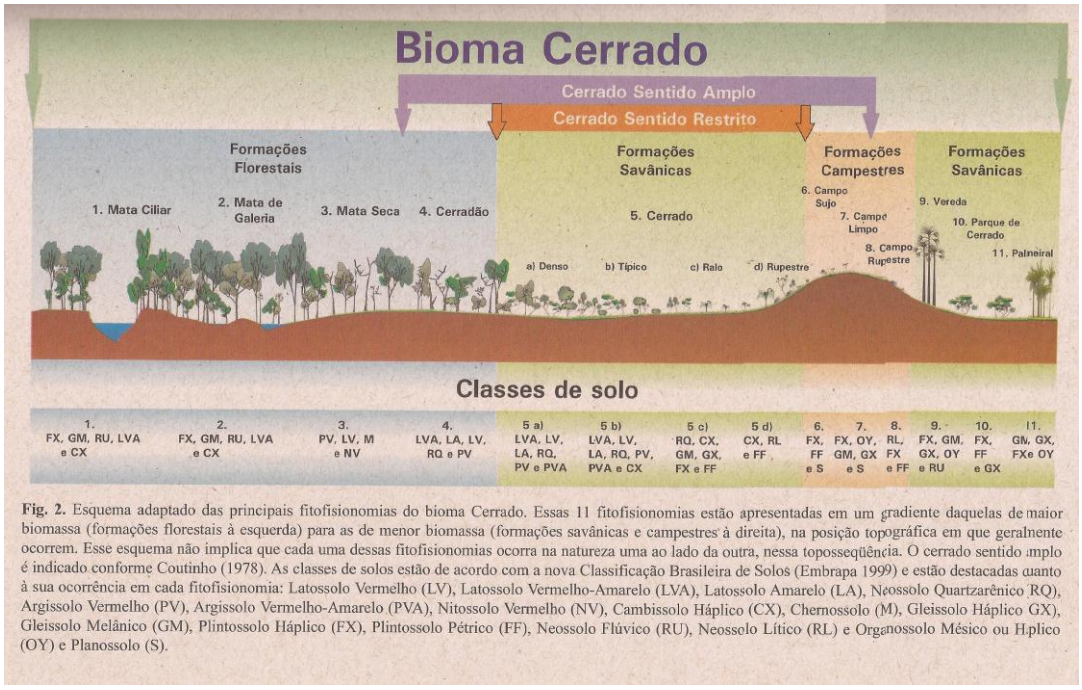


Fig. 2. Esquema adaptado das principais fitofisionomias do bioma Cerrado. Essas 11 fitofisionomias estão apresentadas em um gradiente daquelas de maior biomassa (formações florestais à esquerda) para as de menor biomassa (formações savânicas e campestres à direita), na posição topográfica em que geralmente ocorrem. Esse esquema não implica que cada uma dessas fitofisionomias ocorra na natureza uma ao lado da outra, nessa toposseqüência. O cerrado sentido amplo é indicado conforme Coutinho (1978). As classes de solos estão de acordo com a nova Classificação Brasileira de Solos (Embrapa 1999) e estão destacadas quanto à sua ocorrência em cada fitofisionomia: Latossolo Vermelho (LV), Latossolo Vermelho-Amarelo (LVA), Latossolo Amarelo (LA), Neossolo Quartzarênico (RQ), Argissolo Vermelho (PV), Argissolo Vermelho-Amarelo (PVA), Nitossolo Vermelho (NV), Cambissolo Háplico (CX), Chernossolo (M), Gleissolo Háplico (GX), Gleissolo Melânico (GM), Plintossolo Háplico (FX), Plintossolo Pétrico (FF), Neossolo Flúvico (RU), Neossolo Lítico (RL) e Organossolo Mésico ou Háplico (OY) e Planossolo (S).

Ilustração 5 - Classificação das paisagens do Cerrado.
Fonte: Sano et al, 2008

Enquanto a classificação feita pelos *Krahô*, no Projeto *Mentwayê*, possui doze categorias, a que Barbosa (2002) utiliza tem apenas seis subsistemas. Claro que algumas das classificações nativas *Krahô*, poderiam ser reclassificadas enquanto facetas dentro dos subsistemas, principalmente se compararmos a tabela e desenho Krahô com o desenho retirado de Sano et al (2008). Porém, a metodologia de classificação utilizada por Barbosa (2002), ou seja, a biogeografia de sistemas (estudo da distribuição geográfica dos seres vivos sobre a terra) nos é mais útil para comparação. Afinal, os Krahô entendem o mundo e a natureza de forma holística, o que pode ser notada na diferenciação das vegetações existentes e suas funções ecológicas, assim como no comportamento dos animais e a influência de sua presença (ou ausência) no ecossistema como um todo.

Vejamos como estas diferenciações ficam organizadas em um quadro explicativo:

Categorias	Ciência Branca	Ciência *Krahô*
Vegetação	Arbustiva; gramínea; arbórea.	Fechada ou aberta; arbórea ou arbustiva; espécies representativas; capacidade de regeneração; usos; sucessão de espécies (capoeira).
Solo	Maior ou menor fertilidade; maior ou menor impermeabilidade; classificações pedológicas.	Seco ou encharcado; maior ou menor fertilidade.
Relevo	Plano ou não; proximidade do lençol freático.	Usos passados, ativos ou não uso; altura com relação ao lençol freático; plano ou não; facilidade ou dificuldade de acesso; comprimento e largura.
Localização	Proximidade de córregos e rios; pontos cardeais; centro ou periferia; elevação/altitude; maior ou menor ocorrência.	Proximidade com outras classificações.
Rede de drenagem	Significante ou insignificante	X
Aptidão (uso)	X	Bom ou ruim para assentamento de aldeias; bom ou ruim para pastos dos fazendeiros vizinhos; bom ou ruim para caçadas; bom ou ruim para manutenção ou reprodução ou refúgio de fauna (aquática ou terrestre); bom ou ruim para coleta.

Quadro 7: Quadro comparativo entre as classificações das paisagens de Cerrado da ciência branca e da ciência *Krahô*

De acordo com Cohen (2008), a vegetação constitui a base do ecossistema, como produção primária, da qual vai depender ao mesmo tempo a cadeia trófica e a dinâmica das comunidades bióticas, incluindo humanas, e de seus meios de vida, como por exemplo, os solos.

> De um ponto de vista espacial, a vegetação representa um dos constituintes maiores da organização espacial dos meios geográficos, a “marca” a mais imediatamente perceptível das paisagens. De um ponto de vista social, essa vegetação constitui historicamente, antes mesmo do surgimento da agricultura, um recurso essencial para as sociedades: para se nutrir, se aquecer, realizar suas construções ou para simbolizar sua relação com a natureza. É um objeto misto, interface entre o natural e o social, um elemento do meio natural, determinado por fatores naturais e antrópicos, situado no coração da gestão dos recursos naturais e da biodiversidade (COHEN, 2008, p. 71/72).

O mesmo também pode ser dito sobre outros objetos, que podem fazer ou não parte do mundo vivo, como o solo – material móvel mineral e orgânico, formado a partir da rocha, sob a influência do clima e da vegetação –, pois é o suporte da agricultura, o registro da história das práticas agrícolas, portanto, um recurso essencial para as sociedades; ou a água, elemento no qual todas as sociedades desenvolvem uma dependência crescente.

Como pode ser identificado nos quadros expostos, os *Krahô* classificam as paisagens de sua Terra Indígena principalmente a partir de suas características funcionais, ou seja, o quê e como pode (ou não) ser usado. A ciência branca classifica-as em seus aspectos morfológicos e fisionômicos, não possuindo, neste caso, características relacionadas à aptidão ou uso dos subsistemas. Estas informações, classificadas em linguagem acessível e culturalmente referenciadas são essenciais para se pensar o uso sustentável das paisagens de Cerrado nos territórios indígenas. Fazem-se importantes também para pensar a gestão territorial feita pelos indígenas, a partir de sua racionalidade sobre as paisagens de cerrado e das associações feitas entre homem e natureza, animais e plantas, paisagens e vegetação, assim por diante.

Todavia, ainda de acordo com Cohen (2008), esses modos de regulação das questões ambientais, sejam eles coletivos ou individuais, realizados pelos povos indígenas de uma forma geral, não deve ser impedimento para questionar-se a durabilidade das escolhas de gestão. Afinal, essas escolhas nem sempre podem ser asseguradas a médio e longo prazos.

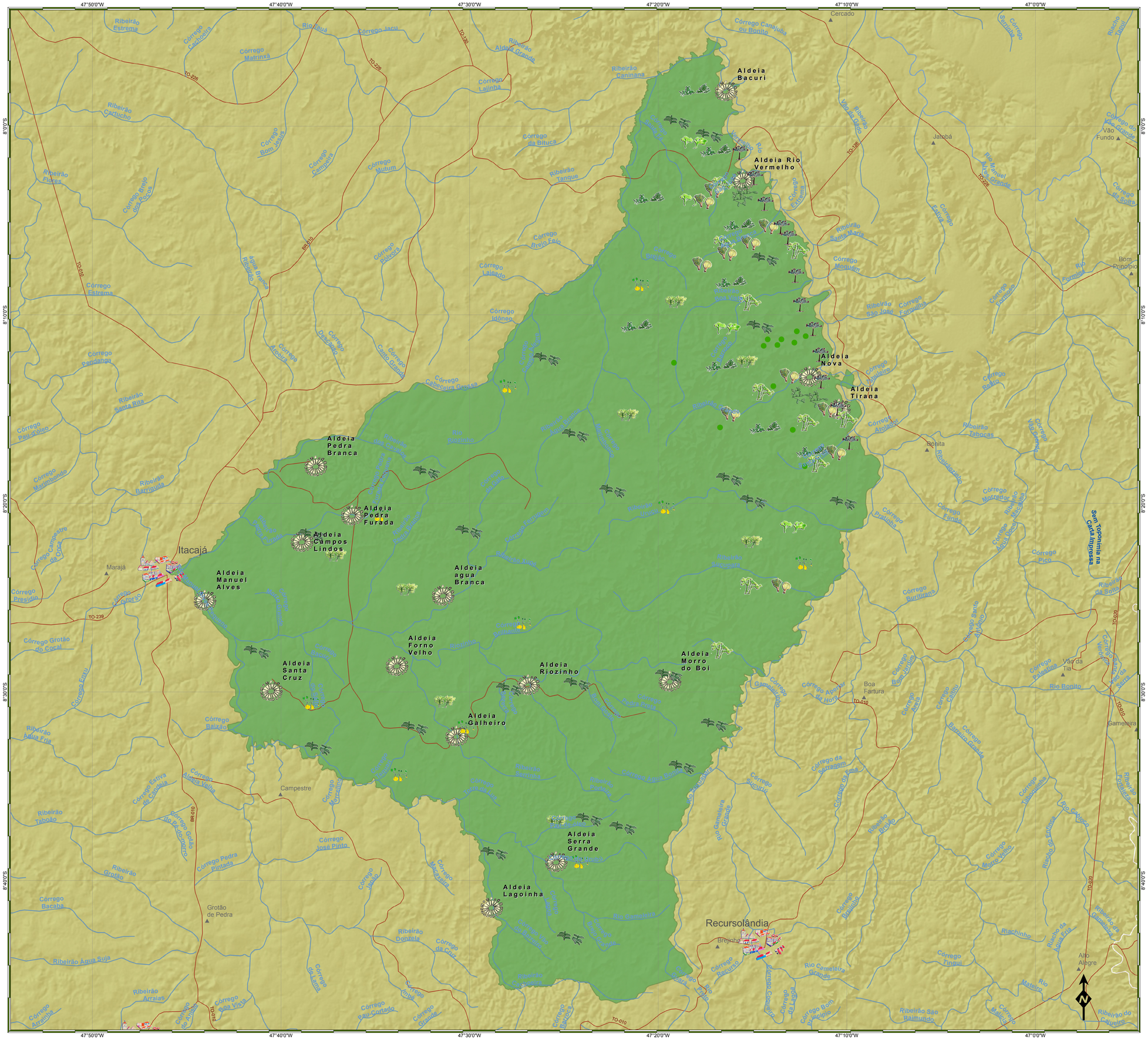
Com o intuito de ir um pouco mais além dessas classificações de paisagem, passaremos agora a analisar um mapa produzido pelo CTI com informações recolhidas pelos *Mentwajê* ambiental não somente durante o etnomapeamento acompanhado pela autora, mas também durante seus anos de curso, em diversos

campos e entrevistas em suas aldeias. O referido mapa mostra os espaços de caça, pesca, coleta e agricultura utilizados pelos *Krahô* nos limites de sua Terra Indígena.

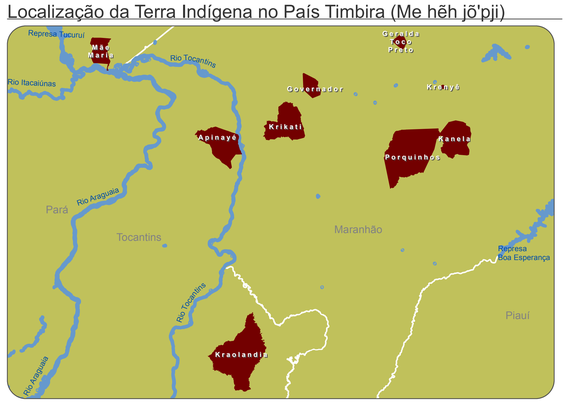
3.3 ASPECTOS SOCIOECONÔMICOS: MAPA DE CAÇA, PESCA, COLETA E ROÇA DA TERRA INDÍGENA KRAOLÂNDIA

O Mapa 5: 'Mapa de caça, pesca, coleta e roça da Terra Indígena Kraolândia' que segue apresentado mostra as áreas de obtenção de recursos naturais e de roça plantada no entorno das aldeias, entre os anos de 2009 a 2010. Apesar de não conter todas as atuais aldeias da Terra Indígena *Krahô*, demonstra que as áreas de cultivo e de coleta estão concentradas de forma linear ao longo dos córregos e ribeirões. No entanto, há uma área central em que a utilização não é representada. Neste espaço podem ser visualizadas as nascentes de importantes rios e córregos da Terra Indígena (Ribeirão Uruçu, Ribeirão Xupé, Ribeirão Suçuapara, Córrego Brilhante e outros que deságuam no Riozinho do Centro), levando-nos a supor que é uma área de extrema relevância ecológica para todo o território atual da etnia *Krahô*.

Analisando as legendas, pode-se verificar que foram priorizadas as representações de espécies vegetais para coleta e agricultura no Mapa 5, em contraposição às espécies animais para a caça e pesca. Há também maior concentração de informações na região noroeste da Terra Indígena. Esta concentração certamente é resultado da maior quantidade de dados sistematizados desta região, por se caracterizar de maior influência política da Associação *Wyty-Catë* das Comunidades *Timbira* do Maranhão, assessorada diretamente pelo CTI, instituição que produziu o mapa.



Localização da Terra Indígena no País Timbira (Me hẽh jõ'pji)



Mapa de Caça, Pesca, Coleta e Roça da Terra Indígena Kraholândia

Legenda

Bases cartográficas

- Localidades
- Hidrografia
- Rodovias
- Transamazônica
- Massa D´Água
- Limite TI Apinayé
- Estados
- Cidades

Aldeia

Tipos

- Timbira
- Guajajara

Caça e Pesca

Categorias

- Anta
- Cachorro do mato
- Catitu
- Caça
- Ema
- Indefinido
- Jibóia
- Macaco
- Onça pintada
- Peixe
- Peixe Elétrico
- Pesca
- Porco Brabo
- Preguiça
- Quati
- Siriema
- Tartaruga
- Tatu
- Têp Portí
- Veado
- Abóbora
- Almescla
- Amendoim
- Arroz
- Açai
- Babaçu
- Bacaba
- Bacuri
- Banana
- Batata
- Buriti
- Canajuba
- Casa de Farinha
- Coleta de Barro
- Coleta de Frutas
- Fava
- Feijão
- Guarumã
- indefinido
- Inhame
- Macauba
- Macaxeira
- Uso de Madeira
- Madeira de Lei
- Mandioca
- Material para Construção
- Matéria Prima Artesanato
- Mel
- Melancia
- Milho
- Murici
- Pau D'arco
- Piaçava
- Roça
- Tucum

Sistema de Coordenadas Geográficas
Datum: SAD 69
Fontes das bases cartográficas:
- FUNAI
- IBGE
- ANA

7,5 0 7,5 15 22,5
Km

Realização:

CTI
Centro de Trabalho Indigenista

Apoio:

ISPN

A população *Krahô* possui formas variadas de obtenção de alimentos em seu território, assim como pode ser visto no mapa apresentado. A partir da intensificação do contato com a sociedade envolvente e a adaptação a uma nova realidade, os *Krahô* passaram a se utilizar do ataque aos rebanhos regionais e, em uma fase posterior, da criação de animais em pequena escala e da compra de alimentos.

O Cerrado é um bioma que possui grande variedade de frutos comestíveis, o que faz dos povos nativos desse ecossistema exímios conhecedores das plantas que podem ser utilizadas para alimentação. A procura de frutos comestíveis silvestres é tarefa das mulheres, que o fazem, principalmente em grupos, acompanhadas quase sempre pelas crianças. É comum ver as crianças com cestinhos cheios de bacaba, oiti, cajuzinho do cerrado, tucum, mangaba, bacuri, que ganham ou coletam em suas pequenas incursões aos arredores das aldeias. Além das frutas nativas, consomem as que foram plantadas pelos antigos moradores das fazendas abandonadas, pelos funcionários do governo nos postos indígenas, ou ainda trazidas por projetos na Terra Indígena, como goiaba, laranja, limão, lima, caju, abacate, manga etc. O período mais rico em frutos é o final e o princípio de ano, por causa do período de chuvas, de outubro a abril.

O buritizeiro, por exemplo, dá frutos uma vez a cada dois anos, em período que compreende os meses de dezembro a fevereiro. Seus frutos são comidos diretamente, ou deixados de molho para que se faça um suco muito apreciado tanto pelos indígenas quanto pelos sertanejos, conhecido como sembereba. O óleo retirado dos frutos do buritizeiro é utilizado pelas mulheres para cozinhar e também como remédio. Quando há festa ou algum ritual na aldeia, todas as mulheres se juntam para coletar frutos. Os locais de coleta de frutos também podem ser considerados áreas de caça, pois animais, como a anta (*cucryt*) – mamífero muito apreciado pelos indígenas devido ao seu tamanho e à quantidade de carne que fornece – se alimentam desses frutos.

Todas as aldeias da Terra Indígena *Krahô* estão localizadas próximas a extensas veredas. As veredas são garantia de água nas dinâmicas ecológicas do Cerrado, pois mantém o solo encharcado. O buriti funciona como uma esponja, mantendo o equilíbrio entre o solo e o lençol freático. É importante que o fogo não entre nessas áreas, para não prejudicar a produção de frutos e a função ecológica de equilíbrio hídrico do ambiente. Os indígenas relatam que a produção de um buritizal é naturalmente maior de dois em dois anos.

Os buritizais são muito utilizados pelos indígenas e as espécies associadas a eles são aproveitadas de forma integral: frutos, para a alimentação; folhas, para tecer utensílios; talos, para pequenas construções; e tronco, para a corrida de toras. Neste caso, os troncos são cortados e deixados nos brejos para que fiquem encharcados, de forma a pesarem mais. O indígena responsável pela escolha e pelo corte do buriti para a corrida deixa a tora pronta no dia anterior para o uso e indica o caminho para os(as) corredores(as), que iniciam o ritual desde ali.[1]

Os "cortadores de toras" dizem não ceifar as espécies fêmeas, para não prejudicar a coleta de frutos. Ainda assim, há a necessidade de manejar o corte das espécies macho, de forma a não dificultar a fecundação das flores da fêmea pelo pólen produzido nas flores dos machos. A preservação da vegetação em volta das veredas é importante, pois a produção de frutos de buriti depende da polinização de insetos, principalmente de abelhas nativas, pequenos besouros e pequenas moscas. O conhecimento de tais processos pelo indígena que corta as toras para as corridas é de extremo valor, por isso não é qualquer um que as corta, mas sim um especialista no assunto. Destaca-se que as toras não são somente feitas de buriti, usando-se outras árvores de madeireiras para determinados rituais.

Os frutos de buriti são catados no chão. Os *Krahô* não cortam os cachos, como fazem grande parte dos regionais. As mulheres colocam os frutos em cestos, também feitos de buriti, e os carregam pendurados à cabeça até a aldeia. A importância da planta do buriti dentre os *Krahô* (e os *Timbira*, de forma geral) é tamanha, que até os cabelos são cortados de forma a parecerem uma dessas árvores.

---

[1] As informações referentes aos aspectos socioeconômicos foram coletadas durante entrevistas e conversas informais da autora com os indígenas durante todo o período da pesquisa de campo (1999 a 2009), utilizando metodologias participativas (como a observação participante OLIVEIRA, 1996), a história de vida e a escuta sensível como meio de obtenção e de análise das informações (MOUSTAKAS, 1990). De acordo com Andrade (2006, p.20): "o processo heurístico requer um retorno constante para si mesmo, exigindo uma atenção consciente e uma validação da própria experiência, que é única, levando o pesquisador a entrar em contato com as dimensões mais profundas da pesquisa avaliando os problemas e desafios, levando-o a conhecer e compreender sua dinâmica e seus constituintes".

Ilustração 6 - Árvore do Buriti e o corte de cabelo na forma do buriti.

A corrida de toras está presente em praticamente todos os ritos *Krahô*, realizada por grupos de homens e também por grupos de mulheres (cada qual em separado). Consiste em uma competição entre duas metades que podem ser fixas ou determinadas durante cada ritual, em que o corredor carrega uma tora de buriti no ombro, cortada cilindricamente, levemente escavada ou totalmente oca, dependendo do peso a que se quer chegar, ou seja, até 160 quilos para os homens e 100 quilos para as mulheres (segundo informações recolhidas em diversas aldeias). Para a tora ficar mais pesada, pode-se encharcá-la por imersão em água geralmente próximo de onde foi retirada, a alguns quilômetros da aldeia.

Tradicionalmente, uma aldeia *Krahô* deve fazer a corrida de toras todos os dias pela manhã, antes de iniciar suas atividades e também à tarde para finalizá-las. A corrida é um bom termômetro para se verificar a situação geral das aldeias, pois quando deixa de ser realizada é porque algo não está bem estruturado na comunidade. A corrida é, inclusive, característica primordial para identificar se um local de moradia é realmente aldeia na forma Timbira. De acordo com os anciãos das aldeias, os corredores antigos tinham que passar por restrições alimentares para que pudessem se destacar neste rito diário. Muitas vezes, passavam meses comendo um grão de milho por dia e tomando banhos com ervas, sofrendo inclusive restrições sexuais, pois era necessário conservar energia para as corridas, que, segundo eles, eram muito mais longas do que as da atualidade e com toras bem mais pesadas.

Atualmente, os *Krahô* têm de ir muito mais longe para procurar os exemplares de buriti que podem ser cortados. O aumento da distância também pode ser um fator que influencia a frequência do rito, menos praticado hoje em dia. Igualmente, pode mostrar a exiguidade da espécie como um todo, mais abundante há alguns anos atrás. Os conhecimentos indígenas sobre a espécie e seu manejo, aliados a pesquisas

detalhadas sobre ela, podem mostrar sua capacidade de regeneração, indicando caminhos para a sustentabilidade ecológica, social e econômica na terra indígena.

Dentre as atividades relacionadas à obtenção de alimentos, ainda é destinado grande esforço à caça, sobretudo porque é uma fonte segura de proteína, sendo a carne bastante apreciada e fundamental para a realização de tradições sociais e rituais. Entretanto, vários motivos fizeram minguar o contingente de animais silvestres na Terra Indígena, diminuindo as possibilidades de caçadas bem sucedidas. Entre eles, está a ocupação da região pelo gado dos fazendeiros, que ainda hoje arrendam pastos dentro da área indígena, e a concorrência pela caça entre os sertanejos e os indígenas.

Os animais comumente encontrados pelos indígenas são os de pequeno porte, como o mambira (pequeno tamanduá), o quati, os macacos, a paca, várias espécies de tatu e veado. Poucas vezes é possível caçar um cateto, uma ema ou um tamanduá-bandeira, sendo mais difícil encontrar animais de grande porte, a exemplo do porco-queixada ou da anta. Durante a estação seca, as caçadas são realizadas na mata. No Cerrado, são realizadas durante a estação chuvosa. Durante o período de chuvas a mata oferece perigos, como a grande quantidade de cobras. Em contraposição, o cerrado, tornando-se mais úmido, passa a ser mais visitado pelos animais, além dos rastros deixados no solo, melhor observáveis nessa estação.

Os *Krahô* conhecem impecavelmente os animais que frequentam a mata e os que frequentam o cerrado; os que costumam andar à noite e os que andam durante o dia. Sabem relacionar as plantas mais apreciadas por determinados animais aos seus locais preferidos, utilizando-as, inclusive, para banhos, como recurso xamânico de modo a facilitar a captura. Associam os animais que correm muito ao cerrado e os maus corredores à floresta. Os *Krahô* possuem, portanto, conhecimento fulgente sobre a geobiodiversidade da região que habitam, associando espécies vegetais a espécies animais, além dos lugares mais frequentados por estes em determinadas épocas, incluindo seus locais de moradia.

Outro tipo de caçada bastante apreciada pelos *Krahô* foi aquela praticada contra as criações de gado dos fazendeiros regionais, como sinalizado anteriormente. A palavra utilizada para gado (boi, vaca ou bezerro) é *preackok*, que literalmente significa falsa caça. Agora, o termo que os *Krahô* empregam para a atividade de caça é *ajahêr*, sinônimo de “espantar”, o que reforça a suposição de que aprenderam a caça “por espera” com os regionais, não sendo, portanto, uma forma tradicional de

caçada. Tradicionalmente, utilizavam o fogo para espantar os animais, artefato substituído atualmente pelo uso do cachorro, encontrado em abundância nas aldeias. Porém, aqueles que se esforçam para manter a atividade, dizem que a maioria dos cachorros da aldeia é inútil para as caçadas, corroborando o fato de que a caça também é exígua. Apesar disso, em algumas casas, nota-se a presença de filhotes de animais silvestres, os quais, provavelmente, encontravam-se junto às espécimes adultas mortas nas caçadas.

Para exímios caçadores e apreciadores de carne, o gado é o melhor resultado de uma caçada, pois fornece grande quantidade de alimento e é fácil de capturar. No entanto, com as violentas represálias à "caça" do gado, os indígenas praticamente abandonaram esta prática. Este também pode ser considerado um fator para o aumento das práticas voltadas à agricultura. Os indígenas apontam como problema não somente a falta de caça, mas também a falta de caçadores, não obstante a necessidade da fixação dos jovens nas aldeias, devido à busca por escolaridade e por outras condições de vida.

Atualmente, os indígenas não abandonam a aldeia para um período de caçada após realizarem o plantio da roça, como dantes. O período que compreende o término do plantio e o início da colheita é de escassez de alimentos, por isso saíam para grandes caçadas, principalmente os homens adultos e/ou os jovens aprendizes de caçadores. Alguns dizem que não o fazem mais por razão das criações de porcos e galinhas que não podem ser abandonados. Outros, ainda, dizem que os jovens já não sabem mais caçar, pelo que o problema não seria somente a falta de caça, mas também de caçadores.

Em todas as aldeias que visitamos as criações de animais como patos, galinhas, porcos e gado, não eram numerosas. Aqueles que as possuem, deixam-nas soltas, à procura de alimentos, dentro e nos arredores da aldeia. As criações, inclusive, são motivo de muitas cisões em aldeias maiores, provocando a saída daqueles que querem manter as criações. É visível que criar os animais em cercados não faz parte das soluções dos problemas relacionados a tais criações. Os indígenas preferem cercar o quintal a colocar os animais de criação em pequenos currais.

Os jovens moradores das aldeias da geração atual têm o costume de sair pouco da aldeia, seja para caçar, seja para outra atividade ritual ligada à busca de alimentos, que comumente concentra-se, não de forma generalizada em todas as aldeias, na busca de recursos nas cidades e povoações vizinhas. Não somente pelo motivo

apontado acima, atualmente, não podemos assegurar que em todas as aldeias *Krahô* a agricultura seja a principal fonte de subsistência da população, embora tenha sido considerada como tal no passado.

Como dito anteriormente, alguns relatos de pesquisadores (Nimuendaju, 1946; Melatti, 1978; Niemeyer, 2011), além das histórias contadas pelos informantes indígenas, confirmam que no final do século XVIII e início do século XIX, os *Krahô* desciam o rio Tocantins com os barcos repletos de produtos agrícolas para serem trocados, principalmente, nos vilarejos da região. Porém, a geração atual é fruto de um processo pelo qual os indígenas devem buscar outras formas de obtenção de alimentos, principalmente a partir do dinheiro. Dedicam-se pouco, portanto, a auxiliar os mais velhos na produção das roças tradicionais, pulando uma etapa importante do aprendizado da vida nas aldeias.

Alguns fatores levaram ao aumento do esforço destinado à produção agrícola durante a geração anterior à atual: a fixação territorial a partir da homologação da Terra Indígena Kraolândia, a consequente, mas relativa, sedentarização no ritmo cotidiano das aldeias, o relacionamento com outros segmentos da sociedade envolvente, como os sertanejos regionais, além da redução das possibilidades de obtenção de alimentos a partir da caça e da coleta.

Outro fator que provocou essa modificação foi o incentivo do plantio comunitário e/ou coletivo pelos funcionários da FUNAI, valorizando, principalmente, o cultivo do arroz, limitando o empenho para a produção diversificada nas roças tradicionais. O arroz passou a ser muito apreciado pelos indígenas e ingerido em todas as refeições, provocando expressivas modificações nutricionais no consumo de alimentos por essas populações, fato apontado como principal causa do surgimento de doenças como diabetes dentre as populações indígenas de forma geral. A valorização do plantio (principalmente para a comercialização, no caso dos projetos comunitários dos Postos Indígenas da Funai) de arroz nas aldeias indígenas localizadas nos ambientes de Cerrado teve como consequência a perda de sementes e de ramas tradicionais, desestruturando os sistemas sociais relacionados à agricultura.

Como contraponto, de acordo com Niemeyer (2011), o relativo aumento da produção agrícola menos diversificada durante as últimas décadas do século XX, deu-se a partir das próprias técnicas de cultivo, mas também a partir das relações com o conhecimento sertanejo, por isso a técnica agrícola indígena de “colocar a roça” não difere sobremaneira daquela usada pelos sertanejos. Trata-se da agricultura de

coivara, comum em grande parte das zonas tropicais do planeta, sendo, pois, prática observada em outros grupos indígenas sul-americanos. Niemeyer (2011) realizou suas pesquisas na aldeia Morro do Boi, a qual possui forte influência do contingente regional, sendo conhecida como uma “aldeia de mestiços”. Ali, nessa aldeia, a influência da cultura regional de produção agrícola é nítida, se comparada às outras aldeias da Terra Indígena Kraolândia.

Assim, Niemeyer (2011) pôde constatar que os indígenas plantam suas roças nas áreas de floresta, matas semidecíduas ou nas matas de galeria e ciliar que crescem às margens das correntes d’água (como pode ser identificado no Mapa 5). É visível a maior exploração destas duas últimas, em função da disponibilidade de água. Vários tipos de solos dão suporte a esses ambientes. Areias quartzosas, latossolos com teores variáveis de argila e areia, podzólicos, e plintossolos, sendo estes mais férteis comparados àqueles encontrados em áreas ocupadas pela vegetação de Cerrado, onde o solo é muito arenoso.

O início do processo de “colocar a roça” se dá ainda na estação seca. Em junho, começa-se a “brocar”, ou seja, cortar a vegetação mais baixa no interior da floresta. Em julho, derrubam a mata, cortando as árvores maiores, que ficam no chão até secarem para, em agosto ou setembro, o terreno ser queimado, antes que se iniciem as chuvas. Os galhos, os caules mais finos e os ramos, que não queimarem por completo são amontoados e queimados novamente (o que constitui a coivara propriamente dita), formando, junto aos troncos carbonizados, uma camada de cinzas sobre o solo, deixando-o protegido e fertilizado até nova queimada, feita geralmente após um período de pousio.

A partir daí, a técnica indígena difere daquela feita pelos sertanejos regionais, pois, enquanto os pequenos produtores da região privilegiam o arroz e a mandioca, plantados separadamente, as roças indígenas aparentam certo caos, apresentando culturas associadas. O arroz, o milho e a mandioca são os primeiros a serem plantados, com pequenos intervalos de tempo (novembro/dezembro) e intercalados ao longo de toda extensão do roçado. Em seguida são plantados, em setores específicos, os inhames e a batata-doce (janeiro); após a colheita do milho verde (março), são plantados as favas e o feijão “trepa-pau” junto aos pés do milho deixados para secar; favas e feijão trepa-pau são plantados também junto às árvores maiores que não foram derrubadas, ou mesmo pés de babaçu. Nas leiras remanescentes da coivara são plantadas abóboras e são distribuídos finalmente pela área, pés de mamão e

banana. A vida útil de uma roça é determinada pelo ciclo da mandioca (de 10 a 24 meses) e da banana (CTI, 2006).

Durante o período de pousio, o lote parece estar abandonado, mas dois ou três anos após intenso uso para o plantio, ele continua a ser utilizado, sendo que nesta fase dá-se a ele o nome de capoeira. A capoeira é um tipo de manejo dos recursos vegetais que persistem em nascer nela, podendo inclusive ser considerada um banco de sementes e ramas. Este tipo de manejo tradicional deve ser levado em conta durante o planejamento e execução de planos de gestão territorial nas terras indígenas Timbira, pois as capoeiras são importantes fontes de recurso para o entendimento dos processos tradicionais da territorialidade indígena.

Importante fato que provocou o aumento da produção agrícola, além da elevação da autoestima dos indígenas foi a recuperação das sementes de milho tradicional durante a década de 1990. Os *Krahô* conseguiram recuperar as sementes de milho tradicional (denominado *põhipey*), a partir de um convênio realizado com a Embrapa. O Centro Nacional de Recursos Genéticos da Embrapa (CENARGEN) havia recolhido estas sementes em áreas Xavante na década de 1960 e as guardou em câmaras frias, conservando-as para fins de pesquisa genética. Um grupo Krahô foi até o CENARGEN em Brasília e conseguiu recolher alguns exemplares para plantar em suas roças.

A partir de então, muitos indígenas despertaram o interesse de ir procurar nas capoeiras antigas as sementes e/ou ramas de outras plantas que há muito já não viam. Realmente encontraram alguns tipos de abóbora, batata e inhame, além dos frutos que puderam voltar a comer devido à recomposição das matas e, por consequência, do ecossistema local. Por sinal, tanto a batata, quanto o inhame conseguem resistir a altas temperaturas e permanecem vivos dentro do solo mesmo após queimadas sucessivas.

As roças indígenas, em geral, ainda são cultivadas em terrenos afastados da aldeia. De acordo com os dados recolhidos em campo, alguns indígenas conseguem lotes mais próximos que podem ser utilizados para roças, mas, na grande maioria dos casos, preferem os lugares mais afastados. Por isso, para se “colocar uma roça”, os trabalhadores passam períodos acampados, dedicando-se exclusivamente ao roçado e voltam para a aldeia com maior frequência, quando as plantas estão maiores. A preferência por lugares distantes pode ser interpretada como uma forma de não serem molestados por aqueles pelos quais não possuem obrigação formal de partilhar os

frutos da roça, mas também pela falta mesmo de espaço e de terras férteis para o plantio próximo à aldeia.

No interior da complexa rede de relações sociais e de parentesco desta etnia, o(s) genro(s) tem por obrigação auxiliar o sogro a fazer a roça responsável pelo sustento parcial de todos os membros da família elementar e, independente do tamanho da roça plantada, deve socorrer ainda o grupo doméstico. Uma casa é ocupada por várias famílias elementares, cujas mulheres são aparentadas entre si por linha feminina (uxorilocalidade).

Os homens são responsáveis pela “broca” (desbaste da vegetação arbustiva), a derrubada, queima e o plantio do arroz. As mulheres participam da semeadura do milho, mandioca e demais gêneros (fava, inhame, feijões, batata-doce, abóbora, melancia, amendoim, mamão e banana). As famílias elementares que ocupam uma mesma casa constituem um grupo doméstico; por isso, uma casa pode estar sendo sustentada por uma ou mais roças, posto que cada família elementar deverá dispor de uma plantação, a não ser que esteja passando por alguma restrição do tipo luto por algum parente próximo ou nascimento de um filho. A produção agrícola destina-se, portanto, ao consumo de cada família, não havendo armazenamento de excedentes e, considerando que, muitas vezes, o armazenamento é feito no próprio manejo das capoeiras, como citado anteriormente.

Segundo informações coletadas por Melatti (1978), recentemente confirmadas por Niemeyer (2011), o tamanho mínimo para uma roça alimentar de uma família elementar (homem, mulher e filhos) durante um ano deve ser de três tarefas (7.500 metros quadrados nos cálculos de Melatti a 9.000 metros quadrados nos cálculos de Niemeyer – o equivalente a quase 1 hectare). Não são todas as roças indígenas que chegam a essa superfície de plantio. Muitas vezes, as famílias “brocam”, derrubam e queimam um terreno que, posteriormente, não é plantado por inteiro. Isso acontece porque no período de plantio, a partir do mês de outubro (início do período de chuvas), a grande maioria das roças plantadas no ano anterior esgota-se, sendo, portanto, um período crítico para a aquisição de alimentos (entressafra), mas também devido à falta de sementes e/ou ramas, que pode limitar a superfície plantada. É neste período que os indígenas perambulam à procura de outras formas de obtenção de alimentos, seja a partir de caçadas, seja procurando trabalho entre os sertanejos ou mesmo na cidade, onde trocam sua mão de obra, sobretudo, por gêneros alimentícios.

Um dos aspectos mais importantes para a sustentabilidade socioambiental da TIK é o manejo do fogo. Este elemento pode ser compreendido tanto por sua funcionalidade, quanto por seus aspectos ritualísticos e importância mitológica. O uso do fogo funcional pelos indígenas pode ser considerado prejudicial quando de forma irresponsável. No entanto, os indígenas o compreendem, ao mesmo tempo, como origem de vida e de sustento para a economia de subsistência dos *Krahô*. Há mitos relacionados à origem do fogo e sua posse é motivo de orgulho e de satisfação entre os indígenas.

Alguns indígenas mais velhos ainda possuem um artefato que se denomina "boi de fogo", instrumento rústico utilizado para acender o fogo. O "boi de fogo" é assim denominado por ser constituído de um chifre oco preenchido com algodão embebido em líquido inflamável (em geral, óleo diesel), utilizando uma lima e uma pedra como acendedor, as quais, ao serem atritadas, geram faíscas, acendendo o aparelhinho.

Podemos supor que esse instrumento de fazer fogo foi conhecido ou inventado após o contato com as frentes pastoris que empurraram as vertentes formadoras da etnia *Krahô* para o extremo sul do território original dos *Timbira*. Estes foram expulsos da região do Rio das Balsas, no Estado do Maranhão, e nunca tiveram sucesso na criação de gado, embora fossem exímios caçadores e coletores, dispondo de agricultura de subsistência.

Antes desse contato mais intenso, havia outro aparelhinho de se fazer fogo, fabricado com a casca do fruto de jatobá e algodão silvestre, no mesmo princípio do "boi de fogo". O *cryt* - designação dada a uma rocha naturalmente rachada ao meio, como se fosse um *iceberg*, pois somente a pequena ponta aparece acima do solo - também podia ser utilizada para fazer fogo, caso estivessem nas andanças longe da aldeia. Ali, ao lado do *cryt*, se fazia o acampamento para descanso ou para preparar alimento.

Os mitos relacionados ao surgimento do fogo envolvem basicamente duas fases: a odisseia dos irmãos *Pyt* (Sol) e *Pytvleré* (Lua) e outra, ligada à posse do fogo que fora roubado de um casal de onças. O primeiro mito conta que *Pyt,* em uma de suas andanças, chegou ao "pé do céu" (o poente) e lá viu um pica-pau que havia feito um lindo diadema de penas vermelhas, que brilhava como fogo. *Pyt* pediu ao pássaro que lhe desse o diadema de presente e o pica-pau avisou que iria jogá-lo para que *Pyt* o pegasse. O objeto rodopiou até chegar às mãos de *Pyt*, que o sentiu muito quente, mas não o deixou cair. Quando chegou em casa, *Pytvleré* disse que queria um

diadema daquele e *Pyt* levou-o até o pica-pau para que ele pudesse pedir o presente. Mas, *Pytvleré* era muito desastrado e deixou o diadema cair, colocando tudo em volta em chamas e destruindo inclusive os animais.

O outro mito relaciona-se a uma fase em que os *mehin* só comiam pau-puba e frutos, ou seja, tudo o que não precisasse de cozimento. Quem possuía o fogo era um casal de onças que certa vez socorreu um *mehin* em apuros e o levou para casa. De lá, ele conseguiu fugir e contou a todo o povo da aldeia o que havia visto na toca da onça. Os *mehin* decidiram montar uma estratégia para roubar o fogo do casal, o que foi feito com sucesso. Desde então, os *mehin* passaram a manusear o fogo ao seu favor.

Esses dois mitos podem ser encontrados em diversos grupos *Jê,* com diferenças mínimas. Enfatizam a dualidade do fogo, ou seja, que ele pode ser bom ou ruim. O fogo bom é aquele relacionado à alimentação, à limpeza, ao calor no inverno, à proteção contra animais peçonhentos, aos rituais, às festas, às caçadas e à agricultura. O fogo ruim é aquele que destrói tudo por não ter controle, por não ser manejado de forma adequada, como não o foi pelo irmão desastrado de *Pyt*. O fogo, portanto, não é somente um tema ambiental, mas envolve toda uma dimensão complexa para os povos indígenas por meio dos seus mitos e ritos fundamentados no saber/fazer indígena. Para se compreender a gestão territorial de áreas indígenas, feita por eles mesmos, esse aspecto é extremamente importante.

Mistry et al. (2005) identificaram que, nos dias atuais, o fogo ainda é utilizado para potencializar o sucesso da caçada. Os *Krahô* colocam fogo em áreas de vegetações inacessíveis para melhor enxergar os animais e facilitar o rebrotar das gramíneas, que servem de atração para os animais, como o veado, importante fonte de alimento entre os indígenas.

Por sua vez, nos rituais de cura utiliza-se a fumaça do fogo para defumar as pessoas ou acende-se o cigarro, de modo a melhor visualizar os espíritos. Algumas ervas são empregadas para a defumação. A simbologia da fogueira como instrumento de transformação ou da limpeza dos males está presente nesses rituais.

No trabalho realizado por Mistry et al. (2005) sobre o manejo do fogo pelo povo *Krahô*, outros usos relevantes foram encontrados, como os aceiros nos limites da Terra indígena, para evitar sua entrada e saída; a manutenção da disponibilidade de material combustível, em especial, gramíneas secas, para proteção contra futuros incêndios intensos; aceiros, para a proteção do “carrasco”, que são áreas de cerrado *stricto sensu* onde é rica a biodiversidade; a limpeza da paisagem, para aumentar a

visibilidade na vegetação e “caminhar melhor”; o fogo pode ser utilizado como componente integral para se extrair mel, atividade de subsistência que é normalmente feita nos meses de setembro e outubro; e, também, para a indução da frutificação de algumas espécies.

De acordo com Mistry et al. (2005), os *Krahô* protegem algumas árvores frutíferas contra queimadas precoces no início da estação seca: babaçu (*Orbygnia* sp.), bacaba (*Oenocarpus* sp.), caju, buriti (*Mauritia flexuosa*), coquinho do cerrado (*Syagrus flexuosa*), jatobá (*Hymenaea stignocarpa*), mangaba (*Hancornia speciosa*), marmelada (*Alibertia edulis*), pequi e puçá (*Mouriri pusa*).

De forma geral, o manejo do fogo pelo povo *Krahô* exerce influência na criação de mosaicos nas paisagens (Mistry et al., 2005). Este manejo é um dos critérios usados para a conservação da diversidade de espécies. No entanto, é difícil afirmar algo sobre o impacto do fogo na Terra Indígena, pois cada fitofisionomia possui peculiaridades fisiológicas que devem ser analisadas em separado. Para cada elemento da biota, o impacto do fogo dependerá de fatores como a velocidade e a intensidade da frente de fogo, o consumo de combustível, o calor liberado, a distribuição e a duração de temperaturas elevadas e assim por diante (JANCOSKI, 2009).

3.4 FRONTEIRAS: MAPA DE IMPACTO DO ENTORNO DA TERRA INDÍGENA KRAOLÂNDIA

Este mapa foi construído em 2010 com legenda única para todas as Terras *Timbira*, por isso é possível encontrar nele referências a pressões que não aparecem no mapa, como hidrelétricas, aldeias Guajajara ou retirada ilegal de madeira. Os seguintes mapas georreferenciados apresentados até então – Mapa 3 (Mapa Político do País Timbira) Mapa 4 (Mapa de Caça, Pesca, Coleta e Roça da Terra Indígena Kraolândia), além do Mapa 5: ‘Mapa de impacto do entorno da Terra Indígena Kraolândia’ que segue apresentado – foram produzidos por técnicos do CTI (incluindo a autora), que reuniram informações diversas recolhidas entre os povos Timbira, durante os etnomapeamentos de suas terras e tiveram como base um mapa desenhado à mão durante os cursos do Projeto *Mentwajê*, no Centro de Ensino e Pesquisa *Timbira Pënxwyj Hëmpejxà*, localizado em Carolina (MA). O objetivo desses mapas será a construção de um Atlas das Terras Timbira, a ser utilizado como material didático nas escolas das Terras Indígenas e como ferramenta fundamental para o planejamento da gestão territorial dessas terras.

Percebe-se que há locais nos quais existem pressões relacionadas à agropecuária – soja, arrendamento de pastos; ao plantio de eucalipto, principalmente para a fabricação de carvão vegetal; ao desmatamento e à invasão de não-indígenas, principalmente para pesca e caça ilegais na área. Em algumas áreas, como o extremo norte e a região próxima da cidade de Itacajá, encontram-se representadas apenas as invasões de não indígenas, mas sabe-se que existem outros tipos de pressão não representados, como a venda de bebidas alcoólicas, nascentes em áreas degradadas fora da Terra Indígena e também aquelas pressões indiretas, como a construção da Usina Hidrelétrica de Estreito (a norte da TIK) e o asfaltamento da TO 226 ou BR 010 (toda a extensão noroeste e parte da extensão nordeste da TIK).

Tal ausência de representação pode ser interpretada como desconhecimento da realidade desses locais, posto que as informações do mapa foram produzidas por determinado grupo de jovens Timbira. Muitos jovens reclamam que não conhecem toda a extensão da Terra Indígena, muito menos todas as suas aldeias. Mas também pode ser interpretada como falta de cruzamento dos dados sistematizados, pois em um mapeamento feito na TIK em 2009, esses pontos foram coletados pela consultoria da autora, o que poderá ser identificado nos mapas mentais e nos mapas georreferenciados, apresentados e analisados ainda nesse capítulo.

Nas cidades de Itacajá (TO), à direita da BR 153 (rodovia Belém-Brasília - principal via de escoamento de produtos entre o Centro-sul e o Norte do país) e de Goiatins (TO), os *Krahô* mantêm relações constantes com a população regional.[2] Em Itacajá localiza-se o Polo-base do DSEI, onde se hospedam tanto enfermo quanto acompanhante(s), durante quantos dias forem necessários para a recuperação e o retorno à aldeia. Localiza-se também, nesta cidade, a sede da Associação das Aldeias *Krahô* – Kapey,[3] onde alguns indígenas trabalham no atendimento a telefonemas ou recebendo visitantes e pesquisadores que querem conhecer a Terra Indígena.

---

[2] Na década de 1990, as cidades de Itacajá e Goiatins tiveram seus territórios divididos em outras pequenas cidades. Itacajá dividiu-se em Recursolândia, a leste da TIK (emancipação em 1993), Centenário, a sul da TIK (emancipação em 1991) e Itapiratins, a oeste da TIK (emancipação em 1991). Por sua vez, o município de Goiatins dividiu-se em outros dois: Barra do Ouro, a noroeste da TIK (emancipação em 1996) e Campos Lindos, a nordeste da TIK (emancipação em 1991). Dos cinco municípios, aquele que passou a exercer algum tipo de influência na TIK é o de Recursolândia. No entanto, ainda assim, Itacajá e Goiatins permanecem sediando a Terra Indígena Kraholândia e continuam a ser os municípios que exercem maior influência sobre ela, devido, principalmente, à dinâmica urbana, voltada ao comércio varejista. Essas localidades podem ser encontradas no Mapa 1: Mapa do Território Histórico Timbira.

[3] A Kapey também possui sede dentro da TIK, onde alguns indígenas moram, como pode ser visto nos mapas 2, 4 e 5, assim como nos quadros 2 e 3. Essa associação e os aspectos políticos na área *Krahô* serão analisados no próximo item.

Diversas aldeias (Cf. Quadros 2 e 3) localizam-se na jurisdição municipal de Goiatins (TO), cidade localizada a nordeste da TIK. Neste município há atendimento de saúde indígena, sob responsabilidade do DSEI, mas padece da falta de profissionais e de recursos para seu bom funcionamento.

Os indígenas buscam nessas duas cidades, além do serviço médico-hospitalar, o comércio local em busca de comprar algumas necessidades adquiridas (roupas, sabão, sal, café, ferramentas, bicicletas), a partir da venda de seus produtos como mel, frutas nativas e artesanato (menos comprado pelos locais, mas bem vendido para os visitantes e/ou pesquisadores de fora). Assim, não estabelecem no espaço urbano relações de compadrio, o que é mais facilmente estabelecido com aqueles pequenos proprietários que ainda residem no sertão ou que, por força do êxodo rural, vieram há pouco para a cidade.

O dinheiro dos indígenas aposentados pelo INSS é gasto com o comércio local a partir de um sistema de caderneta,[4] pelo qual os comerciantes (que, em geral, constituem a elite política local e se sentem prejudicados de alguma forma com a presença dos indígenas na região) prendem seus cartões para saldar os débitos dos meses anteriores. Disso resulta que os indígenas, os quais devem ir uma vez por mês à cidade para retirar o seu "dinheiro", não chegam a vê-lo de fato. Os donos dos maiores estabelecimentos comerciais da cidade têm status comparável ao dos fazendeiros mais ricos, pois exploram os preços das mercadorias e a simplicidade dos regionais e dos indígenas, praticando, inclusive, preços diferenciados para uns e outros.

De acordo com o histórico da cidade de Itacajá, sua fundação deveu-se aos esforços do missionário batista Pr. Francisco Colares que ali se radicara em 1938 para evangelizar os *Krahô.*[5] Este missionário é o mesmo que denunciaria o massacre sofrido por eles anos depois. Fundou uma escola e um orfanato em 1942, tendo também em vista a evangelização dos sertanejos. O sítio urbano de Itacajá foi levantado a partir das relações mantidas com esta etnia, pois estabelecimentos comerciais foram erguidos para atender as necessidades dos Postos Indígenas criados pelo SPI e, por conseguinte, dos indígenas. Estima-se que, atualmente, pelo

---

[4] Sistema em que o comerciante anota em um caderno as compras feitas a crédito tanto pelos sertanejos quanto pelos indígenas. Estes se vêm em desvantagem, pois, em geral, não têm acesso ao que está escrito no caderno, que pode ser alterado a qualquer momento pelo dono da mercearia.

[5] Junto a Francisco Colares vieram sua esposa, Beatriz Colares, e o então aprendiz de pastor Dodanim Gonçalves Pereira, ainda vivo e foco de um conflito atual latente na TIK, que será mencionado em momento oportuno.

menos cinquenta por cento da renda da cidade decorra das relações comerciais mantidas com os indígenas.

O município de Goiatins foi criado em 1953 e instalado de fato em 1954. Sua origem data de 1920, quando chegou ao local o comerciante Montano Araripe Nunes, procedente da cidade de Balsas, no Maranhão. Ali se instalou e construiu um pequeno comércio, dando início ao povoado.

Atualmente, tanto Goiatins, quanto Itacajá caracterizam-se pela estagnação de suas economias, restritas às tradicionais culturas do ciclo anual (mandioca, arroz, milho e feijão), à pecuária extensiva e ao extrativismo vegetal de madeiras e frutas nativas. Desde meados do século XIX, essas atividades eram as principais na região. Porém, a partir da construção da Belém-Brasília, o acesso à região aumentou, principalmente de especuladores vindos do sul e do nordeste. Passou-se, então de uma pecuária extensiva, com o aproveitamento de pastos naturais do cerrado, para uma semi-intensiva, com o plantio de pastagens artificiais. Mais atual ainda é o plantio de soja por produtores sulistas que têm comprado as propriedades dos pequenos agricultores.

De acordo com os dados do IBGE (senso 2010), Goiatins possui uma população total de 12.064 pessoas, sendo quase 60% (7.115 pessoas) instaladas na zona rural. Itacajá, no ano de 2000, possuía uma população total de 6.815 pessoas, das quais quase 50% (3.188 pessoas) viviam na zona rural (dados senso IBGE ano 2000). Já em 2010, de acordo com os dados do senso do IBGE, a população total de Itacajá teve uma pequena ampliação para 7.104 pessoas, sendo que apenas 40% (2.831) vivem na zona rural. Dado o parco aumento da população de Itacajá, em contraposição ao decréscimo de pessoas que habitam na zona rural, avalia-se que as atividades agropecuárias na região sofreram uma significativa modificação, que se caracteriza pela chegada de fazendeiros plantadores de soja, em sua maioria vindos do sul do país.

Em contraposição, a relação dos *Krahô* com a população de sertanejos da região onde hoje se localiza a TIK, não é recente. Os pequenos proprietários habitantes do entorno da área indígena são, via de regra, muito pobres e suas relações com os indígenas são, em geral amistosas e baseadas em pequenas trocas comerciais. Com frequência, os sertanejos vão até as aldeias visitar seus compadres indígenas e levar produtos ou pequenos animais para venda ou troca por produtos ou serviços. De acordo com a análise feita pelo CTI em 2006:

> De fato, observando-se este pequeno comércio, percebe-se que ele é muito mais vantajoso para os regionais brancos do que para os índios. Mas do ponto de vista destes, mais do que o valor em si, o que buscam é manter uma relação social mediada pela troca; quando indagados sobre esta suposta desigualdade, em geral a justificam dizendo que "são pobres e também precisam" ou "que têm pena deles". Na maior parte dos casos, a troca não se consuma no seu ato, gerando um sistema de dívidas mútuas que acaba por "amarrar" – e, portanto consolidar a relação social – os agentes sociais envolvidos. É também, o modo dos Krahô se posicionarem como agentes e "produtores" da relação.

Apesar das relações aparentemente amigáveis, o preconceito e o uso indiscriminado do poder por parte da população regional são largamente postos em prática para manter a situação de contato favorável aos brancos e desfavorável aos indígenas. Porém, o preconceito não se faz somente por parte dos brancos para os indígenas, mas também na via contrária. Não há admiração pelo estilo de vida de ambos, que diferem muito um do outro. Por parte dos não-indígenas, o preconceito se reforça em razão da proteção, mesmo que precária, recebida do Governo pelos indígenas.

Atravessando a ponte sobre o rio Manoel Alves Pequeno, na cidade de Itacajá, chega-se ao núcleo urbano de Alto Lindo, distrito de Goiatins. O histórico de contato desse núcleo com a etnia em questão é diferente do caso de Itacajá. Alto Lindo surgiu a partir do êxodo rural dos sertanejos da região, desde quando as roças passaram a ser insuficientes para a subsistência da população, pressionados pela agricultura mecanizada e pela pecuária semi-intensiva, fazendo com que os produtos da agricultura familiar deixassem de ser competitivos. A pressão aumentou nos últimos dez anos com a chegada dos sojicultores, que compram a preços baixos as propriedades dos sertanejos, os quais, por sua vez, vão em busca de trabalho nas cidades vizinhas.

Os moradores de Alto Lindo aceitam melhor os indígenas; não pretendem explorá-los ou pretendem explorá-los menos, posto que o comércio do distrito é incipiente. Os sertanejos exploram a terra para dela retirar seu sustento, seguindo o mesmo estilo usado pela população indígena, a partir da coivara, da coleta de produtos do Cerrado, da caça de animais silvestres e da criação de gado; a diferença está na valoração do simbólico e da visão de mundo. A relação entre esses dois segmentos é mais amena, tanto que, quando os indígenas precisam dormir fora da aldeia, vão à procura de seus amigos de Alto Lindo, que permitem o acampamento em seus quintais. É raro ver um indígena andando junto a um branco em Itacajá; por sua vez, em Alto Lindo, esta cena é mais comum.

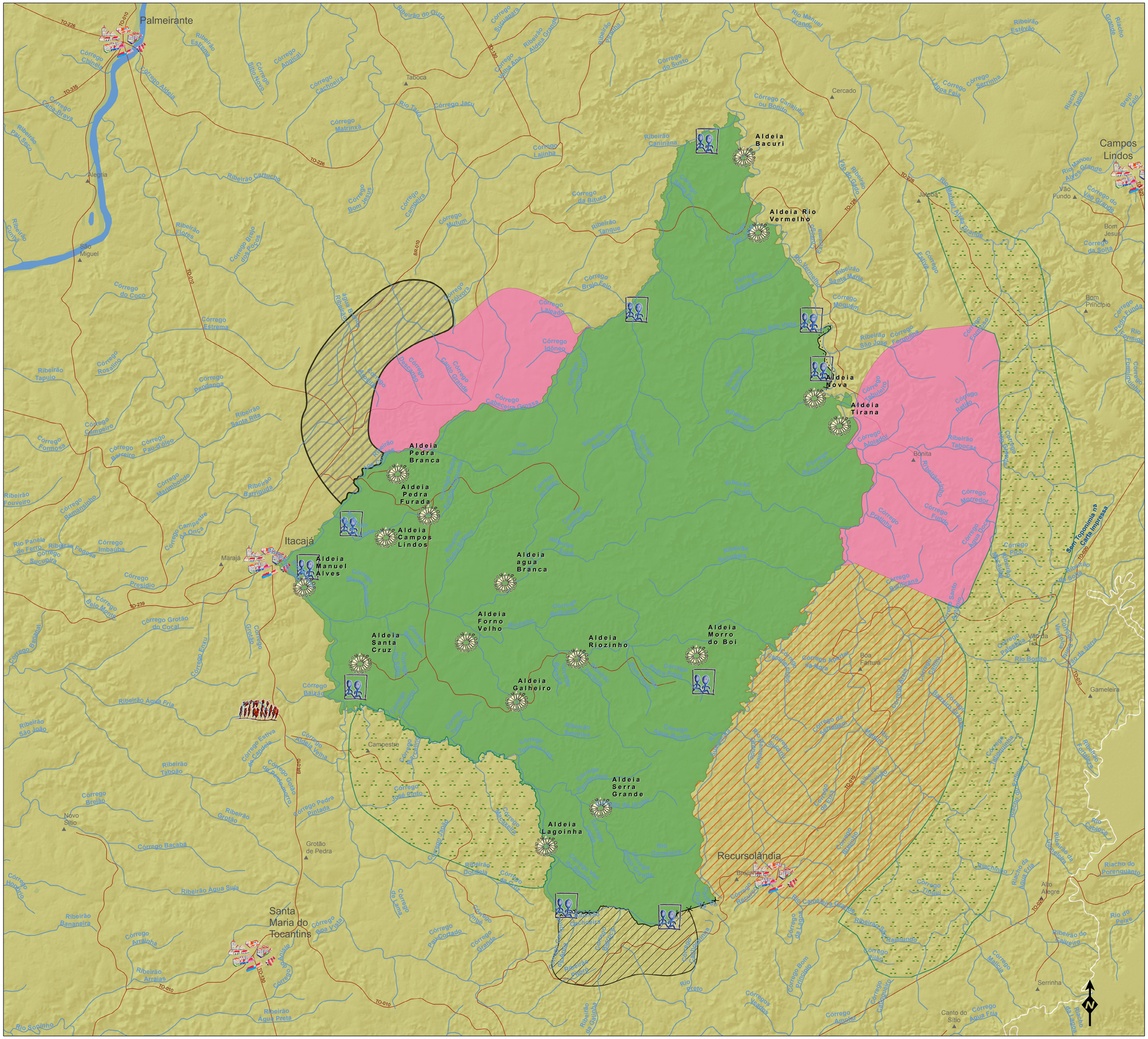
Os sertanejos, vítimas do êxodo rural, sabem melhor como é a vida nas aldeias, pois conviveram com problemas parecidos com aqueles enfrentados por seus moradores: as cobras, os períodos de penúria de alimentos, a diminuição gradativa das caçadas e, até, os momentos de fartura, muitas vezes compartilhados. Não é raro ver os moradores das fazendas vizinhas nos limites da terra indígena nas aldeias a conversar com os indígenas, realizando trocas materiais e de informações diversas. São essas pessoas que vão morar em Alto Lindo quando 'expulsos' de suas terras. Por isso, há diferenças entre a relação de cada núcleo urbano com os indígenas, baseadas no convívio diário. Na verdade, não podemos dizer que os moradores de Alto Lindo são desprovidos de preconceito, mas afirmamos que as relações de amizade são mais comuns, se comparadas às de Itacajá.

De fato há duas povoações não indígenas na margem esquerda do Rio Vermelho (divisa nordeste da TIK), onde há apenas símbolos de invasão de não indígenas no mapa que segue apresentado, denominadas Craolândia e Brejo de Balsas, além da propriedade rural de José Guima, que fica bem próxima à aldeia Bacuri e da Fazenda Valência, mais próxima à Aldeia Nova. Estas povoações podem ser consideradas pontos de pressão no noroeste da TIK, pois os moradores das aldeias Bacuri, Rio Vermelho e Nova relatam que nelas é possível comprar bebida alcoólica sem restrições, além do serviço de frete que pode ser alugado dos regionais a preços mais altos do que aqueles praticados entre os não indígenas, além dos relatos de frequente invasão dos limites da TIK para a prática da caça e da pesca.

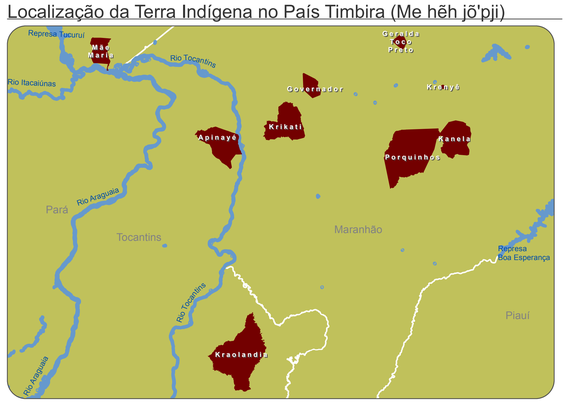
A aldeia Bacuri é liderada por Antônio Cavalcante *Xôcã* e é considerada pelo CTI como um núcleo de casas e não como aldeia propriamente dita, por não possuir movimento de aldeia, apesar de seu formato circular (roda de carroça) e de ter sido visto toras de corrida em visita realizada em 2009. Esta aldeia (ou localidade) dispõe de boas matas para roças e de grandes áreas de bacurizais, sendo a que mais fornece essa fruta para a fábrica da FrutaSã.[6]

---

[6] O Projeto Frutos do Cerrado iniciou-se em 1993 e é a parceria entre o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e a Associação *Wyty-Cati* das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins. Seu objetivo principal é gerar renda para os índios e pequenos produtores rurais pobres moradores do entorno das TIs dos povos Timbira, por meio da coleta, do processamento e da comercialização de frutas nativas do cerrado (caju, cajá, buriti, bacaba, murici, bacuri, araçá, mangaba, entre outras), viabilizando o aproveitamento sustentável desses recursos naturais. As polpas de frutas são processadas em Carolina (MA) e comercializadas, sob a marca *FrutaSã*, em nível regional. Dentre seus objetivos também está a busca de alternativas de uso para os produtos da flora do cerrado, visando valorizar esse ecossistema e, deste modo, estimular a preservação de sua biodiversidade. Dessa forma, também são desenvolvidas atividades nas TIs de manejo do cerrado, implantação de sistemas agroflorestais e formação de agentes ambientais indígenas. (SIQUEIRA JR., 2007 p. 42)



Localização da Terra Indígena no País Timbira (Me hẽh jõ'pji)



Mapa de Impacto do Entorno da Terra Indígena Kraholândia

Legenda

Bases cartográficas

- Localidades
- Hidrografia
- Rodovias
- Transamazônica
- Massa D´Água
- Limite TI Kraholândia
- Estados
- Cidades

Aldeia

Tipos

- Timbira
- Guajajara

Ameaças

Categorias

- Estrada
- Estrada de terra
- Linha de Transmissão
- Vetor de Pressão
- Área de entrada de branco
- Arrendamento
- Assentamento
- Carvão
- Roças de brancos
- Caça e pesca ilegal
- Caça ilegal
- Desmatamento
- Eucalipto
- Gado
- Pesca Ilegal
- Retirada ilegal de madeira
- Soja
- Área degradada

Ameaças continuação

- Arrendamento
- Usinas Hidrelétricas
- Lixão
- Carvoaria
- Assentamento
- Caçador
- Cemitério
- Eucalipto
- Desmatamento
- Fazenda
- Gado
- Incêndios criminosos
- Invasão
- Linha de Transmissão
- Monocultura
- Pescador
- Retirada ilegal de madeira

Sistema de Coordenadas Geográficas
Datum: SAD 69
Fontes das bases cartográficas:
- FUNAI
- IBGE
- ANA

9 0 9 18 27
Km

Realização:

Associação Wity Catê dos Povos Timbira do Maranhão e Tocantins

Apoio:

CTI Centro de Trabalho Indigenista

ISPN

Neste mapa de pressões do entorno da TIK, verificam-se duas áreas identificadas como arrendamento (a sul e a oeste) e outras duas, identificadas como de plantio de eucalipto (a leste e oeste da TIK). Verifica-se também duas grandes áreas identificadas com o plantio de soja (a leste e a sudoeste da TIK) e uma grande área a sudeste, na área de entorno do município de Recursolândia (3.768 habitantes – dados do senso IBGE de 2010), caracterizada como de desmatamento.

A área ao sul, identificada como de arrendamento, na verdade, é a propriedade de um pecuarista que utiliza o interior da TIK como área de pasto para gado. Segundo algumas lideranças *Krahô,* esse arrendamento tem o consentimento dos moradores da Aldeia Serra Grande, que, por sua vez, não confirmam o fato. O extremo sul da TIK é onde se localizam as duas maiores áreas de fronteira seca, o que facilitaria este tipo de prática.

A outra área identificada como de arrendamento é onde se situa a fazenda do pastor Dodanim. A área é reclamada pelos indígenas, pois dizem que o finado Pedro *Penon* (grande liderança entre os *Krahô*) da Aldeia Pedra Branca, deixou que Dodanim ficasse ali, com a condição de que sua família devolvesse as terras quando ele falecesse. O pastor Dodanim viveu ali muitos anos e ajudou bastante os indígenas, inclusive na sistematização da escrita da língua *Krahô*. Atualmente mora em Palmas e seus filhos dizem que não devolverão a área.

O cultivo de soja vem se consolidando no Brasil desde a década de 1970, favorecido pela estratégia de modernização da agricultura nacional e impulsionado pela Revolução Verde, de caráter mundial. As iniciativas de plantio de soja no Planalto Central surgiram de um estreitamento de relações entre o governo brasileiro e o japonês, objetivando incorporar as áreas de Cerrado, visto até então como última fronteira agrícola. Este tipo de agricultura caracteriza-se pelo uso intensivo de insumos e maquinário agrícola, com produção voltada essencialmente para a exportação.

Uma das consequências desse investimento é o rápido e crescente aumento da população nessas áreas, além da derrubada das áreas de vegetação nativa do Cerrado, provocando desequilíbrio do ecossistema como um todo. Interessante notar que a partir da ocupação das áreas de Cerrado com o agronegócio, há uma inversão no crescimento populacional, que passa a inchar as zonas urbanas das pequenas cidades, em contraposição à diminuição da população na zona rural. Os dados populacionais apresentados sobre Itacajá nos últimos dez anos confirmam este quadro.

Esta inversão acontece devido à migração de grandes proprietários de terra, vindos geralmente do sul do país em busca de novas áreas para o plantio da monocultura de soja. Chegam à procura de terras baratas e as encontram junto aos pequenos proprietários de terras, que, sem mecanização e insumos, produzem apenas para o sustento familiar e para a venda de excedentes ao mercado local. De acordo com relatório do CTI (2006):

> A modernização da agricultura na região vem sacrificando a produção de alimentos do pequeno produtor (mandioca, feijão, milho), privilegiando um produto de exportação (a soja). O pequeno produtor não consegue mais colocar sua produção no mercado local a preços competitivos: o arroz irrigado toma lugar nas mesas das classes médias regionais urbanas; a sua produção se transforma gradativa e inexoravelmente em auto-consumo. Sem renda monetária (para educar os filhos, comprar roupas e remédios, etc.), o pequeno produtor acaba por vender sua propriedade – para especuladores ou vizinhos mais capitalizados. Este é o quadro fundiário recente no sul do Maranhão e norte do Tocantins.

Os pequenos produtores, mesmo que em alguns momentos sejam considerados invasores pelos indígenas (incluindo instituições e órgãos de política indigenista), provocam menor impacto se comparado ao impacto das monoculturas de soja e eucalipto na região. Inicialmente, os pequenos produtores sertanejos foram expulsos e/ou indenizados (e reassentados) das Terras Indígenas recém-demarcadas, mas a disponibilidade de terras públicas no entorno desses territórios, fez com que eles se fixassem por ali mesmo, criando, como já foram mencionadas, relações de amizade e de compadrio com os indígenas, além de compartilharem uma economia semelhante. Estas propriedades funcionavam, portanto, como zona tampão de proteção da TIK. Na atualidade esses pequenos proprietários sertanejos foram desalojados pelos "gaúchos" ou pelo "*cupén* de fora", como dizem os *Krahô*.

Os *Krahô* têm o costume de dizer que os *cupén* de fora gostam de ver o chão limpo, por isso derrubam a vegetação de cerrados e plantam soja, arroz irrigado, milho, sorgo ou pastos artificiais para a criação de gado. Dizem também que estes cupén são estranhos, por não gostarem de comer carne de caça, além do fato de não se interessarem em conhecer seus vizinhos indígenas. Os gaúchos dizem ter medo dos indígenas e, por isso, suspeitam daqueles que são encontrados perambulando por suas terras e chegam a realizar ameaças, coagindo-os.

Incentivados pelos projetos do Programa de Desenvolvimento dos Cerrados (PRODECER), apoiados pelos japoneses do Japan Internacional Cooperation Agency (JICA – órgão do governo japonês responsável pela implementação de assistência ao

desenvolvimento em países em desenvolvimento), os sulistas compravam, até o ano 2000, somente as terras localizadas nas manchas de latossolos vermelhos próximas à cidade de Pedro Afonso (TO). Porém, o aumento dos preços da soja no mercado mundial e a inovação nas pesquisas tecnológicas para o plantio e colheita nos Cerrados ampliaram as possibilidades de compra de terras, fazendo com que os sulistas chegassem às fronteiras da TIK, acarretando sérios problemas aos indígenas.

Dentre os problemas, podemos citar a quebra das relações sociais amigáveis com os sertanejos regionais; a poluição dos rios e córregos da região, com o uso intenso de agrotóxico; o desmatamento das áreas de Cerrado do entorno, o que também tem provocado assoreamento de rios e correntes d'água; a consequente desestruturação de seus sistemas tradicionais de caça, pesca, coleta e agricultura; a necessidade de expansão territorial, indo de encontro a espaços dantes considerados intocáveis pelos indígenas.

A Aldeia da Barra, por exemplo, foi instalada a partir de uma cisão da aldeia de Santa Cruz e construída no alto de uma das vertentes do vale do rio Manoel Alves Pequeno, que faz a divisa oeste da terra indígena. Na outra vertente, bem em frente à aldeia, há uma área de plantio de soja, que pode ser vista da aldeia. Gilberto, a liderança indígena que estava organizando a ocupação daquele espaço e a construção da aldeia, disse que propôs aquele lugar com o intuito de que realmente fossem vistos pelos fazendeiros, pois, até então, somente os indígenas conseguiam observar os *cupén* de fora. Em suas palavras: "Agora eles vão ver que o *mehim* está aqui e que esta terra tem dono, não está abandonada não!".

Durante as filmagens do documentário *Hotxuá*, lançado em 2012 (as imagens foram captadas em 2003), Gilberto fez um depoimento no mesmo local onde construiria a aldeia anos depois. No filme, ele afirma que, antes, o fazendeiro dono daquelas terras tinha boa relação com os indígenas, mantendo a rotina de trocas e deixando que os *Krahô* atravessassem sua fazenda para chegar a Itacajá. Por sua vez, o novo dono não mantém relações de amizade com os indígenas, impedindo-os de passar por suas terras, além de ter retirado todos os pastos para plantar soja.

Para um *Mãkraré* tradicional, como Gilberto e sua família, a atitude de não querer manter relações de troca e amizade é, praticamente, uma declaração de guerra. Teria ele, portanto, como legítimo representante de sua etnia, a obrigação de defender seu território, montando posto bem perto do inimigo.

Este fato evidencia a necessidade de afirmação da identidade étnica dos povos indígenas frente a estes *cupén* até então desconhecidos. Demonstra também que os indígenas reconhecem que sua paisagem mudou significativamente nos últimos anos. Por isso, precisam fazer-se presentes em espaços que até então não haviam sido ocupados com habitações permanentes. Talvez estes fossem espaços ou caminhos utilizados apenas para caça, pesca, coleta ou outra atividade ritual. É como se a frente de expansão não-indígena estivesse indo de encontro à frente de expansão indígena, tendo somente o rio entre elas.

A fronteira, de modo algum se resume à fronteira geográfica. Ela é lugar de exercício da alteridade de ambos os lados que se encontram. É lugar de encontros à primeira vista, mas também um lugar de descoberta do outro e de desencontros, geradores de conflitos: "O desencontro na fronteira é o desencontro de temporalidades históricas, pois cada um desses grupos está situado diversamente no tempo da história." (MARTINS, 2009, p. 133). Assim acontece ainda hoje com os povos indígenas e os povos e comunidades tradicionais[1] no Brasil, pressionados de inúmeras formas pela sociedade dominante que os envolve.

Martins (2009), nesse importante trabalho sobre os diferentes conceitos de fronteira (inclusive aqueles imaginados), distingue as chamadas 'frentes pioneiras' das 'frentes de expansão'. A frente pioneira ou zona pioneira é um conceito relacionado à ciência geográfica, que tem como referência o empresário ou fazendeiro ou comerciante ou, até mesmo, o pequeno agricultor moderno e empreendedor, não levando em consideração quem está do outro lado, os povos indígenas, em um primeiro momento histórico, e/ou povos e comunidades tradicionais, em um segundo momento.

Há uma conotação óbvia de pioneirismo neste conceito, como se o território devesse ser ocupado às pressas e como se não houvesse nada nem ninguém que pudesse impedir a ocupação, o que transforma os pioneiros em heróis de nossa história. Esta ocupação prioriza os espaços enquanto economia, assim como

---

[1] O conceito de "Povos e Comunidades Tradicionais (PCT's)" está explícito no Art. 3º, Decreto 6.040/2007) da seguinte forma: "grupos culturalmente diferenciados, que se reconhecem como tais e possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, por meio de conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição". De acordo com o documento de referência da IV Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, formulado pelo Conselho de Segurança Alimentar e Nutricional (CONSEA, 2011), essas populações representam hoje, aproximadamente, cinco milhões de famílias, vinte e cinco milhões de pessoas, que ocupam cerca de um quarto do território brasileiro.

mercantiliza a terra e os frutos nela colhidos. Assim nascem os bandeirantes, atores dominantes das batalhas contra os povos indígenas, os quais, por sua vez são interpretados como os impedidores do desenvolvimento da civilização. Trazendo o conceito para o século XX, surgem também os sulistas, que ocupam áreas nunca dantes exploradas economicamente pela sociedade moderna.

Já o conceito de 'frente de expansão', a partir do trabalho de Darcy Ribeiro (1996), foi definido pelos antropólogos como frentes de deslocamento da população civilizada e das atividades econômicas de algum modo reguladas pelo mercado. Ela expressa a concepção de ocupação do espaço de quem tem como referência as populações indígenas. Incluem-se nesta definição "as populações pobres, rotineiras, não indígenas ou mestiças, como os garimpeiros, os vaqueiros, os seringueiros, castanheiros, pequenos agricultores que praticam uma agricultura de roça antiquada e no limite do mercado" (MARTINS, 2009, p. 135).

> É possível, assim, fazer uma primeira *datação histórica*: adiante da fronteira demográfica, da fronteira da "civilização", estão as populações indígenas, sobre cujos territórios avança a frente de expansão. Entre a fronteira demográfica e a fronteira econômica está a frente de expansão, isto é, a frente da população não incluída na fronteira econômica. Atrás da linha da fronteira econômica está a frente pioneira, dominada não só pelos agentes da civilização, mas, nela, pelos agentes da modernização, sobretudo econômica, agentes da economia capitalista (mais do que simplesmente agentes da economia de mercado), da mentalidade inovadora, urbana e empreendedora. Digo que se trata de uma primeira datação histórica porque cada uma dessas faixas está ocupada por populações que ou estão *no limite da história*, como é o caso das populações indígenas, ou estão inseridas *diversamente na história*, como é o caso dos não-índios, sejam eles camponeses, peões ou empresários (MARTINS, 2009, p. 138).

Martins (2009) esclarece que, para além de conceitos, tanto a frente pioneira quanto a frente de expansão são modos de ver a fronteira. Referem-se a modos de ser e de viver o espaço novo (ou ancestral) e os efeitos do contato.

A concepção de frente pioneira desaparece aos poucos, na medida em que é substituída pela de frente econômica. Por sua vez, a de frente de expansão perde substância antropológica por ser generalizada como a expansão da fronteira da civilização. Assim como o conceito de fronteira enquanto espaço de alteridade e de mudança social, os conceitos de frente pioneira e de frente de expansão são negligenciados pelos estudos antropológicos, geográficos, históricos ou sociológicos, sendo mais utilizados para justificar um pensamento político-colonizador.

Para os povos indígenas, o avanço da frente pioneira ou o da frente de expansão não repercute somente no encontro com algo novo. Novo que, na maioria das vezes seria inimaginável, como os cavalos para os indígenas da América hispânica. Todavia, por vezes, todo aquele componente novo poderia estar presente no imaginário das populações indígenas. Os *Krahô* vêm o homem branco, o Outro, como parte de seu mito de origem (*Auquê*), ou seja, aquele que escolheu a arma, enquanto eles, os *Mehin*, optaram pelo arco e flecha, permanecendo com o conhecido e refutando o desconhecido. Este desconhecido, em tempos (mitológicos) depois, se tornou inevitável, como pode ser detectado no movimento messiânico, ocorrido em 1970.

O encontro com o Outro para os povos indígenas gerou desterritorialização e, consequentemente, reterritorialização. Rearranjos espaciais em seus territórios e também nas relações com outros grupos indígenas, sobretudo aqueles que eram inimigos, resultando em perdas não somente de territórios, mas também de vidas e de elementos culturais.

Atualmente, os *Krahô* vivenciam uma modificação na organização política tradicional devido ao grande aumento e a consequente influência das associações indígenas criadas por diversas aldeias. Mesmo com esse aumento, duas associações mantêm-se principais e exercem importante influência na configuração territorial da TIK. Essas serão analisadas no próximo item.

3.5 ASPECTOS POLÍTICOS: KAPEY E WYTY CATË - AUTONOMIA INDÍGENA TERRITORIALIZADA

A Kapey é a Associação União das Aldeias *Krahô* e seu nome faz alusão ao pátio central da aldeia, espaço político-ritual muito importante para a unidade social. Foi criada em meados da década de 1990, tendo sempre a assessoria da FUNAI e de alguns indigenistas atuantes na área desde a década de 1960.

A associação conseguiu alcançar diversas vitórias, como o retorno do milho tradicional (*Põhympéy*). Este havia deixado de ser cultivado, com a desestruturação da agricultura tradicional dos *Krahô* motivada pelo plantio de arroz e pelo assistencialismo recebido pela FUNAI a partir da década de 1970. Através de articulações feitas pela assessoria da Kapey junto ao Centro Nacional de Recursos Genéticos da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa Cenargen), representantes *Krahô* repatriaram espécies de milho recolhidas em áreas Xavante na década de 1960 (para

fins de pesquisa genética). A reterritorialização das sementes de milho não somente física, mas simbólica, é fato muito importante da etno-história recente dos *Krahô*. A partir dela, outras sementes foram encontradas em roças antigas na área indígena. Essas roças periodicamente abandonadas são verdadeiros silos de sementes tradicionais, possibilitando sua conservação *in situ*, diferente daquelas recolhidas nas câmaras frias do Cenargen.

O antropólogo Thiago Ávila (2010) faz uma bela análise desta reterritorialização, que denomina de repatriamento das sementes tradicionais.

> Os Krahô, principalmente aqueles que se sentem representados pela Kapey, socialmente germinaram a identidade do milho que tanto lutaram para construir como "tradicional" e colhem agora, como veremos, seus frutos políticos. A consolidação da associação Kapey no cenário político interétnico nacional e regional não pode ser entendida sem a presença do Projeto Embrapa/Kapey e o empreendimento de "busca do *Põhympéy*". (ÁVILA, 2010, p. 151).

Nesse artigo escrito por Ávila há ainda a análise de outro processo de repatriamento, que chamamos aqui de reterritorialização, acontecido na história recente dos *Krahô*. O objeto reterritorializado, neste caso, é a machadinha sagrada *Kyiré*, importante artefato da cultura *Krahô*, que possui diversos mitos a ele relacionados. Essa mitologia apresenta que a machadinha foi conquistada por *Hartant* na fase em que os homens ainda podiam se comunicar com os animais. O fogo também foi capturado da onça nesta fase mitológica.

A recomendação de *Txói* (o pica-pau), o guardião da machadinha, ao herói guerreiro *Hartant* era de que o *Kyiré* jamais poderia ficar parado, devendo sempre ser empunhado e seus cantos realizados em frente às casas da aldeia e no pátio central.

> Seus guardiões teriam que ser honestos, sérios e jamais se misturar com as outras pessoas. Deveriam, um durante a estação chuvosa e outro durante a estação seca, empunhar constantemente o Kyiré, sempre cantando, animando o povo nas caçadas, nos trabalhos da lavoura, nas guerras e durante as festas (SCHIAVINI, 2006, p.156).

Dizem os *Krahô* que os cantos relacionados ao *Kyiré* têm o poder de trazer o equilíbrio de volta ao cenário das aldeias. Ainda segundo a mitologia, eles haviam perdido e recuperado a machadinha mais de uma vez de outras etnias, que também a cobiçavam.

A história conta que no final da década de 1940, o antropólogo alemão Harald Schultz havia comprado o *Kyiré* de um indígena e o levou para o Museu Paulista. Até 1985 não tiveram mais notícias do objeto sagrado, quando um antropólogo deu-lhes

notícia de objeto bem semelhante que havia visto no Museu Paulista. Tirou fotografias da machadinha e trouxe para os *Krahô* identificarem se realmente era o objeto que havia desaparecido. Com a confirmação, os *Krahô* empreenderam uma batalha que durou meses para repatriar sua machadinha. Os protagonistas desta ação foram a liderança da aldeia Pedra Branca, Pedro Penon, alguns de seus guerreiros e o próprio Fernando Schiavini, que viria a assessorar a criação da Kapey, cujo símbolo é a machadinha sagrada *Kyiré*.

Os *Krahô* passaram então a ser conhecidos por essa batalha e por serem protagonistas de uma discussão até então inédita no cenário indigenista nacional: a devolução de artefatos culturais às comunidades indígenas brasileiras.

> O Kyiré voltou para a aldeia Pedra Branca, onde permanece até hoje. Penon, ao retornar para sua terra, promoveu uma grande festa para mostrar a todos os Krahô o troféu que reconquistara. A partir daí, passou a transmitir para os jovens as antigas histórias e os cantos da machadinha sagrada, cuja idade se perde no tempo mítico dos Krahôs (SCHIAVINI, 2006, p. 163).

A iniciativa de recuperação das sementes tradicionais, além de ter melhorado a segurança alimentar e nutricional dos *Krahô*, rendeu um prêmio à Kapey, dado pela organização internacional *Slow Food*, sediada na Itália, no ano de 2003. Com esse reconhecimento, a Kapey conseguiu a aprovação de diversos projetos, que incluíam melhoria na infraestrutura de pontes e melhoramento das estradas da Terra Indígena. Compraram um caminhão, trator e caminhonete, além de implantarem uma rádio comunitária e sala de internet. Construíram, no centro-oeste da Terra Indígena, uma sede da associação nos moldes de uma aldeia *Timbira* tradicional, onde diversas Feiras de Sementes, reuniões, cursos e eventos aconteceram.

No entanto, tudo isso ruiu devido à dificuldade de administração dos recursos, principalmente no que diz respeito à prestação de contas. A intenção dos associados da Kapey era que as questões administrativas, com o tempo, fossem tocadas pelos próprios indígenas, sem a assessoria dos c*upén*, em processo gradativo de construção da autogestão *Krahô*. Houve uma sequência de acontecimentos e de trocas de diretoria, o que fez ruir a organização dos associados. Não somente a organização, mas a própria sede da Kapey dentro da TIK começou a ser saqueada por moradores de aldeias próximas até que, no período de seca do ano 2010, todas as construções e a vegetação do entorno pegaram fogo, destruindo o que havia restado. Ainda assim, com as construções em cinzas, em 2010 houve a tradicional Feira de

Sementes na sede da Kapey, onde pudemos verificar o estrago provocado pelo incêndio.

A situação de inadimplência da Kapey e a recente tragédia fizeram com que as lideranças indígenas tivessem vontade de “enterrar” o CNPJ ligado a ela, tentando criar, em assembleia com todas as lideranças das aldeias *Krahô*, uma nova União das Aldeias *Krahô*, que se chamaria *Pohi*. No entando, os assessores não indígenas da Kapey, tentam atualmente limpar o nome desta associação e dizem veementemente que ela ainda existe. Os processos estão correndo na justiça, mais especificamente relacionados à inadimplência em projetos financiados pelo Ministério da Cultura (MinC) e Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA). Acreditamos que a Kapey irá se reerguer, mas ainda é cedo para sabermos como será a organização da nova fase desta associação. A tendência atual é que ela funcione como federação, abarcando diversas pequenas associações, que já estão sendo criadas nas aldeias por iniciativa dos próprios indígenas.

As lideranças das aldeias *Mãkraré* (como Santa Cruz, Mangabeira e Galheiro – margem esquerda do Riozinho do Centro) reclamam que a Kapey é dominada pelas aldeias *Kenpocatejê* (como Manoel Alves, Pedra Branca e Cachoeira – margem direita do Riozinho do Centro). Inclusive, a sede da Kapey dentro da Terra Indígena, localiza-se na margem direita do Riozinho do Centro, afirmando uma territorialidade *Kenpocateyê* de acordo com o pensamento dos *Mãkraré*. Assim, os *Mãkraré* tentaram tomar a frente na construção de uma nova União das Aldeias *Krahô*, mas logo viram que não teriam apoio e confiabilidade entre os *Kenpocatejê* para tal, o que torna a empreitada mais difícil.

Interessante notar que os *Mãkraré* desta região da TIK têm mais dificuldade em entrar na nova fase de relacionamento com os não-indígenas e com o Estado brasileiro: a da formação de associações. A exceção desta vertente dos *Krahô* é a Aldeia Nova (antiga cisão da aldeia Galheiro), localizada a nordeste da TIK, bem longe, portanto, das outras aldeias *Mãkraré,* que, como já foi dito, concentram-se na margem esquerda do Riozinho do Centro. A maioria das aldeias *Mãkraré* tenta manter a forma antiga de se relacionar com a sociedade envolvente, alimentando amizades com os sertanejos regionais e, quando possível, com os ‘*cupén* de fora’, mas infligindo a guerra, a cisão e o conflito, quando necessário. Haja vista o posicionamento do *Krahô* Gilberto, liderança da recém-formada Aldeia da Barra (cisão da Aldeia Santa Cruz) frente a seu novo vizinho sojicultor.

Assim, o Estado brasileiro tem incentivado um novo tipo de organização dos povos indígenas, mas que não necessariamente faz parte de suas formas tradicionais de organização. Este novo fazer burocrático permite a construção de projetos para a captação de recursos; afinal, treze ministérios do Governo brasileiro possuem orçamento direcionado para as questões indígenas. No entanto, esta forma de gestão participativa dos recursos destinados a estes povos nem sempre é favorável para a multiplicidade de formas de organização social das etnias indígenas. Os indígenas reclamam principalmente da dificuldade em prestar contas, mas também em gerenciar os recursos. De acordo com Verdum (2008):

> Intencionalmente o no, la metodología de gestión de la política y las acciones implementadas por el gobierno junto con los indígenas han contribuido a generar o a profundizar cambios en las formas de organización social y política de las comunidades indígenas. Se demanda de ellas –y en ocasiones se otorgan incentivos financieros con este fin– que se organicen de una manera particular, que formen asociaciones con registro oficial, que desarrollen capacidades para la gestión de recursos financieros y para "movilizar el capital social" necesario en los "proyectos de desarrollo sostenible". Sólo en ciertos casos se advierte una movilidad social de *liderazgos indígenas*, que se incorporan a estructuras estatales como empleados o consultores y se enredan en procesos y procedimientos burocráticos, con bajísimo poder y autonomía para tomar decisiones (VERDUM, 2008, p.41)

No contexto das ações práticas da Kapey, foi criada a Escola Agroambiental *Caxêkwyj*, importante braço desta associação. A metodologia diferenciada da escola tem como premissa trabalhar com um casal de cada aldeia *Krahô*, que tem a responsabilidade de serem agentes multiplicadores do aprendizado em suas aldeias de origem. As aulas/projetos/oficinas funcionam de forma modular e acontecem periodicamente com todos juntos ou cada qual em sua aldeia. Há "pedacinhos de *Caxêkwyj*" em cada uma das aldeias cujos alunos são moradores. A maioria dos alunos é ponto de referência na aldeia e se destaca por ser pesquisador nato.

> A *Caxêkwyj* preocupa-se permanentemente com a sustentabilidade e em sua relação direta com o estado de insegurança alimentar e nutricional e a escassez de recursos ambientais que permeiam a vida Krahô. Prioriza, portanto, a construção de estratégias de sobrevivência física e cultural baseadas em novos conhecimentos agro ecológicos que amalgamados aos tradicionais geram soluções sustentáveis de sobrevivência. Utiliza conceitos e critérios didáticos por meio da experimentação que valorizam o processo de ensino/aprendizagem significativo ao povo Krahô, permitindo que os conteúdos programáticos sejam livres, seguindo o pensar Krahô, sem estipular ritmos e tempos estranhos ao viver cadenciado de quem vive na Natureza (SALGADO, mimeo, s/d, p. 9).

Participei de diversas formações da Escola Agroambiental *Caxêkwyj*, inclusive como moderadora. Os pesquisadores-alunos da escola são pessoas que se destacam em suas comunidades por serem extremamente curiosos e participativos, tornando o projeto da escola uma referência positiva para as experiências da Kapey e para a busca de novas formas de sustentabilidade territorial na Terra Indígena. A pesquisa espontânea e a manutenção da cultura ritual dos agentes indígenas revitalizam o saber/fazer ancestral, mesclando, de forma positiva, as experiências de tecnologias apropriadas dos *mehin* com as do *kupén*.

Interessante notar que, mesmo com a recente decadência administrativa da Kapey, as unidades de ensino, tocadas pelos agentes indígenas 'formados' na Escola Agroambiental *Caxêkwyj*, continuam em pleno funcionamento. A autonomia dos pesquisadores-alunos no que concerne a construir junto à sua comunidade um tipo de educação diferenciada e voltada aos conhecimentos tradicionais, aliada ao prestígio da União das Aldeias *Krahô* em praticamente todas as aldeias, faz com que a experiência não seja enterrada.

Do outro lado da Terra Indígena, sediada na cidade de Carolina, no Maranhão, influenciando fortemente as aldeias do norte da área (principalmente a Aldeia Nova), existe a Associação *Wyty-Catë* das Comunidades *Timbira* do Maranhão. A *Wyty-Catë* (que significa na língua *Jê Timbira* casa que recebe a todos com fartura, uma espécie de pensão que acolhe a todos nos grandes rituais) foi fundada em 1994 e registrada oficialmente em cartório em abril de 1996.

Essa associação é formada por quatorze aldeias ao todo. São elas: Aldeia Nova, Cachoeira, Bacuri e Rio Vermelho (*Krahô*); São José, Patizal, Buriti Cumprido e Cocalinho, Prata e Palmeira (*Apinajé*); São José e Raiz (*Krikati*); Governador, Rubeácea e Riachinho (Gavião-*Pukobyê*) e Porquinhos (Canela-*Apaniekrá*). De acordo com as informações recolhidas no *site* do Centro de Trabalho Indigenista,[2] a aldeia Escalvado, dos Canela-*Ramkokamekra*, encontra-se em processo de vinculação à *Wyty-Catë*.

Segundo as informações do *site*, a necessidade de criar um tipo de organização que pudesse refletir a diversidade dos grupos *Timbira* surgiu do debate com os *Krahô* acerca de seu futuro e de suas condições de sobrevivência. A organização possui

---

[2] Disponível em: <http://www.trabalhoindigenista.org.br/pagina.php?p=pd/wytycate.php>. Acesso em 03 de março de 2012.

sede própria em Carolina (MA) e sua pauta política se concentra em ações na área de educação, com a capacitação de professores indígenas, o que culminou na formação da Comissão de Professores *Timbira* (CPT) e na implementação da Escola *Timbira*, que possui formação diferenciada.

Na área de saúde, a associação tem discutido junto à Secretaria de Saúde Indígena (SESAI/MS) a criação de um Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Timbira, no sentido de "propor soluções conjuntas e políticas públicas uniformizadas, e sensíveis às variações locais, que irão contribuir para a efetiva melhoria da situação de atenção à saúde".[3] Além dessas ações, é sócia do Centro de Trabalho Indigenista (CTI) na Agroindústria FrutaSã Comércio e Exportação Ltda., que processa e comercializa polpas de frutas do cerrado, fornecidas por agroextrativistas do entorno das Terras Indígenas dos Povos Timbira e também por algumas aldeias Timbira. Dentre as aldeias *Krahô* que fornecem frutos estão: Bacuri, Rio Vermelho, Aldeia Nova e Cachoeira.

Para este estudo, dentre as inúmeras ações da *Wyty-Catë* em conjunto com o CTI, a mais importante é o chamado Projeto *Mentwajê*. Este projeto teve início em 1997, um ano após a criação da *Wyty-Catë*. A proposta veio atender à demanda identificada pelas lideranças, relacionada aos jovens indígenas assumirem de maneira gradativa a gestão administrativa da associação recém-criada. Portanto, estabeleceu-se um programa de capacitação dos jovens *Timbira*, que seriam escolhidos por suas comunidades, facilitando o diálogo entre as atividades da associação e o cotidiano das aldeias.

Os cursos/aulas/projetos acontecem de forma modular e ocorrem no espaço construído na zona rural de Carolina (MA), denominado Centro *Timbira* de Ensino e Pesquisa *Pënxwyj Hëmpexjà*. Algumas atividades práticas são realizadas nas aldeias ou a partir de intercâmbios.

O Projeto *Mentwajê* é dividido em duas áreas de formação e de discussão. O *Mentwajê* Ambiental tem como foco a gestão territorial e ambiental das áreas *Timbira*, adotando-se os mapeamentos participativos como prática pedagógica e metodológica. O processo de elaboração dos mapas temáticos relacionados à Terra Indígena *Krahô* será discutido no próximo capítulo.

---

[3] Disponível em: <http://www.trabalhoindigenista.org.br/pagina.php?p=pd/wytycate.php>. Acesso em 03 de março de 2012.

Por sua vez, no *Mentwajê* Cultural, os ciclos de oficinas são voltados à formação de jovens para a gestão do patrimônio cultural dos *Timbira*, com práticas pedagógicas relacionadas às técnicas de documentação e registro. Tanto o *Mentwajê* Cultural quanto o Ambiental envolvem o intercâmbio de lideranças, de professores e de velhos, que possuem o papel de conselheiros dos jovens nas reflexões sobre essas questões.

A oposição à construção da Hidrelétrica de Estreito é ação importante da *Wyty-Catë*. Essa hidrelétrica impactará de forma direta a Terra Indígena dos Apinajé e, de forma indireta, todas as outras terras *Timbira,* devido à imposição de uma drástica modificação no sistema hídrico da Bacia do rio Tocantins. O componente indígena foi incluído no Plano Básico Ambiental da UHE Estreito, após anos de embate com o Consórcio de Estreito de Energia (CESTE), porém não se obteve êxito na obstrução do licenciamento da obra, que está em fase avançada de construção.

Tanto Kapey, quanto *Wyty-Catë* foram criadas praticamente na mesma década. São articulações de indigenistas vindos da mesma tradição na história do indigenismo brasileiro. Além disso, possuem objetivos bastante semelhantes, com diferenças relacionadas ao seu espaço de atuação. A Kapey trabalha somente com o povo *Krahô*, e a *Wyty-Catë* com outros povos *Timbira* em diversas Terras Indígenas. No entanto, as ações não são convergentes e quase não se comunicam. Apesar disso, as aldeias que se sentem representadas pelas duas associações, participam das atividades de ambas.

Analisando a espacialização da Terra Indígena *Krahô*, percebe-se que a *Wyty-Catë* influencia principalmente as aldeias do norte da terra indígena, enquanto Kapey possui representatividade em todas as aldeias, mas maior influência e mobilidade no centro-oeste. Aldeia Nova, Cachoeira, Bacuri e Rio Vermelho participam de ambas as associações. Um dos *Krahô* mais atuantes na *Wyty-Catë*, Alberto *Hapyhi*, é o antigo Chefe de Posto[4] da Aldeia Cachoeira. Talvez por isso, esta aldeia, localizada no centro oeste da Terra Indígena, participe da associação. Parece que, enquanto a Kapey se preocupa mais em destacar as diferentes aldeias na unidade da etnia *Krahô*, dentro da forma *Timbira*, a *Wyty-Catë* tem-se preocupado com o que Nimuendaju denominou "Paiz *Timbira*". Ou seja, diversos povos *Timbira* formam uma unidade espacializada entre o norte do Tocantins, sul do Maranhão e oeste do Pará e passam, portanto, a

---

[4] Desde o Decreto n^0 7056, de 28 de dezembro de 2009, o cargo de Chefe de Posto foi substituído pelo de Coordenador Técnico Local. As Coordenações Técnicas Locais (CTL) são subordinadas à Coordenação Regional (CR) e não podem mais se situar nas aldeias indígenas, como os antigos Postos Indígenas.

lutar por direitos territoriais similares, contra a pressão da sociedade envolvente sobre seus territórios.

Alguns alunos do Projeto *Mentwajê* são de aldeias que não fazem parte da associação. Este é o caso de Miguelito *Cracukék*, da Aldeia Pedra Branca, que participou conosco do etnomapeamento. Miguelito é aluno da Escola Agroambiental *Caxêkwyj* e se destaca desde muito tempo como agente pesquisador dos conhecimentos de sua etnia. Para ele, não há restrições; se for chamado, participa, não importando se é *Mentwajê* ou *Caxêkwyj*. Miguelito é exemplo de como os *Krahô* continuam a acreditar na unidade dentro da diferença.

A história do conflito latente entre Kapey e *Wyty-Catë* inicia-se com a formação de outra associação, anterior às duas, denominada Associação Indígena *Mãkraré*, em 1983. Esta foi criada na antiga aldeia Galheiro, após um incidente entre seus moradores, o CTI, Fernando Schiavini e a FUNAI junto à Polícia Federal. Com o apoio da FUNAI, a Polícia Federal entrou na aldeia Galheiro para prender um dos representantes do CTI, o que foi extremamente combatido pelo povo do Galheiro. Como resposta a tal pressão, a *Mãkraré* foi criada e *Hapyhi* foi pressionado a sediá-la em uma aldeia central, mais populosa que a aldeia Galheiro, de forma a abarcar todas as unidades dentro da TIK. *Hapyhi* recusou, dizendo que fora o povo do Galheiro que combatera a FUNAI e que, por isso, a associação deveria estar sediada ali.

Hapyhi então tomou a atitude de transferir parte do povo do Galheiro para o norte da Terra Indígena, onde hoje se localiza a Aldeia Nova. Segundo ele, a intenção era ficar mais perto de seus ancestrais, na região de Carolina, estabelecendo, inclusive, laços com outros parentes *Timbira* no Maranhão. Interessante notar que os dois grupos *Timbira* estavam em movimento de migração de volta às suas terras de origem, na região de Carolina, quando aconteceu o massacre da década de 1940, ocorrido em aldeias *Paracamekrã*. Simbolicamente, podemos dizer que *Hapyhi* completou a jornada dos *Mãkraré*, trazendo o povo do Galheiro para a Aldeia Nova, em 1992, até onde puderam, no limite da Terra reservada a eles. Esta aldeia localiza-se perto da aldeia Rio Vermelho, que, por sua vez, é uma cisão da aldeia Cachoeira, de origem *Paracamekrã - Kenpocateyê*.

O conflito latente, portanto, é histórico e possui vários atores indígenas e não-indígenas que atuam de formas diferentes para o mesmo objetivo – a autonomia e sustentabilidade dos povos *Timbira* na região. A forma que encontraram para se diferenciarem uns dos outros foi o distanciamento espacial, o que criou territorialidades

distintas. Talvez ainda seja cedo para analisarmos estas territorialidades com profundidade, pois paira a dúvida de quem ou o quê influencia sobremaneira essa diferença – se são os processos de gestão territorial orientados por indigenistas *cupén* ou os mesmos processos dos próprios indígenas, influenciados por um direcionamento cultural antigo na forma *Timbira* – as guerras e as cisões.

De forma a compreender melhor os aspectos da territorialidade *Krahô*, analisaremos, nos próximos itens, os mapas mentais e os mapas georreferenciados construídos durante o etnomapeamento realizado na Terra Indígena Kraolândia, no ano de 2009.

3.6 TERRITORIALIDADE KRAHÔ: MAPAS MENTAIS

De acordo com Acserald (2008), todo mapa é uma abstração do mundo elaborada com base em algum ponto de vista. Desta forma, mais do que refletir acerca do mundo a partir da geografia, os mapas são uma forma de se pensar o mundo segundo as crenças e os mitos de quem os constrói.

> A disseminação social dos mapas daí decorrente tem sido entendida como portadora de múltiplos efeitos, desde a multiplicação democratizante das formas de interpretar o mundo, até o acirramento dos mecanismos autoritários de controle, próprios a uma 'sociedade da vigilância'. (ACSERALD, 2008, p. 14).

Em 1981, Hugh Brody redigiu *Maps and Dreams*, que enfoca o uso dos mapas entre os caçadores *Athabaskans*. Este povo tem o costume de sonhar com o lugar onde irá capturar a caça, visualizando ou mapeando o caminho por onde deveria passar para ter sucesso na caçada. Por meio dessa obra, Brody demonstrou que os mapas não são apenas caminhos gráficos capazes de representar a realidade do uso da terra. Na sua perspectiva, os mapas podem ser produto do mundo das ideias e contêm informações sobre as áreas de caça, de pesca e de extrativismo, além de representarem a cosmologia de determinado grupo. Para um leigo naquela cultura, determinadas representações não se referem a lugares, todavia, para aqueles que as constroem, além de fazerem alusão a lugares, indicam também os locais que são essenciais à sobrevivência.

Os *Athabaskans* não pretendiam que seus mapas sonhados fossem representações cartográficas georreferenciadas até o momento em que passaram a ser percebidos como forma de discurso político, capazes de auxiliá-los na defesa de seu território. Para as atividades de caça do povo, os mapas impressos não possuíam

relevância significativa, pois somente os mapas sonhados são capazes de orientar o caçador em relação ao caminho e ao local onde um animal poderia ser abatido (CORREIA, 2007).

Estes tipos de mapa, que aqui podem ser denominados “não georreferenciados” (Correia, 2007), existem desde muito tempo antes da colonização dos territórios das nações indígenas. Para Rodrigues (2005, p.11), “o processo de construção histórica da ciência cartográfica menospreza outras formas de saber mapear, assim como rasura saberes que cooptou de conhecimentos não canônicos”. Como exemplo, a autora refere-se aos mapas dos povos do México da época pré-hispânica, que tiveram sua própria cartografia muito antes da chegada dos espanhóis ao novo continente.

Os cronistas do descobrimento fazem referência em seus diários, com frequência e muitas vezes de forma elogiosa, às cartas que os nativos lhes mostravam. Os conhecimentos representados nessa “cartografia deficiente” (Rodrigues, 2005) foram bastante aproveitados pelos colonizadores para a descoberta de regiões a serem exploradas ou de tribos arredias, que fugiam do contato.

Para Rodrigues (2005, p.12), “os trabalhos cartográficos levados a cabo imediatamente após a conquista mostram uma notória influência indígena, que no século XVII se atenua até desaparecer praticamente no século XVIII”. Exemplo disso, segundo a autora, são os símbolos utilizados nessas cartas territoriais, tais como uma cruz sobre uma pirâmide, para representar templos religiosos, ou marcas de pegadas com ferraduras para representar os caminhos.

> A produção e divulgação de relatos de viagens e de expedições assumem um papel central neste processo, ao serem responsáveis pela produção das imaginações europeias sobre o mundo, tornando-se, simultaneamente, um poderoso instrumento de expansão colonial. O mapeamento do mundo que daí resultou, primeiro das viagens de circum-navegação, depois da expansão para o interior dos continentes “descobertos”, ocupa um lugar central neste processo de “epistemicídio” e de dominação colonial. (RODRIGUES, 2005, p. 14).

Outro exemplo utilizado pela autora é o das formas de espacialização dos povos nômades. Ao contrário dos mapas territoriais dos povos nativos das Américas, os mapas nômades não são representações gráficas do espaço. O território nômade não poderia, portanto, ser lido, memorizado ou mapeado por aqueles que não são nômades. Para aqueles que o são, a espacialização é construída de acordo com a contínua mutação, o que possibilita a transmissão da sabedoria ancestral, demonstra espaços de interesse, tais como oásis, lugares sagrados e terrenos aptos para o

pasto, bem como espaços diversos que se transformam de forma muito rápida no tempo. Assim, cada deformação é um acontecimento, e o que são espaços vazios para os sedentários, são espaços cheios de pegadas invisíveis para os nômades (RODRIGUES, 2005).

A cosmografia de determinado povo indígena pode ser definida como os saberes ambientais, as ideologias e as identidades coletivamente criados e historicamente situados, que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. Mesmo tomando todos esses cuidados, com a transformação de formas cartográficas indígenas em cartas geográficas tecnicamente padronizadas, muitas informações podem ser perdidas, em particular os dados referentes à cosmografia do grupo. Os vínculos afetivos que o povo indígena mantém com seu território, a história de sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que é dado ao território e as suas formas de defesa devem ser prioridade em pesquisas que utilizem técnicas de gestão territorial (LITTLE, 2006).

Também se faz necessário saber distinguir, nos conhecimentos do grupo, aqueles que são mais de caráter simbólico daqueles que são mais de caráter científico. A compreensão das categorias semânticas da língua indígena permite o acesso não somente ao conhecimento que o grupo tem sobre o meio natural no qual vive, mas também à sua visão de mundo. Porque “cada língua determina o próprio recorte conceptual, o que faz da tradução, como é sabido, exercício perigoso.” (ROUÉ, 2000, p.67-8).

Não obstante, o que influencia o comportamento de determinado grupo é a imagem construída pelo homem sobre a paisagem e não a paisagem em si. A partir deste raciocínio, pode-se dizer que o ser humano tem preferência por um lugar a partir da imagem que consegue construir dele.

As pesquisas atuais sobre tais representações tendem a buscar compreender de que maneira, desde o nível da percepção, o homem instala uma rede de significados acerca dos objetos que percebe. Esta rede deverá refletir tanto sua experiência individual quanto a do grupo no qual é formado, bem como algumas de suas aptidões. Paul Claval (1974), importante expoente da Geografia Cultural, explica que cada indivíduo cria, em parte, o meio ambiente que vivencia.

Neste caso, a percepção humana é tratada como ato primeiro do conhecimento. Partindo dessa proposição, o Geógrafo chinês Yi-Fu Tuan (1988) publica seus primeiros trabalhos em que critica as avaliações positivistas e reorienta os debates

para um viés mais humanista. Aponta para o fato de que “as abordagens científicas usadas nos estudos do homem, tendem a minimizar o papel da percepção e do conhecimento humano” (TUAN, 1988, p. 267).

A rigor, a relação dos homens com determinado lugar faz deles gente da terra, autóctones, ou, como sinônimo, indígenas. Essa ligação com os lugares não é, portanto, somente uma relação de causa-ação ou comportamental, como outrora interpretou a geografia, mas sim uma relação existencial. O homem constrói seus lugares e reflete sobre eles, sendo sua percepção ou apreensão um reflexo da própria existência.

Quando se parte para a representação das diferentes percepções do espaço, inúmeras são as dificuldades práticas encontradas durante os exercícios de mapeamento participativo. De acordo com Colchester (2002) uma das dificuldades primordiais relaciona-se à tendência de congelamento do que, na verdade, são fronteiras e sistemas de uso da terra permanentemente instáveis. As linhas delimitadoras, já comentadas no início do terceiro capítulo, são insistentemente traçadas onde, na verdade, poderiam prevalecer fronteiras imprecisas, ambíguas e imaginadas.

> Ademais, os mapas podem não só incluir – de forma mais ou menos bem-sucedida – os conceitos dos mapeadores da comunidade, mas também, excluir os de quem não participa, quer pessoas das comunidades (com frequência, mulheres) ou das áreas em questão (geralmente, grupos com situação social subalterna), como, também, pessoas de fora ou localizadas nas fronteiras (comunidades vizinhas e interligadas) (ACSERALD, 2008, p. 37).

Ainda que com todas essas dificuldades, para Colchester (2002), os mapas comunitários revelam-se ferramentas úteis de mobilização das comunidades e geradores de debates locais acerca da demanda de terras e sobre o planejamento do manejo dos recursos naturais, por exemplo. A cartografia integrada a um processo de gestão territorial participativa objetiva ligar os atores e o território, construir o território com os atores e mobilizá-los através do território sob a hipótese de que, nesta relação, uns e outros se transformarão (ACSERALD, 2008).

O mapa, portanto, pode ser visto como um tipo de texto que emprega um sistema de signos e de convenções possíveis de serem lidos. Como legítimos artefatos culturais, os mapas são uma forma de leitura que nos leva a descobrir “os silêncios e as contradições que desafiam a aparente honestidade da imagem” (GIRARDI, 2008).

No entanto, Girardi (2008) ensina que os fatos cartográficos somente são fatos dentro de uma perspectiva cultural específica. O autor salienta que os mapas, assim como a arte, não são uma abertura transparente para o mundo, mas sim uma maneira particular de o homem olhar o mundo.

Nesse contexto, desde um conjunto de mapas construídos para determinado fim até a Cartografia como ciência podem ser conceituados a partir de um discurso ou de um sistema que disponha de um conjunto de regras para a representação do conhecimento intrínseco. Com os mapas e/ou atlas em mãos, a Cartografia pode reproduzir duas formas de poder: o externo e o interno. Girardi (2008) apresenta essas formas de poder na Cartografia de acordo com o pensamento de Harley (1989), da seguinte forma:

> Por poder externo ele entende o poder exercido por alguém sobre o mapeamento; não é o poder intrínseco ao mapa e ao mapeador, mas sim o poder que é fruto da demanda do contratante para quem o mapa é elaborado. Já o poder interno é o poder próprio do mapa, exercido a partir da seleção e hierarquização dos elementos representados. (HARLEY, 1989). Podemos concluir que esses dois poderes são indissociáveis, pois só a partir do poder interno é que o poder externo pode existir, já que é o tratamento das técnicas e dos elementos representados que possibilita diversas expressões de um mesmo espaço (GIRARDI, 2008, p. 59).

Dada a especificidade das linguagens técnicas, o controle comunitário e o sentido de propriedade sobre os mapas podem ver-se debilitados, havendo o risco de que ONGs que fornecem apoio técnico considerem que são elas as donas dos mapas, e não os moradores do local (Colchester, 2002). Há de se ter cuidado com o risco que este fator pode representar na autonomia de uma comunidade da qual se pretende fazer um estudo de gestão ambiental e/ou territorial.

Os mapas mentais, por sua vez, são representações gráficas construídas a partir das percepções dos lugares vividos. Seu estudo tem, portanto, a finalidade de reconhecer os lugares frequentados, de definir itinerários e de situar o homem no seu quadro familiar de existência. Nesse tipo de mapa, o espaço não é tratado apenas como suporte das localizações, mas também como lugar de vida, base da existência humana.

O grupo de mapas mentais, que serão apresentados a seguir, não é georreferenciado. Na verdade, nem pretende ser. Faz parte de uma etapa do etnomapeamento, aqui considerada primordial. É nesse momento que os indígenas constroem, a partir de sua visão, somada com a da comunidade que se mapeia,

representações de caminhos, rios, construções, formatos, paisagens, além de lugares importantes, apontados por direcionamento físico ou cosmológico.

O mapa mental também pode ser utilizado como instrumento didático para o aprendizado de conceitos básicos da geografia e da cartografia, como a escala, a legenda e os pontos cardeais. Mesclando-se ao conhecimento tradicional, os mapas mentais são precisos ao representarem formas de vida e de interação com agentes internos (físicos, humanos ou cosmológicos), do mesmo modo que com agentes externos.

No caso dos *Krahô*, os mapas mentais foram construídos a partir do ponto central onde se instalou a equipe de campo. Interessante notar a precisão na representação do espaço em alguns locais em contraposição à falta de conhecimento em outros, dentro da Terra Indígena onde nasceram. Para diminuir essa margem de erro, pessoas das comunidades participaram ativamente dos desenhos e puderam sentir-se representadas naquela situação. Além da confirmação dos dados com os moradores, foram utilizadas bases cartográficas e imagens de satélite como referência espacial para que desenhassem os mapas. Porém, o mais importante são as impressões dos indígenas sobre o espaço vivenciado e sobre os caminhos percorridos.

Assim, os mapas mentais apresentados a seguir mostram a sequência de aldeias que serviram de base para a equipe de etnomapeamento – a qual será mostrada e descrita no próximo capítulo – percorrer caminhos no entorno próximo e distante na Terra Indígena: Aldeia Nova, Morro do Boi, Serra Grande e Campos Limpos.

Ilustração 7 - Trabalho nos mapas e carta-imagem da Terra Indígena Kraolândia.
Fonte: *Mentwajê* Ambiental, Aldeia Serra Grande, 30/10/2009.

As palavras utilizadas nos mapas mentais, incluindo título e legenda, foram escritas na língua *Krahô*, despertando o interesse dos alunos quanto à procura e ao consenso a respeito da expressão exata para cada objeto desenhado. Algumas palavras foram motivo de longas discussões com os mais velhos e percebemos que, em uma sociedade tradicionalmente ágrafa, vocalizações aparentemente iguais, podem ter variados significados, porém não existe, por enquanto, uma convenção para a escrita em *Krahô*. Os pontos cardeais são exemplo disso.

De acordo com os indígenas, não existe norte e sul na cultura *Krahô*, apenas o nascente e o poente. As outras direções não são importantes, pois a terra possui dois lugares principais, seu pé (onde o sol e a lua se põem) e sua cabeça (onde o sol e a lua nascem). Os indígenas desta etnia se guiam de acordo com os movimentos do sol, da lua e de constelações, motivo pelo qual não se perdem na mata.

Na convenção dos *cupén*, a rosa dos ventos é ensinada da seguinte forma: braço direito direciona o leste, o esquerdo, oeste, à frente, norte e às costas, sul. Os *Mentwajê* aprenderam na escola (educação escolar não tradicional) desta maneira e resolveram que a tradução para norte seria “na minha frente” e para sul “nas minhas costas”. Portanto, a rosa dos ventos dos *Krahô* traduziu-se da seguinte forma: leste – *pyt já poj xá*; oeste – *pyt kje xá*; norte – *i yõ kwa rumpê*; sul – *i catut rumpê*. Assim foi feito em todos os quatro mapas mentais construídos de acordo com as regiões visitadas.

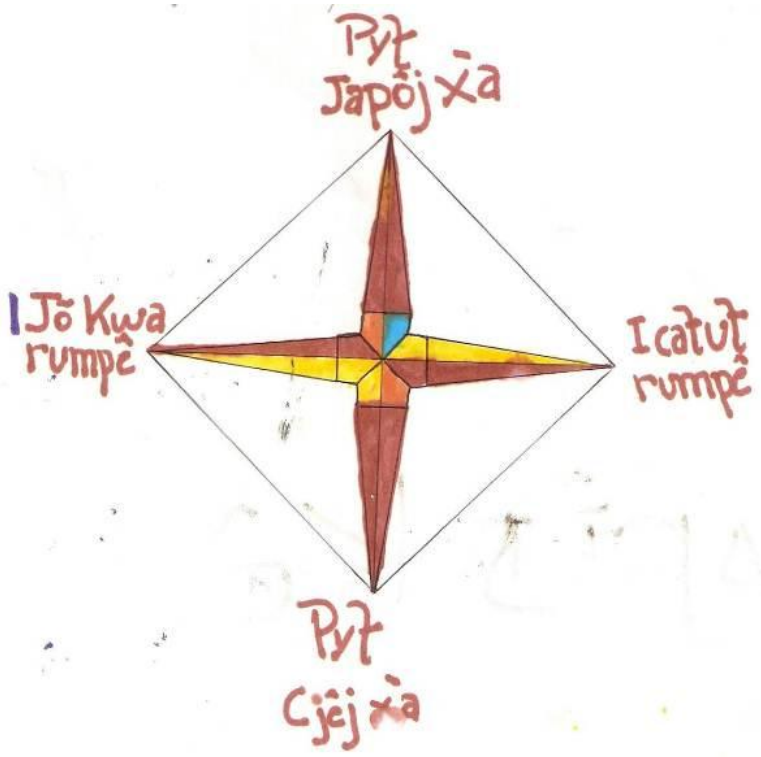


Ilustração 8 - Desenho da rosa dos ventos, feita por Joarez Cracukék (Aldeia Cachoeira) e Márcia Caxót (Aldeia Nova), que mostra o norte à esquerda e o leste acima.

Pode-se dizer que os *Krahô* são falantes de um idioma geográfico, pois as coordenadas geográficas que empregam não são 'egocêntricas', como conceituou Guy Deutscher, importante linguista da Universidade de Manchester. Em artigo de 2010, Deutscher diferencia dois sistemas de coordenadas, sendo que inúmeras populações indígenas em todo o mundo utilizam orientações espaciais bem diferentes entre si e diversas daquelas usadas pelas populações não-indígenas.

As coordenadas egocêntricas dependem de nosso corpo para definir direções espaciais. Os eixos frente-atrás e direita-esquerda são utilizados para apontar as direções das quais se quer falar em relação a um objeto fixo. Mas, nas linguagens geográficas, os eixos indicados são norte-sul e leste-oeste. Como exemplo, esse autor recorre a um remoto idioma aborígine australiano, o *guugu yimithirr*, do norte de Queensland. Nesse idioma, as palavras 'direita' e 'esquerda', 'frente' e 'atrás' não podem ser identificadas, pois eles empregam as próprias coordenadas geográficas para mostrar uma direção. Descobriu igualmente que este 'treino' para identificar automaticamente se um objeto está a leste ou a oeste de um ponto fixo, inicia-se quando criança, pelo que é considerado um aprendizado intrínseco à cultura.

No caso dos *Krahô*, apenas leste-oeste são utilizados, seguindo a orientação dada por sua cosmologia, que preconiza a origem do mundo como uma grande odisseia dos irmãos Sol (*Pyt*) e Lua (*Pytvleré*). O primeiro seria o herói que sempre consertava as trapalhadas do irmão. Não há uma história única de criação do mundo segundo a cosmologia *Krahô*, mas sim inúmeras aventuras desses irmãos, ocasiões em que foram criando, aos poucos, todas as coisas que existem no mundo, incluindo os próprios *mehin*. Interessante notar que de acordo com a cosmologia *Krahô*, *Pyt* fez o homem e a mulher nascerem de uma cabaça, uma das primeiras plantas cultivadas na área geográfica de domínio das tribos Timbira, como pôde ser visto no primeiro capítulo desta tese.

Há duas metades de classes de idades associadas ao 'leste – nascente' e ao 'oeste – poente', denominadas *Khöikateye* (povo do leste ou nascente) e *Harãkateye* (povo do oeste ou poente), que se manifestam em festas rituais.[5] No entanto, a permanência da pessoa em uma das metades não é rígida, ao contrário das metades *Wakemeye* (verão) e *Katameye* (inverno), as quais são recebidas junto ao nome. As metades relacionadas ao nascente e ao poente realizam diversos ritos cotidianos e sazonais, mas essas metades atuam como diferentes grupos nos mutirões para os afazeres das roças e a construção de casas, por exemplo, fora das situações rituais.

3.6.1 Aldeia Nova e entorno – Pjê Carô: Krin Tuw Puhnã

O título de todos os mapas mentais inicia-se com a expressão *Pjê Carô*, que pode ser traduzido simplesmente como 'fotografia da terra'. Em análise mais completa, *Pjê* significa lugar ou terra onde se habita e *Carô* significa alma ou espírito. *Carô* (ou *Karô*) pode ser utilizado para designar os espíritos da mata *MeCarô* ou a própria fotografia, a partir do momento em que ela ficou conhecida entre os indígenas.

Contudo, segundo Cunha (1978), *Karô* significa essencialmente tudo aquilo que se pode projetar ou toda imagem do corpo. Alguns *Krahô* mais velhos não gostam que lhe tirem fotos, pois acreditam que estão a roubar sua alma. *Pjê Carô*, portanto, pode significar o 'reflexo da terra' ou a 'alma da terra' capturada pelos olhos de quem a desenha. Outra palavra utilizada em todos os títulos dos mapas mentais é *Puhnã*, o que significa 'entorno' ou 'imediações' ou 'próximo de'.

---

[5] Para maiores informações sobre estas e outras classificações, confira os trabalhos de Júlio César Melatti, *Ritos de uma Tribo Timbira* (1978) e de Júlio Cesar Borges, *O retorno da velha senhora ou a categoria tempo entre os Krahô* (2004).

O primeiro mapa mental aqui apresentado foi construído a partir dos pontos visitados no entorno da Aldeia Nova (*Krin Tuw Puhnã*), usando-a como referência espacial. Podemos notar que a rosa dos ventos está posicionada com o leste (*pyt já poj xá*) à esquerda e o oeste (*pyt kjê xá*) à direita, ao contrário do que seria a representação da sociedade envolvente. No mapa também podemos ver diversas linhas de coleta de frutos, córregos, serras e o rio Vermelho, que faz a divisa leste da Terra Indígena. Pode-se também verificar uma grande queimada (*Kwỳhxêt*), por onde o grupo passou e as serras de onde o grupo pôde visualizar a aldeia e as formações rochosas da Serra do Cachimbo. A aldeia maior é a representação da Aldeia Nova e a menor é a representação da Aldeia *Mãkraré*.

A estrada que chega ao vilarejo de *Kraolândia* (*Cupê Yon Krĩ*, ou seja, a 'aldeia do branco') margeia o Rio Vermelho, o que facilita as invasões para caça e pesca dentro da Terra Indígena. Neste mapa mental, também encontram-se representados vários povoados e fazendas ao longo da estrada, por isso supõe-se relações diretas e indiretas dos indígenas com os não-indígenas nesta fronteira. À direita no mapa, ao lado de um córrego denominado *Xiran Jo Cô* encontra-se, representada por um símbolo azul, uma antiga moradia, onde viviam os não-indígenas antes de serem expulsos da Terra Indígena. A data de instalação da Aldeia Nova na região é 1992, data provável da expulsão definitiva dos não indígenas desta região.

Em visita a esse local, a equipe pôde verificar que aquela área possuía vegetação diferente daquela encontrada em aldeias abandonadas. Nos locais abandonados por indígenas podem ser encontradas diversas árvores nativas em crescimento, além dos pés de frutíferas, como macaúba e bacaba, que provavelmente brotaram nos antigos quintais, onde eram depositadas as sementes dos frutos consumidos.

Pjê carõ: Krĩn Tuw Puhnã

AMPO Jarẽn xà

- Cõ
- Pry
- Krã
- Cupê Jõ Krã
- Pihpo rêr
- Kẽn
- Kwyhxêt
- Cumxe Pàr
- Crow Pàr
- Ah Kryt Pàr
- Capẽr Pàr
- Apên Pàr
- Pyt Japoj xà
- Pyt Cjêj xà
- Cupê Jut Kwa
- 1Kre Te Catỹat

Mentwayê jo pên xà
CawKre /Krã Kên JaKa
CãMTwỹn / Krã Kên Crã
COWKre/ Krã Kên Crã
Pahpyê / Krã rên pàr
KeyT /Cõ CapreCTi
CaxRt /Krã tuw
Tuni Kuohã RR Jõ Kuo

3.6.2 Aldeia Morro do Boi e entorno – *Pjê Carô: Krĩ Prykàc Jõ Kẽn Puhnã*

Neste mapa utiliza-se como referência a aldeia Morro do Boi, mas outras quatro aldeias foram desenhadas em tamanho menor. São elas: a Aldeia Porteira, ainda sem tradução para a língua *Krahô*, pois foi recém-criada e ainda não se sabia se iria se firmar como aldeia (atualmente é contada como aldeia pela SESAI, como pode ser visto no Quadro 6); a aldeia Riozinho (*Krĩ Côncrire*), de porte médio, porém com poucos moradores e sem muito movimento de aldeia; a aldeia Macaúba (*Ronhãc Cô*), bem pequena, mas com número maior de casas e grande relevância por ter sido fundada por Aleixo *Pohi*, liderança expressiva entre os *Krahô*; e, por fim, a aldeia Galheiro Velho (*Krĩ Po Xũmti*), tradicional reocupação da antiga aldeia Galheiro, mostrada no mapa como *Krĩ Wej*. Outro *Krĩ Wej* é indicado um pouco mais acima, o que seria o primeiro local ocupado pelo povo da Aldeia Morro do Boi.

Interessante notar que, neste mapa, ao contrário do mapa da Aldeia Nova, os *Mentwajê* localizaram em maior quantidade os animais que podem ser caçados e as roças das famílias da aldeia. Como dito em capítulo anterior, a Aldeia Morro do Boi é constituída essencialmente por mestiços e possui tradição agrícola muito representativa, herança de seu lado sertanejo. Ao longo do mesmo caminho que leva às roças, também se caça, se pesca nos rios que margeiam as roças e se coleta, o que se verifica no mapa.

Na aldeia Morro do Boi, todos os quintais são bem cuidados e possuem grande variedade de espécies de plantas medicinais e daquelas utilizadas na alimentação, além de caixas de abelhas nativas, como jataí, uruçu e tiúba. Na maioria dos quintais, os moradores fazem um tipo de adubação verde, deixando a matéria orgânica concentrada nos pés das mudas, com o objetivo de conservar a umidade e o fornecimento natural de nutrientes às plantas. Este tipo de quintal pode ser denominado agroflorestal, pois consorcia as árvores com o alimento, pelo que é não somente garantia de biodiversidade, mas também de alimentos variados, que podem ser colhidos/coletados cotidianamente.

Esse tipo de técnica agroecológica foi trazido para a população das aldeias *Mãkraré* (ou aquelas que se localizam na margem esquerda do Riozinho do Centro) a partir do Convênio entre Kapey e Embrapa Cenargen. Diversas foram as aldeias que tiveram oficinas desta e de outras técnicas, às vezes ocorridas na sede da Kapey, às vezes na própria aldeia. Para o intenso uso das técnicas agroecológicas, a atuação do casal de alunos da Escola Agroambiental *Catxêcwjy* também foi essencial, porque

repassaram o aprendizado aos outros moradores, o que também poderia ser identificado em outras aldeias da TIK. No entanto, a Morro do Boi foi aquela que mais demonstrou resultados destes projetos. Avalia-se que tais resultados são devidos à herança da cultura sertaneja[1] na construção dessa aldeia; afinal, o finado Bernardino, seu precursor, incentivou seus filhos a se casarem com sertanejos regionais, de modo a negar o modo de viver indígena, incluindo suas técnicas tradicionais de cultivo. Infelizmente, a escala do mapa mental apresentado não permite a visualização dessa característica, apesar de ser apontada como relevante nos cadernos de campo de seus formuladores.

Esse tipo de iniciativa, relacionada à diversificação do cultivo agrícola, deveria ser replicada em outras aldeias, porque tal gestão territorial assegura a diversidade de nutrientes, uma vez que a caça, fonte de proteína, torna-se cada vez mais escassa. O sedentarismo, traço recente nas aldeias *Krahô*, traz malefícios e há necessidade de ações estruturantes, que ofereçam maior segurança alimentar e nutricional para a população. O incentivo à produção de alimentos em consórcio, com árvores maiores nos quintais das casas das aldeias, pode ser considerado uma das ações estruturantes. No entanto, algumas lideranças indígenas dizem que não podem perder tempo no plantio de uma roça que não sabem se vai pegar, como é o caso desta técnica agroflorestal. Lideranças como Milton *Crócróc*, da aldeia Galheiro Velho, costumam dizer que preferem seguir a técnica tradicional, pois sabem tirar dela o sustento da família. O incêndio do entorno da Kapey, ocorrido em 2010, que destruiu a roça experimental feita com a técnica agroecológica, pôs em risco a credibilidade deste tipo de plantio entre os indígenas. Como mencionado no capítulo anterior, os *Krahô* dominam a técnica do fogo para a agricultura e, pelo visto, continuarão a fazer suas roças utilizando esta ferramenta ainda por um bom tempo.

Voltando à construção do mapa mental durante o etnomapeamento, os moradores da Aldeia Morro do Boi nos forneceram outra carta-imagem deixada na aldeia pela equipe da Embrapa. As informações principais, como rios e estradas de acesso, eram as mesmas da carta que utilizávamos, mas com análise mais aprofundada por parte dos *Mentwajê*, descobrimos um erro na localização de uma

---

[1] "A aldeia é fruto da reversão do projeto de uma antiga liderança krahô que, no final da década de 1920, resolveu 'viver como branco', negando efetivamente o modo de viver indígena. Esta liderança, por nome Bernardino Kapey, orientou seus filhos a se casarem com sertanejos e viver como eles, o que de fato se deu. Durante décadas seus descendentes viveram fora das aldeias krahô e procuraram o modo de vida dos brancos. No entanto, alguns dos netos de Bernardino embarcaram na viagem de volta: afirmaram sua indianidade e fundaram a aldeia Morro-do-Boi" (NIEMEYER, 2011, p. 11).

aldeia, o que pôde ser confirmado dias depois, quando visitamos a aldeia localizada de forma errada na carta-imagem da Embrapa. Este fato evidencia o conhecimento dos indígenas sobre o seu território, contudo confirma o aprendizado na leitura de cartas-imagem, um dos objetivos do trabalho de etnomapeamento.

Como pode ser visto no mapa mental, os caminhos desenhados em linha fina vermelha são aqueles palmilhados pela equipe e pelos moradores. No topo deste mapa, foi representada a antiga aldeia, onde a família de Bernardino morava antes de seus filhos assentarem-se na aldeia Morro do Boi, após seu falecimento. Este ponto foi chamado de *Krĩ Wej* pelos *Mentwajê*, mesmo não tendo sido aldeia propriamente dita. Uma das acompanhantes, moradora da aldeia Morro do Boi, Josefa *Pyrã*, nascera ali e encontrou resquícios de objetos utilizados por sua família. Disse-nos que fugiram para mais longe das fazendas, porque tinham muito medo dos brancos, o que é uma inverdade, demonstrando a negação atual das origens sertanejas desta aldeia, em contraposição à negação anterior de suas origens indígenas. Tanto uma negação, quanto outras podem ser interpretadas como estratégia atual de sobrevivência, ora em uma sociedade que pretende integrar os indígenas, ora em uma Terra Indígena, irreversivelmente reconhecida pelo Estado. Os indígenas nos contaram que aquele local tinha sido abandonado há, pelo menos, quarenta anos.

Os indígenas reclamam de preconceito, e as outras comunidades dizem que a Aldeia Morro do Boi não tem “movimento de aldeia”, que não fazem festas e que falam mais o português do que a língua indígena. Não foi exatamente o que pode ser visto durante a estadia do grupo na aldeia. Alguns dos *mentwajê* nunca tinham ido àquela aldeia e se surpreenderam por terem visto movimento de aldeia como em suas aldeias de origem. Alguns escreveram em seus cadernos que a comunidade utilizava mais o português em suas falas, e realmente parece que utilizam um misto das duas línguas ao se comunicarem. Avalia-se, portanto, que a aldeia Morro do Boi passa por um processo de afirmação de sua identidade étnica, resposta à opção de voltar a viver na forma Timbira, mas também à pressão das outras aldeias da TIK.

No canto inferior do mapa mental apresentado, encontra-se representada a Aldeia Galheiro Velho, construída em 1998, bem próxima ao sítio de uma das aldeias mais antigas dos *Krahô*, também denominada Galheiro (representada como *Krĩ Wej*, em cinza), ponto de extrema importância para a atual ocupação espacial da TIK. Dela saíram inúmeras famílias, em direções diferentes, para construir outras aldeias como Serra Grande, Forno Velho, Santa Cruz, Aldeia Nova e de onde também saiu a liderança do assentamento que deu origem à Morro do Boi, Bernardino *Kapey*. Estas

aldeia, por sua vez, deram origem a outras contabilizadas no Quadro 6 desta tese, como Aldeia da Barra, Lagoinha, Mãkraré, Porteira, Mangabeira, demonstrando a expansão territorial da vertente *Mãkraré* na atualidade.

Pjê Carõ: Krĩ Pry Kàc jõ Kẽm Puhnã

3.6.3 Aldeia Serra Grande e entorno – *Pjê Carô: Krĩ Kẽn Cat-ti Puhnã*

Neste mapa podemos notar que, por coincidência, a rosa dos ventos está posicionada da mesma forma que aquela convencionada nos mapas não-indígenas: leste para a direita, oeste para a esquerda, sul abaixo e norte acima. Não obstante, o que mais impressiona nele é a riqueza de detalhes nas representações dos recursos naturais no entorno das aldeias (e locais de moradia) representadas.

Os *Mentwajê* quiseram representar muitas plantas de coleta, inúmeros animais de caça e diversas paisagens estudadas e que puderam ser vistas neste extremo sul da Terra Indígena. O rio Manoel Alves corta o mapa de noroeste a sudeste e faz a divisa sudoeste da Terra Indígena, sendo que, bem a sudeste do mapa, onde ele deixa de ser desenhado, se localiza a fronteira seca da Terra Indígena, representada como uma linha reta e dois pequenos círculos, os quais simbolizam o Marco 5 e o Marco 6 da Funai, visitados pela equipe. Porém, como foi dito no capítulo anterior, os *Mentwajê* não quiseram representar para onde o rio Manoel Alves corre depois que sai dos limites da Terra Indígena, nem como está a ocupação do espaço do lado de fora da Terra.

Em todas as aldeias onde o grupo ficou instalado, os *pahi* (liderança da aldeia), em consonância com a comunidade, indicavam as localidades mais importantes que deveriam ser visitadas pelo grupo. Na aldeia Serra Grande, o *pahi* Ribamar deu uma verdadeira aula sobre as localidades significativas, indicando as direções por onde seguiríamos. Para isso, Ribamar utilizou, de forma inconsciente, um método cartográfico denominado por esta ciência de cartografia efêmera. Neste tipo de método, os participantes utilizam matérias-primas, tais como terra, seixos, gravetos e folhas para representar a paisagem física e cultural. Neste caso, os indígenas utilizam esta metodologia de forma a apresentar àquele que não conhece a região, os caminhos por onde deve-se passar.

Ilustração 9 - Ribamar desenhando os caminhos por onde passaríamos.
Fonte: *Mentwajê* Ambiental, Aldeia Serra Grande, 31/10/2009.

Atravessando um córrego denominado Urubu, a leste da aldeia, percebemos que, em relação às outras áreas da TIK, as paisagens se modificaram um pouco. Nas proximidades da Aldeia Serra Grande existem muitos campos hidromórficos e murundus, sendo que em decorrência do tipo de solo associado aos campos hidromórficos, podem-se encontrar muitas barrarias, onde os moradores fazem suas roças.

Há pequenas elevações, bacias e algumas intrusões lineares de arenitos mais resistentes no terreno. Para chegar às roças colocadas naquele ano de 2009, o grupo passou por diversos morros, consequência desses tipos de relevo. Como visto na maioria das aldeias, a vegetação estava ligeiramente queimada, devido ao escape do fogo utilizado nas coivaras, sinalizando a falta da construção de aceiros adequados.

Neste mapa mental, a Aldeia Lagoinha (*Krĩ Hĩpore)*[1] está representada logo abaixo da aldeia Serra Grande. A Lagoinha situa-se no extremo sul da Terra Indígena, ao lado do Ribeirão Cachoeira, que faz a divisa entre a terra indígena e as fazendas do entorno. Nesta área do extremo sul da TIK, percebe-se que os leitos dos córregos são mais rochosos, formando pequenos cânions, a não ser aquele que está mais

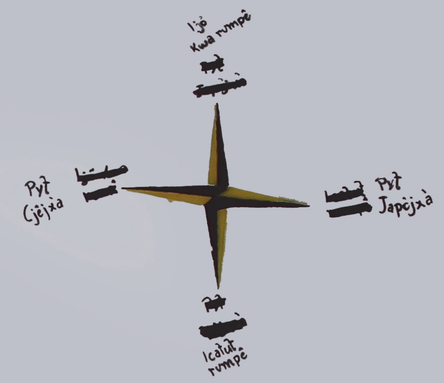
[1] No Quadro 5 desta tese, a palavra utilizada para lago ou lagoa é escrita da seguinte forma: *Himpô*.

próximo à aldeia, utilizado para as atividades cotidianas. Os *Krahô* não gostam de formar suas aldeias perto de águas muito geladas ou encachoeiradas, também por isso não há outras aldeias nesta região.

Durante a estadia na aldeia Serra Grande, o grupo visitou o marco 5 e o marco 6 da Terra Indígena Kraholândia, os únicos que existem, pois todas as outras divisas foram demarcadas de forma a acompanhar os rios e córregos da área. Entre o marco 5 e o 6, portanto, há uma linha seca, onde os indígenas dizem que há invasões e arrendamento de pastos pelas fazendas vizinhas. Na ocasião, verificou-se apenas um grande aceiro feito pelo fazendeiro para que o fogo não passasse da fronteira, atingindo suas terras.

Os *Mentwajê* tiveram dificuldade em desenhar as paisagens e o que tinham visto no entorno da Terra Indígena. A proposta inicial da consultoria era a de se fazer dois (ou mais) mapas mentais de todas as áreas de fronteira. Um, evidenciando os aspectos internos e outro, os externos, principalmente na linha seca, pois era motivo de muitas reclamações dos indígenas. No entanto, discordaram, devido à maior facilidade em representar o que está dentro de sua Terra Indígena.

Pjê Carõ: Krĩ Kẽn Catti Puhnã



AMPO Jarẽnxà

- Psê Jakà
- Cô
- Pry
- Cahô Jõ pry
- Pẽpo rêr
- Pẽpc picràn
- Kẽn
- Kwyhxêt
- Krĩ
- Krĩ Wuj
- Ate Apulpa
- Pur
- Ahhyr Jõ
- Irom
- Pô
- Harê
- Apẽn Kô
- Cumxê Kô
- AhKryt re
- Prĩn Kô
- Crow Kô
- Capêr Kô

Mẽntwajê jõpẽnxà

Sidinei pahpjê Krahô Krĩ Mõr
Camika Krĩ Kẽn Jakati
Eduardo Keyt - Kei Cô Caprecti
Izamar Cãmtawyr Krahô Krĩ Kẽn Crà
Crawkrê Krahô / Krĩ Kẽn Crà
Caxàt Krahô / Krĩ Krĩntuw

3.6.4 Aldeia Campos Limpos e entorno – *Pjê Carô: Krĩ Põ Carãre Puhnã*

Neste mapa, a rosa dos ventos encontra-se em posição com o leste apontado para cima. Pode-se também verificar que os córregos foram representados com a cor verde em alusão às matas ciliares bastante preservadas e robustas na área. No entorno desta aldeia localizam-se córregos um pouco maiores. As paisagens foram definidas e legendadas, assim como os animais e as plantas de coleta.

As aldeias possuem o mesmo tamanho na representação devido à importância de cada uma delas para o histórico de ocupação da Terra Indígena. No caso, *Krĩ Kẽn Kre* é a aldeia Pedra Furada e, bem ao lado, há a representação de um *Krĩ Wej*, antigo local de ocupação dessa aldeia. O *Krĩ Hituwakre* é a aldeia Pedra Furada e o *Krĩ Co Jakati* é a aldeia Cachoeira. Não está representada a aldeia Pedra Branca, que se localiza bem na mancha verde, acima do desenho da arara. Acredita-se que por puro esquecimento, pois, assim como a aldeia Cachoeira (*Krĩ Co Jakati)*, representada no mapa mental, a aldeia Pedra Branca não foi visitada pelo grupo no período em que estava estabelecido na aldeia Campos Limpos.

As duas manchas verdes, legendadas neste mapa mental como *Pààti*, são aqueles ambientes que no Quadro 2 denominaram-se 'carrasco', ambiente propício para caça, com solos ruins para a agricultura. Não obstante ser ambiente propício para a caça, não há animais representados no mapa mental feito pelos *Mentwajê*, o que pode significar a exiguidade de caça nesta região da TIK, devido à proximidade com a fronteira e com a cidade de Itacajá (não representada neste mapa mental, devido à escala utilizada). O restante das áreas em verde claro, legendadas como *põ*, são de Cerrado, sendo que as áreas brancas também deveriam estar preenchidas desta cor, caso não tivesse faltado lápis de cor no momento do desenho do mapa.

A casinha desenhada logo acima do local indicado é onde se encontra a Fazenda do Dodanin, local da antiga picada de demarcação da Terra Indígena, descrito no capítulo anterior. Interessante notar que esta é a única representação desenhada para fora dos limites da terra indígena, ao contrário do entorno dos marcos localizados na linha seca, como visto no mapa mental anterior. Isto constitui um sinal de que há consenso entre os indígenas que participaram da produção desses mapas quanto ao local onde se encontra a casa do Pastor Dodanin ser tradicionalmente área indígena.

PJÊ CARÕ:

Krĩ põ Carãre Puhnã

3.7 TERRITORIALIDADE KRAHÔ: MAPAS GEORREFERENCIADOS

O uso dos Sistemas de Informações Geográficas (SIG) na atualidade do indigenismo brasileiro é tema importante a ser considerado. O SIG é ferramenta de mapeamento extremamente ampla e tem permitido a democratização do acesso à informação espacial. De forma geral, o SIG permite ao pesquisador o desenvolvimento de operações, as quais, pelo alto grau de especialização que exigem, poderiam estar restritas aos cartógrafos. Todavia, essa ferramenta deve ser usada com a compreensão de que o mapa não deve ser o fim, mas um meio para o desenvolvimento das pesquisas.

Para as comunidades que são mapeadas, a representação cartográfica georreferenciada serve como instrumento de conhecimento para a autonomia. Se bem utilizada, pode ampliar seu poder de reivindicação de direitos fundamentais, como terra, saúde, educação e saneamento, levando ao que se determinou chamar de etnodesenvolvimento. No entanto, pode ser empregada para prejudicar as comunidades, caso seja feita ou analisada por expropriadores de direitos, devido ao nível de detalhamento dos aspectos físicos, sociais e cosmológicos sobre o território. Para que isso não aconteça, pensamos que a participação das comunidades do início ao fim dos processos de mapeamento minimiza a possibilidade de dados culturais serem revelados sem autorização.

De acordo com a ACT Brasil – Equipe de Conservação da Amazônia (2008), os mapas que serão apresentados a seguir podem ser classificados como frutos de um mapeamento cultural. Por conseguinte, um mapa fruto da metodologia do mapeamento cultural participativo conforma um instrumento cartográfico cujo objetivo é demonstrar aspectos culturais, históricos e costumeiros do território tradicional de um ou de vários povos.

O mapeamento cultural pode adquirir uma série de formas, mas os aspectos que o definem são bem claros: é necessário que seja feito pela própria comunidade, combinado com regras cartográficas, para que o resultado final tenha precisão e ordenamento (ACT, 2008). A construção de um mapa desse porte pode ser parte de um processo de diagnóstico cultural e social, que possibilita a origem de planos de educação indígenas, manejo ambiental e proteção territorial. Por isso, o mapa não deve ser um objetivo por si só, mas sim um instrumento dentro de um trabalho de fortalecimento cultural e territorial das comunidades envolvidas no mapeamento.

De acordo com a ACT (2008), os etnomapas, ou mapas culturais colaborativos, servem de instrumento para solicitar responsabilidades dos governos, fortalecer os processos democráticos e promover a coesão das comunidades. Além disso, este tipo de mapeamento torna possível representar uma territorialidade baseada em modelos multiescalares de mundo. Esses modelos são construídos pelas sociedades de acordo com suas estratégias de manejo do mundo e no mundo, essencialmente a partir de seu universo simbólico em interação com uma série de relações permanentemente dinâmicas. Possibilita também a percepção da maneira como os grupos étnicos se relacionam com o espaço e como estão sujeitos a ele.

O que se denomina, portanto, como etnocartografia passa a ser uma ferramenta para o manejo sustentável de ambientes tradicionalmente utilizados, fornecendo elementos qualitativos e quantitativos necessários à elaboração de estratégias de gestão do território. Trata-se de um procedimento metodológico revelador de um novo tipo de relação entre a cartografia e os conhecimentos étnicos das populações, reproduzindo diferentes conjuntos de relações sociais, culturais, políticas e econômicas.

Os mapas produzidos pelo CTI a partir dos dados de campo coletados e/ou produzidos com a colaboração desta autora, servirão para compor um Atlas das Terras *Timbira*, além de constituírem um Plano de Gestão Territorial e Ambiental das Terras *Timbira* (*Hëmpejxà ampô pjë inpej*), que acaba de ser lançado (CTI, 2012).

Por sua vez, os mapas das trilhas construídos por esta autora servem para verificar em escala de imagem de satélite *landsat* a situação dos lugares nos quais passamos durante o trabalho de campo e dos pontos de referência cultural, ambiental ou social, que foram plotados em GPS pelos indígenas (Mapas 9, 10, 11, 12, 13 e 14).

3.7.1 Mapa de referência das trilhas percorridas durante o etnomapeamento

O propósito deste mapa é representar todas as trilhas percorridas e os pontos georreferenciados junto aos *Krahô*. Ainda que os pontos estejam sobrepostos, as trilhas mostram por onde passamos, assim como a legenda indica quais as classificações dos pontos que foram coletados, fornecendo a dimensão do exercício feito. Para que as informações fiquem mais claras, elaboramos cinco mapas, de regiões diferentes, com *zoom* suficiente para a imagem ainda ficar nítida, na medida do que a imagem de satélite *landsat* pode oferecer.

MAPA DE REFERÊNCIA DAS TRILHAS PERCORRIDAS

47°50'0"W 47°40'0"W 47°30'0"W 47°20'0"W 47°10'0"W

7°40'0"S 7°50'0"S 8°0'0"S 8°10'0"S 8°20'0"S 8°30'0"S 8°40'0"S 8°50'0"S

Legenda

- aldeia
- aldeia antiga
- banho
- carvoaria
- casa
- casa antiga
- caça
- cidade
- coleta
- córrego
- distrito
- fazenda
- marco
- mata
- morada
- murundu
- nascente
- ponte
- povoado
- queimada
- ribeirão
- rodovia asfaltada
- roça
- roça antiga
- serra
- vereda
- vilarejo
- Trilha
- Krahô

Localização

Brasil

Tocantins

N

1:325.000

0 4 8 16 24 32 Km

Projeção LatLong
Datum SAD 69
Fonte: Terra Indígena - Funai
LandSat 5 TM/2009, bandas 3,4,e 5 - Inpe

Elaborado por: Patrícia Cayres Ramos Mascarenhas e Renata Oliveira Costa

3.7.2 Mapa de trilhas e pontos – Aldeia Nova (Parte 1)

Neste mapa podemos ver o Rio Vermelho, que faz a divisa da Terra Indígena a nordeste. A linha amarela percorre da Aldeia Bacuri, passando pela Aldeia Rio Vermelho e pela Aldeia Mãkraré, até a Aldeia Nova.

A partir desta aldeia, percorremos um caminho com cerca de três quilômetros em linha reta para coletar frutos, principalmente de buriti, passando por uma trilha que segue inicialmente pelo Cerrado, entrando na mata um pouco mais à frente. Na trilha, pudemos chegar ao local onde viviam os não indígenas, que foram expulsos da Terra Indígena quando da chegada do povo do Galheiro nessa região.

Também fizemos uma trilha para a região de morros no começo da Serra do Cachimbo, que corta a área indígena de nordeste a sudeste. Nesta trilha, não identificamos área de coleta ou de roça, mas sim alguns caminhos pouco usados de caçadores. Isso evidencia que os *Krahô* preferem coletar e fazer suas roças nas áreas mais planas.

Os *Mentwajê* identificaram, junto aos moradores, diversos pontos de pressão de entorno nessa região, incluindo desde invasões de caçadores e pescadores à venda de bebidas alcoólicas aos indígenas nos sítios e fazendas da região. Percebe-se, pela imagem *landsat,* principalmente fora da fronteira da área indígena, que é área com relevo bastante acentuado, o que dificulta a criação de animais e o cultivo de monoculturas. Porém, logo depois da área de serra, há um grande planalto (área mais alta), onde se localizam principalmente as fazendas de monocultura de grãos, dentre eles a soja. Estes cultivos são irrigados com a água bombeada de poços artesianos. Este tipo de irrigação de lavouras, se feito em grande escala e sem planejamento, pode levar à escassez de água do lençol freático em toda a região, prejudicando principalmente as áreas mais baixas, devido ao tipo de regime hidrológico de chapadas.

MAPA DE TRILHAS E PONTOS ALDEIA NOVA (PARTE 1)

47°18'0"W 47°15'0"W 47°12'0"W 47°9'0"W

8°0'0"S 8°3'0"S 8°6'0"S 8°9'0"S 8°12'0"S

Legenda

- aldeia
- aldeia antiga
- banho
- carvoaria
- casa
- casa antiga
- caça
- cidade
- coleta
- córrego
- distrito
- fazenda
- marco
- mata
- morada
- murundu
- nascente
- ponte
- povoado
- queimada
- ribeirão
- rodovia asfaltada
- roça
- roça antiga
- serra
- vereda
- vilarejo
- Trilha
- Krahô

Raí
Aldeia Bacuri
José Guima
Brejo de Balsas
Aldeia Rio Vermelho
Craolândia
Reizinha
Aldeia Mãkrare
Casa Cupen
Crow (buriti)
Bacaba Kaapen
Queimada
Mangaba
Valência
Copjea Pjerxa
Aldeia Nova
Ken
Queimada

Localização

Brasil
Tocantins
Kraolandia

N

1:80.000

0 0,5 1 2 3 4 5 KM

Progeção LatLong
Datum SAD69
Fonte: Terra Indígena - Funai
LandSat 5 TM, bandas 3, 4 e 5/2009 - Inpe

Elaborado por: Patrícia Cayres Ramos Mascarenhas e Renata Oliveira Costa

47°18'0"W 47°15'0"W 47°12'0"W 47°9'0"W

3.7.3 Mapa de trilhas e pontos – Aldeia Nova (Parte 2)

Este mapa se propõe a representar parte do noroeste da Terra Indígena, na qual se situam importantes e populosas aldeias, como Pedra Branca e Cachoeira. Podemos perceber na imagem que duas áreas de relevante pressão se encontram no local: uma das nascentes do Ribeirão dos Cavalos, localizada na Fazenda Talismã (Nsc. Faz. Talismã), única que se situa fora da Terra Indígena; e também a área da carvoaria, que tem desmatado os Cerrados naquela região. Pela imagem de satélite, podemos ver o solo descoberto por atividades antrópicas fora da Terra Indígena, no caso, plantio de eucalipto, que são os recortes quadrados, típicos deste tipo de monocultivo. Esta área encontra-se bem próximo à divisa de TIK, por isso é ponto de pressão ambiental para os indígenas.

Percebe-se também extenso areão (toda a mancha rosa é solo descoberto) dentro da área, que deve ser observado com cuidado, de modo a acompanhar seu avanço. O acesso à aldeia Cachoeira se faz por um lado deste areão, por isso as estradas são muito ruins, possuindo diversos pontos de atolamento, tanto na época de chuvas, quanto na época seca. Ainda assim, a aldeia Cachoeira localiza-se em lugar privilegiado desta região, ou seja, na margem esquerda de um dos braços de nascente do Rio Riozinho do Oeste, tendo outros três rios que podem ser explorados pelos indígenas (um, à direita no mapa e outros dois, à esquerda no mapa). As matas mais exploradas para coleta são as que se encontram próximo à aldeia Baixa Funda, localizada à sudoeste da aldeia Cachoeira, mas também são exploradas aquelas que se localizam nas margens dos córregos supracitados.

O que parece ser uma área desprivilegiada devido à falta de matas mais densas e à grande área de solo descoberto, mostra-se uma região muito rica, a partir do que pode ser visto na aldeia Cachoeira: intensa produção de artesanato *Krahô*, o que é sinal de uso das matas e dos campos para o extrativismo vegetal; caça e pesca abundantes, pois é uma das únicas aldeias da TIK que ainda fazem caçadas coletivas, o que gera como consequência o movimento ritualístico intenso no pátio da aldeia; frutos em abundância; boa produtividade nas roças, principalmente aquelas localizadas nos “baixões” dos córregos que estão próximos à aldeia.

Como dito, a aldeia Pé de Coco, que pode ser vista neste mapa, é uma recente cisão da Cachoeira e localiza-se também em área privilegiada da região. Certamente, a localização da Pé de Coco foi acordada pela aldeia-mãe, de modo a não sobrepor áreas de caça e de roça das duas aldeias. Porém, a autonomia política da Pé de Coco

somente será alcançada quando esta demonstrar que é capaz de reproduzir a forma timbira. Em nossa análise, acreditamos que isso não demorará a acontecer, pois as famílias que ocupam esta aldeia são de tradicionalidade pouco contestável entre os indígenas, sendo que Olegário, chefe da Pé de Coco e conhecido diretor de ritos (*padré*), ainda é chamado pelos moradores da Cachoeira para participar de alguns ritos desta aldeia, o que demonstra seu prestígio entre os da aldeia-mãe.

Desta região, a aldeia Pedra Branca é a que mais sofre com a falta de alimentos tradicionais e a que mais troca influências com a cidade de Itacajá. Os moradores dessa aldeia dizem que a quantidade de roças plantadas pelos grupos familiares é insuficiente para a alimentação de todos. Aqueles que plantam, utilizam capoeiras abandonadas há vinte ou trinta anos, indícios de que o problema da falta de roças talvez não seja pela falta de terras. Por vezes, os campos de milho são invadidos por caititus, que não são caçados devido à falta de cachorros bons para essa atividade, segundo informações coletadas com os indígenas. A proximidade com a cidade também influencia a falta de caçadores para exercer a prática e a falta de roças. Os campos de caça e de coleta estão quase esgotados, enquanto os córregos são utilizados em excesso. A complementação da subsistência alimentar é obtida com a compra de gêneros alimentícios na cidade de Itacajá, a partir do dinheiro recebido pelos aposentados e funcionários indígenas da aldeia. São os moradores desta aldeia que reivindicam a área deixada por uma de suas lideranças (Pedro Penon) para usufruto do pastor Dodanin, área que pode ser visualizada no mapa. A proximidade desta área reivindicada com as fazendas de monocultivo de eucalipto na região fazem os indígenas buscarem os campos de caça nela, em busca dos animais que fugiram das regiões antropizadas.

MAPA DE TRILHAS E PONTOS ALDEIA NOVA (PARTE 2)

47°45'0"W 47°42'0"W 47°39'0"W 47°36'0"W 47°33'0"W 47°30'0"W

7°54'0"S 7°57'0"S 8°0'0"S 8°3'0"S 8°6'0"S 8°9'0"S 8°12'0"S 8°15'0"S 8°18'0"S

Legenda

- aldeia
- aldeia antiga
- banho
- carvoaria
- casa
- casa antiga
- caça
- cidade
- coleta
- córrego
- distrito
- fazenda
- marco
- mata
- morada
- murundu
- nascente
- ponte
- povoado
- queimada
- ribeirão
- rodovia asfaltada
- roça
- roça antiga
- serra
- vereda
- vilarejo
- Trilha
- Krahô

Localização

Brasil

Tocantins

Kraolandia

BR010

Tauá

Cartucho

Carvoaria

Nasc. Faz. Talismã

Aldeia Cachoeira

Pinkó

Dodanin

Aldeia Baixa Funda

Picos

Aldeia Pedra Branca

Aldeia Pé de CôcoBanho

Piekrá

Bacuri

Irõm

Aldeia Pedra Furada

N

1:125.000

0 0,5 1 2 3 4 5 KM

Projeçã LatLong
Datum SAD69
Fonte: Terra Indígena - Funai
LandSat 5 TM/2009 - Inpe

Elaborado por: Patrícia Cayres Ramos Mascarenhas e Renata Oliveira Costa

3.7.4 Mapa de trilhas e pontos – Aldeia Morro do Boi

O mapa a seguir pretende representar uma área central da Terra Indígena, desde as aldeias formadas recentemente, Aldeia da Barra e Aldeia Água Fria, passando pela Aldeia Santa Cruz, pela sede da União das Aldeias *Krahô - Kapey*, pela Aldeia Forno Velho, pela Aldeia Mangabeira, pela Aldeia Galheiro Velho, pela Aldeia Macaúba, pela Aldeia Riozinho, pela Aldeia Porteira e pela Aldeia Morro do Boi.

Esta área é considerada de ocupação intensiva, mas também apresenta vazios demográficos, principalmente em razão do isolamento dessas regiões em relação às fronteiras nordeste e noroeste da TIK. Logo depois da Aldeia Morro do Boi, tanto a sul, onde se localiza a roça do indígena Absalão, quanto a norte, estão os pontos extremos do centro-sul da TIK aos quais pudemos chegar.

Os indígenas nos informaram que há uma trilha que atravessa a Terra Indígena desde o referido ponto ao norte da aldeia até as Aldeias Nova e Rio Vermelho, onde poderíamos detectar a área referenciada por Pedro Penon como ‘área sagrada’, na qual nenhum indígena poderia interferir (caçar, pescar, coletar, habitar ou fazer roça). Infelizmente, não pudemos realizar essa trilha em virtude dos compromissos assumidos com as aldeias e os prazos que deveriam ser cumpridos.

No entanto, observando a imagem de satélite (Cf. Mapa 9 – Mapa de Referência das trilhas percorridas), identifica-se que é realmente uma área de nascentes de rios, com matas bastante preservadas, em que facilmente se reproduz a biodiversidade local, irradiando desde essas nascentes até as áreas utilizadas pelos indígenas para suas atividades de subsistência. Ao mesmo tempo, é uma área que possui topos de morros em forma de chapadas, o que caracteriza escassez de água, devido às nascentes intermitentes e ao relevo tortuoso, o que dificulta a presença humana e a obtenção de alimentos por meio de roçados. Também por isso não deve ser um local fácil de se sobreviver nele, o que explicaria o vazio demográfico.

MAPA DE TRILHAS E PONTOS ALDEIA MORRO DO BOI

47°42'0"W 47°39'0"W 47°36'0"W 47°33'0"W 47°30'0"W 47°27'0"W 47°24'0"W 47°21'0"W

8°27'0"S 8°30'0"S 8°33'0"S 8°36'0"S

Kapey
Aldeia Água Fria
Aldeia da Barra
Aldeia Forno Velho
Canto do Baio
Antiga Santa Cruz
Banho
Aldeia Santa Cruz
Aldeia Macaúba
Aldeia Riozinho
Porteira
Juvenal
Córrego Porteira
Aldeia Porteira
Bezerra
Josefa
Antiga
Krerô
Kenhê
Antiga Morro do Boi
Pen Uruçu (mel)
Aldeia Morro do Boi
Absalão
Co Cacrojrê
Antiga Galheiro
Aldeia Galheiro Velho
Aldeia Mangabeira
Serrinha

Localização

Tocantins

Kraolandia

Legenda

- aldeia
- aldeia antiga
- banho
- carvoaria
- casa
- casa antiga
- caça
- cidade
- coleta
- córrego
- distrito
- fazenda
- marco
- mata
- morada
- murundu
- nascente
- ponte
- povoado
- queimada
- ribeirão
- rodovia asfaltada
- roça
- roça antiga
- serra
- vereda
- vilarejo
- Trilha
- Krahô

N

1:80.000

0 0,5 1 2 3 4 5 KM

Projeção LatLong
Datum SAD 69
Fonte: Terra Indígena - Funai
LandSat 5 TM, bandas 3, 4 e 5 /2009 - Inpe

Elaborado por: Patrícia Cayres Ramos Mascarenhas e Renata Oliveira Costa

3.7.5 Mapa de trilhas e pontos – Aldeia Serra Grande

Este mapa representa o extremo sul da Terra Indígena. O pequeno quadro destacado objetiva demonstrar os pontos recolhidos na área da aldeia Serra Grande, os quais ficariam sem foco caso aumentássemos o *zoom*. Neste local, fizemos uma trilha de, aproximadamente, cinco quilômetros em linha reta (o que poderia representar até quinze quilômetros) entre a aldeia Serra Grande e Lagoinha, por uma estrada praticamente abandonada em razão da queda da ponte sobre o Ribeirão Gameleira.

O extremo sul da Terra Indígena constitui-se em área relativamente diferente do restante da Terra Indígena, com muitos córregos que têm leito de rocha, possibilitando a formação de solo mais pedregoso, mais difícil, portanto, para a agricultura. Ainda assim, é feito um esforço para a agricultura, como pode ser visto nas diversas roças plotadas no mapa.

No mapa mental, que usou como referência a aldeia Serra Grande, percebe-se que os *Mentwajê* desenharam muitos animais propícios à caça e diversas plantas adequadas à coleta, indício de que as trilhas da área são bastante utilizadas para estes tipos de atividade em resposta ao insucesso com o plantio de roças.

Pode-se verificar que as áreas da fronteira sul da Terra Indígena estão mais antropizadas, em relação, principalmente, às do nordeste. O que se denomina ‘linha seca’, ou seja, entre o Marco 5 e o Marco 6 da Funai, é área de criação de gado, que, muitas vezes, é arrendada pelos indígenas aos fazendeiros. Chegamos até as margens do Ribeirão Sussuapara e verificamos que está menos preservada do que outras margens deste rio dentro da Terra Indígena.

MAPA DE TRILHAS E PONTOS ALDEIA SERRA GRANDE

47°33'0"W 47°30'0"W 47°27'0"W 47°24'0"W 47°21'0"W 47°18'0"W 47°15'0"W

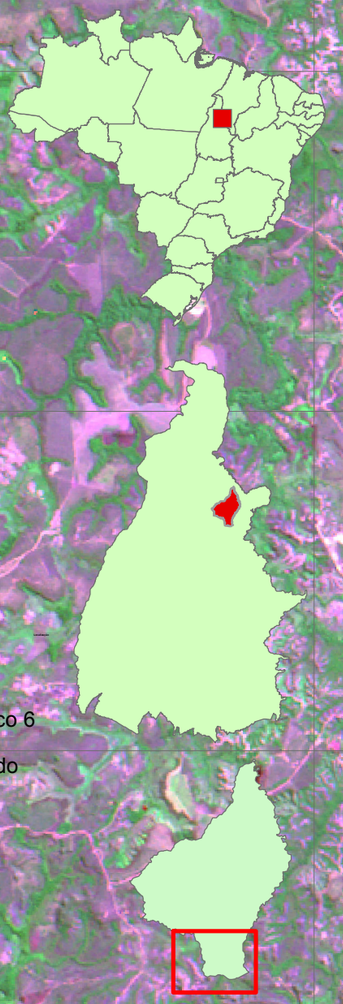
8°39'0"S 8°42'0"S 8°45'0"S 8°48'0"S 8°51'0"S

Bertim
Aprêj
Jo Co
Harê
Zeca
Por
Antiga Serra Grande
Leonardo
Topo
Pierrá
Aldeia Serra Grande
Fonte
Caça
Antiga
Aldeia Lagoinha
Banho
Donzela
Marco 6
Lageado
Marco 5
Sansão
Barro Álto

Legenda

- aldeia
- aldeia antiga
- banho
- carvoaria
- casa
- casa antiga
- caça
- cidade
- coleta
- córrego
- distrito
- fazenda
- marco
- mata
- morada
- murundu
- nascente
- ponte
- povoado
- queimada
- ribeirão
- rodovia asfaltada
- roça
- roça antiga
- serra
- vereda
- vilarejo
- Trilha
- Área ampliada
- Krahô

Localização



N

0 0,5 1 2 3 4 5 KM

Projeção LatLong
Datum SAD 69
Fonte: Terra Indígena - Funai
LandSat 5 TM/2009, bandas 3, 4 e 5 - Inpe
Área ampliada Imagem do Goglee

Elaborado por: Patrícia Cayres Ramos Mascarènhas e Renata Costa Oliveira

Área Ampliada

3.7.6 Mapa de trilhas e pontos – Aldeia Campos Limpos

Neste último mapa procuramos representar as áreas de entorno da Aldeia Campos Limpos, que, como o nome já diz, possui extensas áreas de campos limpos em seu entorno. Apesar de não termos caminhado por diversas trilhas no entorno da aldeia, pudemos perceber que a época propícia de coleta rendia muitos frutos. Presenciamos um ritual *Krahô* em que as mulheres desenvolvem o esforço de coleta com o objetivo de trocar os frutos por comida preparada pelos homens.

A aldeia Campos Limpos foi formada por um morador da Pedra Branca que reclamava da falta de recursos naturais nas proximidades da aldeia. Seu crescimento é constante e é considerada uma aldeia relativamente grande, pois possui a média de 100 moradores desde o ano de 2006. Além dos ricos campos de coleta, possui boas áreas de plantio nos córregos Bacabinha, Pedra Furada e Bacabal. Localiza-se bem próximo ao núcleo de moradia denominado São Vidal e compartilha com eles os campos de caça.

Como pode ser visualizado no mapa, a aldeia Pedra Furada encontra-se em local privilegiado devido às extensas matas ciliares a norte, onde se localiza uma região denominada Vão do Zacarias, propício para cultivo de roças. Também a oeste da aldeia e a norte da aldeia Campos Limpos há uma grande área de matas, plotada pelos Mentwajê como *Irõm* (mata, floresta), onde, certamente, as mulheres coletam frutos. Percebe-se que estes locais também ficam próximos à aldeia Pedra Branca. No entanto, não são utilizados por seus moradores, o que pode indicar que aquelas regiões são domínio da aldeia Pedra Furada, compartilhadas com a aldeia Campos Limpos, no caso do *Irõm*, não podendo, portanto, ser compartilhados com a Pedra Branca.

Apesar de todo indivíduo nascido entre os *Krahô* ter disponível todos os recursos da TIK, a territorialidade relacionada a campos de agricultura e de caça deve ser respeitada entre os indígenas. A regulação faz-se por intermédio dos próprios moradores, com a intervenção dos *pahi* (chefes de aldeia) caso necessário. No entanto, há de se considerar também, neste caso da aldeia Pedra Branca, a influência exercida pelo sistema de Posto Indígena da política indigenista brasileira, que desestruturou as formas tradicionais de obtenção de alimentos das aldeias localizadas próximo a eles, como a Pedra Branca. Afinal, o território *Krahô* é indivisível e qualquer indivíduo que se considera membro do grupo local pode buscar alimento e formas de subsistência em qualquer parte da TIK. Este fato nos faz entender que Itacajá também

faz parte do entendimento de territorialidade *Krahô*. Ou seja, o indivíduo que não busca subsistência dentro da TIK pode buscá-la fora dela, onde é recebido caso tenha poder aquisitivo para comprar alimento.

MAPA DE TRILHAS E PONTOS ALDEIA CAMPOS LIMPOS

Legenda

- aldeia
- aldeia antiga
- banho
- carvoaria
- casa
- casa antiga
- caça
- cidade
- coleta
- córrego
- distrito
- fazenda
- marco
- mata
- morada
- murundu
- nascente
- ponte
- povoado
- queimada
- ribeirão
- rodovia asfaltada
- roça
- roça antiga
- serra
- vereda
- vilarejo
- Trilha
- Krahô

Localização

Cartucho
Carvoaria
Nasc. Faz. Talismã
Aldeia Cachoeira
Pinkó
Dodanin
Aldeia Baixa Funda
Picos
Aldeia Pedra Branca
Aldeia Pé de Côco
Banho
Piekrá
Bacuri
Irõm
Aldeia Pedra Furada
Aldeia São Vidal
Aldeia Campos Limpos
Banho
Alto Lindo
Itacaja
Aldeia Manoel Alves
Aldeia Água Branca
Porrabissalão
Kapey
Aldeia Água Fria
Aldeia da Barra
Aldeia Forno Velho
Aldeia Macaúba
Canto do Baio
Banho
Aldeia Santa Cruz
Antiga Santa Cruz
Porteira
Aldeia Riozinho
Aldeia Porteira
Bezerra
Córrego Porteira
Antiga Galheiro
Co Cacrojrê
Aldeia Galheiro Velho
Aldeia Mangabeira
Serrinha

N

0 0,5 1 2 3 4 5 KM

Projeção LatLong
Datum SAD 69
Fonte: Terra Indígena - Funai
LandSat 5 TM , bandas 3,4 e 5/2009 - Inpe

Elaborado por: Patrícia Cayres Ramos Mascarenhas e Renata Costa Oliveira

47°45'0"W 47°42'0"W 47°39'0"W 47°36'0"W 47°33'0"W 47°30'0"W 47°27'0"W

8°6'0"S 8°9'0"S 8°12'0"S 8°15'0"S 8°18'0"S 8°21'0"S 8°24'0"S 8°27'0"S 8°30'0"S 8°33'0"S 8°36'0"S

CAPÍTULO IV. DESAFIOS DA GESTÃO TERRITORIAL: GESTÃO DE QUEM, PARA QUEM E PARA QUÊ?

Neste último capítulo discorreremos sobre a metodologia do etnomapeamento, conceituando-o e exemplificando com a experiência realizada na Terra Indígena Kraolândia. Conceituaremos também a 'gestão territorial', demonstrando como o etnomapeamento é utilizado na qualidade de ferramenta de conhecimento, de planejamento e de gestão dos territórios indígenas. Para isso, analisaremos o pensamento histórico da política indigenista brasileira relacionado às terras indígenas, assim como relativo aos direitos conquistados por estes povos ao longo do processo, culminando com a recente assinatura da Política Nacional de Gestão Ambiental e/ou Territorial das Terras Indígenas no Brasil (PNGATI), que será igualmente examinada.

4.1 ETNOMAPEAMENTO COMO FERRAMENTA DE GESTÃO TERRITORIAL

O etnomapeamento é um instrumento de gestão de terras indígenas que tem sido bastante empregado no Brasil nas últimas décadas. Encontra-se inserido na etapa de diagnóstico, dentro do que seria um amplo processo de gestão territorial participativa. De acordo com Little (2006), este processo é composto por quatro etapas: a articulação, o diagnóstico, a normativa e a execução. Considerando que inúmeros planos de gestão territorial de Terras Indígenas no Brasil já foram elaborados,[1] e que alguns se encontram em execução, uma quinta etapa mostra-se importante de ser aplicada, a avaliação e o monitoramento destes planos.

A articulação consiste no processo de consenso entre pesquisadores (indígenas ou não) e populações que residem no lugar que será mapeado sobre a forma e os

[1] Como exemplo de Planos de Gestão Territorial elaborados com metodologia participativa: Terras Indígenas Timbira (Maranhão, Tocantins); Terras Indígenas do Oiapoque (Amapá); Terras Indígenas Rikbatsa – denominados de Plano de Uso (Mato Grosso); Projeto Aldeias (OPAN) – Terra Indígena Katukina do Biá, Terra Indígena Paumari do Rio Tapauá, Terra Indígena Deni do Rio Xeruã (Amazonas); Parque Indígena do Xingu (Mato Grosso); Terra Indígena dos Pataxó (Bahia); Terra Indígena Nukini, Terras Indígenas dos Ashaninka, Terra Indígena Poynawa e outras no estado do Acre; Terra Indígena Sete de Setembro – Suruí, Terra Indígena Igarapé Lourdes - Gavião *Ikolen* e Arara *Karo Rap* (Rondônia); Terra Indígena Raposa Serra do Sol - Plano de Administração da Área sob Dupla Afetação pelo Parque Nacional Monte Roraima e a Terra Indígena Raposa Serra do Sol - Plano Pata Eseru (Roraima); dentre outros.

objetivos do mapeamento. Nesta etapa pode-se também entrar em consenso sobre as formas de divulgação do material que será produzido, na tentativa de minimizar a utilização de materiais não autorizados pela comunidade. No caso do etnomapeamento estudado neste trabalho, a etapa em questão foi feita no Centro de Ensino e Pesquisa *Timbira Pënxwyj Hëmpejxà*, localizado em Carolina (MA), durante os módulos dos cursos *Mentwajê* Ambiental e Cultural. Os alunos dos cursos reclamavam com os professores que não conheciam toda a extensão da Terra Indígena e que sem isso não poderiam exercer um bom papel de Agente *Mentwajê* dentro de seu território.

A etapa do diagnóstico, como foi dito, é aquela em que se encontra a ferramenta de etnomapeamento. O prefixo 'etno' tem sido utilizado para identificar distintas atividades com ou para os povos indígenas de forma geral. De acordo com o conceito de identidade étnica (Little, 2006; Little, 2007) o prefixo 'etno' pode ser utilizado para dizer sobre o diagnóstico de um território indígena, feito pelo Estado-nação ou por outro agente político (ONG's, entidades religiosas e até mesmo empresas privadas) de forma a atender às reivindicações de um grupo étnico; ou pode ser utilizado para designar uma atividade ou diagnóstico feito pelos próprios grupos étnicos sobre seu próprio território. No primeiro caso, o prefixo 'etno' pode ser indevidamente usado para justificar a ausência de consulta ou participação aos/dos agentes étnicos, maiores interessados no processo. Por isso, nem sempre um etnomapeamento ou diagnóstico etnoecológico ou outra ferramenta na qual se use o prefixo 'etno' na denominação é feito pelos próprios grupos étnicos e, por consequência, nem sempre suas reivindicações são passadas à frente.

Para dirimir este engodo, pode-se usar o termo mapeamento participativo ou mapeamento coletivo. No entanto, estes termos também são diferentes entre si e geram contradições nos processos de inclusão daqueles que terão seus territórios mapeados. Os mapeamentos participativos são aqueles que reconhecem a sabedoria espacial e ambiental de populações locais e a insere em modelos convencionais do conhecimento ocidental. Pode-se dizer que as raízes metodológicas dessa ferramenta de gestão territorial "estariam ligadas ao que as agências promotoras do 'desenvolvimento' chamaram de 'observação participativa' e 'metodologias de pesquisa colaborativa'" (ACSERALD, 2008, p. 15).

Outra metodologia utilizada para realizar esse tipo de mapeamento, principalmente com objetivo de reivindicação política e acesso a territórios tradicionais e/ou comunais é o Projeto Novas Cartografias Sociais da Amazônia (PNCSA), que

traduz-se em ampla articulação de experiências dessa natureza no Brasil. Nele, foram produzidos fascículos com mapas, além de livros e vídeos sobre territórios de povos e comunidade tradicionais espalhados em diversas regiões do país. Seu objetivo geral consiste em:

> [...] mapear esforços mobilizatórios, descrevendo-os e georreferenciando-os, com base no que é considerado relevante pelas próprias comunidades mapeadas. Tal trabalho de mapeamento pressupõe, como já foi dito, o treinamento e a capacitação dos membros destas próprias comunidades, que constituem os principais responsáveis pela seleção e escolha do que deverá constar do fascículo e dos mapas produzidos. As oficinas de mapas realizadas nas próprias aldeias e/ou comunidades, consoante uma composição definida pelos representantes delas mesmas, delimitam perímetros e consolidam as informações obtidas por meio da observação direta e de diferentes tipos de relatos, contribuindo para dotar suas reivindicações de uma descrição etnográfica precisa (ALMEIDA, 2009, p.14).

Dessa forma, o PNCSA mapeia basicamente situações de "reconfiguração étnica" e "afirmação identitária", em que a própria delimitação do grupo ou da comunidade é um processo simbólico. As comunidades são os sujeitos dos mapeamentos e identificam-se, por exemplo, como "Quilombolas da Ilha do Marajó"; "Mulheres do Arumã do Baixo Rio Negro"; "Ribeirinhos e Artesãos do Rio Japeri"; "Povos dos Faxinais", "Cipozeiros de Garuva".

Ainda de acordo com Almeida (2009), tais procedimentos não podem ser confundidos com os métodos denominados de "mapeamentos participativos" de grandes projetos governamentais ou mesmo aquelas medidas de zoneamento econômico-ecológico ou, ainda, os planos de manejo e de utilização dos recursos naturais nas áreas mapeadas.

Nesse sentido, a identidade acionada, a delimitação de quem faz parte do grupo e sua territorialidade são muitas vezes objetivadas em um processo de automapeamento. Trata-se aqui não da aplicação de uma categoria censitária, populacional ou autoevidente na legislação e em políticas públicas ("pobres abaixo da linha de pobreza", "populações rurais e urbanas", dentre outras), mas de comunidades que buscam se fazer ver e se reconhecer em contexto de disputas simbólicas e, também, políticas.

A elaboração de mapas nesse projeto realça o equilíbrio entre a "representação icônica" ─ como um signo que estabelece semelhança (ou analogia) com o objeto que busca representar ─ e a "representação simbólica", que guarda na arbitrariedade a

relação com o que representa, com a utilização de letras, números ou sinais gráficos. A importância da representação icônica reside na possibilidade de ser uma demonstração inequívoca das características exclusivas do grupo e de sua representação do território.

Nesse tipo de representação cartográfica, uma cruz ou uma caveira pode representar um “cemitério” em um mapa, ou “ameaça de morte” em outro. O desenho de um boi, um “conflito com o agronegócio” ou apenas uma “fazenda”. O significado do ícone é atribuído pela comunidade e lido pelos outros a partir de seu índice e de suas legendas. O mesmo ocorre com o índice e as legendas de cada mapa, que são como um guia de leitura da realidade local, elaborado pela comunidade envolvida com o mapeamento, em que é destacado o que merece ser destacado, escondido o que não deve ser mostrado.

Em contraponto, o conceito de mapeamento participativo pode gerar a ideia de complemento a algo que já existe, ou seja, que não está sendo criado algo realmente novo em relação ao pensamento hegemônico. Por isso foi criado, na Argentina, um tipo de mapeamento que chamaram de coletivo, surgido da ideia de um grupo denominado iconoclasistas, que faz do mapeamento um instrumento de reivindicação política de movimentos sociais populares em toda a América Latina.

Esse tipo de metodologia surgiu como consequência dos processos de entendimento da cartografia como ciência crítica, em contraponto às representações hegemônicas do mundo. A denúncia do eurocentrismo nas representações cartográficas encontra-se presente desde a década de 1970 no mapa mundi de Arno Peters, por exemplo. O autor ousou criticar a projeção de Mercator (até hoje a mais utilizada) e a cartografia de maneira geral, como instrumento de submissão simbólica, sobretudo dos países do chamado Terceiro Mundo – razão pela qual sua projeção foi chamada de “terceiro-mundista”, e amplamente criticada entre cartógrafos pela evidenciação da sua dimensão política.

Por sua vez, o mapeamento de terras indígenas para a garantia da posse, para o manejo de recursos naturais e para a valorização cultural é fenômeno recente. Os primeiros registros de mapeamentos participativos datam da década de 1960, no Canadá e Alasca. A experiência pioneira que foi sistematizada e reconhecida como Sistema Participativo de Informações Geográficas (SPIG) foi o *Inuit Land Use and Occupancy Project* (Projeto de Uso e Ocupação de Terras pelos Esquimós). Nesse projeto, centenas de esquimós foram entrevistados nos primeiros anos de 1970,

resultando em mais de duzentos mapas de atividades sazonais de subsistência (ACSERALD, 2008).

De acordo com Acserald (2008), a experiência foi seguida pelo trabalho de Hugh Brody e da União de Chefes Índios da Colúmbia Britânica na área do Tratado Oito. Esse tratado se refere ao acordo assinado em 1899 entre a Rainha da Inglaterra e as Primeiras Nações do Norte de Alberta, Nordeste de Saskatchewan e a região Sudoeste dos Territórios Noroestes. Primeiras Nações é um título comumente utilizado no Canadá para descrever as diversas sociedades dos Povos Indígenas da América do Norte que não são de descendência de Esquimós ou *Metis*.

A ausência de fronteiras, no sentido ocidental do termo, é um dos aspectos que permitiram a violenta colonização não somente nas Américas, mas também em outros lugares do mundo, em diferentes tempos históricos. Assim, o nômade depara-se com um processo de sedentarização não por escolha, mas por "imposição de regimes despóticos do poder contra a autonomia nómada do desejo" (RODRIGUES, 2005).

> Nesta óptica esta imposição, e a resistência que ainda contra ela alguns nómadas efectuam, permite, em parte, compreender a xenofobia que se abate ainda hoje sobre os ciganos ou sobre os índios, enquanto expressão da violência do "civilizado" sedentário contra o "selvagem" nómada (RODRIGUES, 2005, p. 16).

Dessa maneira, chocam-se mais do que corpos. Entram em contato ideologias e epistemologias de existência, ou seja, teorias de conhecimento sobre a existência, totalmente divergentes e que, ao menos até o momento atual, nunca se complementaram. Ao contrário, uma delas carrega consigo a noção de propriedade da terra e a(s) outra(s), a noção de liberdade sobre a terra. Ou seja, os indígenas (que praticam ou não o seminomadismo) trabalham na terra e têm relação íntima com ela, mas não a possuem, mantendo assim uma relação de simbolismo e de ancestralidade com ela. Por vezes, é a terra que os possui.

Analisando mapas anteriores à efetiva colonização (a partir de 1530) dos territórios indígenas, então chamados de Terra de Santa Cruz, dois aspectos chamam a atenção: a necessidade de nominar o desconhecido e a de colocar-lhe fronteiras retas. Afinal, "a realidade recém-descoberta só existia para o conquistador na medida em que pudesse ser chamada de alguma coisa e localizada com alguma precisão numa carta geral do mundo" (GAMBINI, 1988, p.77).

O "poder da linha reta" (Gambini, 1988) pode ser verificado igualmente durante o regime de capitanias. Em 1534, diante da dificuldade de administrar diretamente

aquele novo território, a Coroa Portuguesa doou pedaços retangulares de terras a seus súditos mais leais, para que pudessem administrá-los com seus próprios recursos. Desta forma, a “consciência europeia” lançou mão de sua razão mais sofisticada para lidar com o desconhecido, impondo “alguma estrutura ao caos tropical” (GAMBINI, 1988).

Como se não bastassem aquelas linhas horizontais que avançavam para oeste (rumo ao desconhecido), o Papa Alexandre III traçou outra linha reta na vertical, “para resolver uma acirrada disputa e manter em paz os dois poderios do mundo católico” (GAMBINI, 1988), o Meridiano das Tordesilhas, dividindo o Novo Mundo (do Sul) entre Portugueses e Espanhóis.

Os indígenas, sem ter fronteiras definidas e retilíneas de seus territórios, assombravam-se diante de toda a situação de conquista. Não possuindo imagem preconcebida do homem branco, concebiam aqueles que ali chegavam como parte de seu universo cosmológico. Por sorte dos estrangeiros, havia a vaga expectativa messiânica da chegada de um salvador não somente na mitologia guarani, mas também no já decadente império inca.

O que se esperava dos indígenas de então é que se comportassem como seres flexíveis, “permitindo que sua obscura e caótica natureza finalmente se deixasse moldar como algo humano.” (GAMBINI, 1988, p.123). Do mesmo modo, este comportamento foi esperado nas fases posteriores do indigenismo brasileiro.

Todas essas questões são extremamente atuais na realidade dos povos *Timbira* nos estados brasileiros em que vivem. Apesar de a Terra Indígena Kraolândia estar consolidada no cenário indígena brasileiro desde meados do século XX, o processo de expulsão de seus territórios tradicionais, culminada na demarcação do limite atual, as pressões atuais do entorno destas terras, as políticas indigenistas e, claro, o modo de ser indígena, geram conflitos e entraves a seu futuro sustentável.

Em razão disso, a preocupação dos pesquisadores em conhecer, junto com os jovens indígenas, toda a extensão da terra indígena. Neste caso, chamou-se este diagnóstico de etnomapeamento e seu processo foi participativo, pois foi feito pelos alunos indígenas do *Mentwajê*, com a participação de representantes das aldeias indígenas da TIK. Assim, os mapas mentais (Mapas 7 a 10) apresentados nesta tese são mapas coletivos, ou seja, feitos por diversas mãos, segundo pensamentos também diversos.

Por serem mapas tão ricos culturalmente, não há necessidade de colocá-los em padrões de escala, nem direcioná-los segundo as convenções ocidentais da cartografia. A função deles é, no caso dos *Mentwajê*, o conhecimento e a valorização do território vivido e do território sagrado, de acordo com sua racionalidade. Eles podem ser utilizados em determinado momento como material de ensino nas escolas indígenas e como linguagem gráfica das reivindicações políticas da etnia ou mesmo da aldeia. Servem também para uma organização interna das reivindicações, por serem escritos na língua *Krahô* e na linguagem gráfica da etnia.

O processo de mapeamento é igualmente importante. Auxilia a articular palavras e imagens, sendo que o mapa mental transforma-se em um meio de conhecimento e de representação da realidade, pois revela problemas e mostra as conexões com as responsabilidades de cada ator, melhorando a prática de transformação da realidade vivida. Também por isso, definimos o processo de diagnóstico versado na TIK de 'etnomapeamento'. Afinal foi o grupo étnico quem discutiu e articulou a representação do território com aquilo que foi visto e dialogado nos dias de campo.

O mapeamento em si (etapa de diagnóstico), representado pelos pontos e trilhas nos mapas georreferenciados (Mapas 10 a 15) ocorreu entre os dias 19 de outubro e 06 de novembro de 2009. Nessa ocasião, oito indígenas (Cf. Quadro 8) participaram, dentre os quais seis eram alunos do Projeto *Mentwajê* Ambiental do Programa Timbira, bem como um conselheiro e uma cozinheira indígenas do então chefe de Posto da FUNAI em Itacajá (TO) e o motorista (não indígena) da FUNAI em Araguaína (TO), além da pesquisadora.

Ao final do período, foi elaborado um esboço do plano de gestão territorial da Terra Indígena Kraolândia (Quadro 9) com a participação das comunidades das aldeias visitadas pelo grupo. Este trabalho também foi feito por outros pesquisadores nas outras áreas dos grupos étnicos pertencentes à família *Timbira* (Gavião *Pukobjê, Krikati,* Canela *Apanjekrá*, Canela *Rankokamekrá*, *Apinayé*). Os esboços construídos nas Terras Timbira foram posteriormente retrabalhados nos módulos de estudo do Centro de Ensino e Pesquisa *Timbira Pënxwyj Hëmpejxà*, localizado em Carolina (MA), dando origem a um Plano de Gestão Territorial e Ambiental das Terras *Timbira* (*Hëmpejxà ampô pjë inpej*), que recentemente foi publicado (etapa da normativa).

Os nomes e locais de origem dos participantes do etnomapeamento são demonstrados no quadro a seguir:

NOME	ORIGEM
Miguelito Cracukék *Krahô*	Aldeia Pedra Branca
Itamar Kacryhy *Krahô*	Aldeia Cachoeira
Eduardo Kryt *Krahô*	Aldeia Rio Vermelho
Joarez Cracukék *Krahô*	Aldeia Cachoeira
Sidinei Pohympej	Aldeia Pé de Coco
Márcia Caxót	Aldeia Nova
Tehi *Krahô*	Aldeia Nova
Txucwji *Krahô*	Aldeia Nova
Renata Oliveira Costa	Brasília (DF)
Vítor Aratanha	Itacajá (TO)
Ilton Coelho (Quininim)	Araguaína (TO)

Quadro 8 - Lista dos Participantes do Etnomapeamento da Terra Indígena Kraolândia
Fonte: COSTA, Renata Oliveira. 2009.

Ilustração 10 - Integrantes da equipe de Etnomapeamento da Terra Indígena Kraolândia.
Fonte: Aldeia Campos Limpos, 06/11/2009.

Não foi realizada seleção para a participação desses indígenas no etnomapeamento. O convite foi feito a todos os alunos *Krahô* do Projeto *Mentwajê* e participou quem demonstrou interesse e disponibilidade, inclusive de tempo, para o trabalho de campo.

Do total de vinte e cinco aldeias *Krahô*, foram visitadas vinte e quatro, além de dois locais de moradia.[2] Apenas a Aldeia Manoel Alves Pequeno, onde viviam em

[2] Os locais de moradia mencionados são: Canto do Baio - situado próximo à Aldeia Santa Cruz (perto da divisa oeste da TI) onde não há moradores constantes nem formato circular, apenas casas localizadas um pouco acima das margens do Rio Manoel Alves Grande - soubemos em campo que o Canto do Baio foi construído pelo filho de um dos moradores da Aldeia Santa Cruz, morador entre os Xerente; e Serrinha - localizada entre as Aldeias Galheiro e Serra Grande, a qual possui o formato original de aldeia, mas conta com uma casa (da fundadora) no pátio. Há outros locais de moradia na TIK, mas somente estes foram

2009, 239 pessoas (FUNASA, jan. 2009), não foi visitada por questão de tempo, mas não por ser menos importante, pois é das mais populosas, e se localiza a seis quilômetros da cidade de Itacajá.

O objetivo deste etnomapeamento foi dar continuidade na formação dos jovens *Krahô*, neste braço do Programa Timbira, denominado *Mentwajê* Ambiental, existente desde meados da década de 1980, no Centro de Trabalho Indigenista (CTI). A demanda do mapeamento participativo da terra indígena surgiu dos jovens alunos, pois diziam aos professores que não conheciam muito bem toda a Terra Indígena e que gostariam de conversar com todas as comunidades para divulgar o que haviam aprendido até então no Centro de Ensino e Pesquisa *Timbira Pënxwyj Hëmpejxà*, localizado em Carolina (MA).

Assim, os alunos tiveram a oportunidade de colocar em prática conhecimentos de cartografia, de leitura e de interpretação das imagens de satélite, de manuseio de equipamentos como GPS, máquinas fotográficas e gravadores durante os dias de campo. Cabe ressaltar que o etnomapeamento é atividade de formação que compõe um conjunto de ações contínuas de educação para gestão ambiental do Programa Timbira do CTI.

Durante o trabalho de campo foi feito levantamento de dados, realização de incursões e reuniões nas aldeias. Nas reuniões foram discutidas questões sobre gestão territorial e de como os indígenas a entendem, o uso dos recursos naturais, as estratégias tradicionais de gestão ambiental e as ameaças socioambientais. Para isso, em todas as aldeias visitadas, havia uma reunião preliminar com a comunidade residente e seus integrantes sinalizavam os pontos que deveriam ser visitados e quais eram os principais problemas da aldeia e do seu entorno.

Neste etnomapeamento, nem todos os locais indicados puderam ser visitados, tendo-se atribuído prioridade a quatro aldeias localizadas em pontos estratégicos da Terra Indígena: Aldeia Nova, no extremo norte e bem próxima à divisa nordeste; Aldeia Morro do Boi, no extremo leste; Aldeia Serra Grande, no extremo sul e Aldeia Campos Limpos, localizada na área com maior densidade demográfica da TIK, o centro-oeste.

---

mencionados pelos indígenas para serem colocados nos mapas, o que demonstra que a presença destes locais não passa despercebida pelos *Krahô*.

Essas aldeias foram escolhidas pelo grupo para servirem como base, de onde a equipe sairia para o campo, aonde seriam feitos os mapas mentais e aconteceriam as discussões internas do grupo. *Txucwji*, a cozinheira, permanecia sempre nessas aldeias e, por ela, o grupo soube de detalhes interessantes do convívio com as comunidades e da curiosidade deles acerca do trabalho realizado. Em todas as aldeias, pedíamos para a comunidade indicar um acompanhante que pudesse fazer parte das saídas de campo. Por isso, o carro cedido pela FUNAI estava sempre lotado, o que enriqueceu as possibilidades de troca de conhecimento e o aprendizado sobre a Terra Indígena.

A grande maioria das saídas de campo foi realizada a pé. O grupo subiu morros, visitou roças, caçou, coletou, atravessou rios e córregos, caminhou de uma aldeia a outra, visitou a linha seca da Terra Indígena, sempre parando em pontos importantes, anotando e conversando sobre as paisagens naturais ou antropizadas. Os equipamentos utilizados foram colocados nas mãos dos indígenas para que pudessem aprender a manuseá-los e, além do GPS, andávamos sempre com a carta-imagem da área.

Após a realização da parte de campo do etnomapeamento, a equipe do CTI iniciou o trabalho de sistematização dos dados primários coletados, o que deu origem ao Mapa de Caça, Pesca, Coleta e Roça da Terra Indígena Kraolândia (Mapa 5) e ao Mapa de Impacto do Entorno da Terra Indígena Kraolândia (Mapa 6).

Em 2010 aconteceu um episódio na Feira de Sementes *Krahô* que nos fez refletir sobre a legitimidade do mapeamento que havia sido feito. Os dados do etnomapeamento feito dez meses antes ainda estavam sendo sistematizados e analisados, mas achava importante contar a todos que participavam da feira como estávamos planejando a gestão territorial das terras *Timbira*. Porém, julgava melhor que um dos próprios indígenas participantes do etnomapeamento contasse na própria língua e com suas interpretações. Nosso conselheiro no etnomapeamento, Tehi, encontrava-se presente e insisti para que ele fizesse um discurso no evento sobre o tema. Outros participantes do trabalho estavam ali e poderiam apoiá-lo nisso. O próprio *Hapyhi* esteve na feira por pouco tempo e também poderia fazê-lo. Porém, ninguém discursou sobre a metodologia de planejamento e da gestão territorial que se pretendia com o trabalho.

Apesar do etnomapeamento ter sido feito em, praticamente, todas as aldeias, pensamos que o fato de o projeto estar sendo desenvolvido no âmbito do CTI – *Wyty-*

Catë e de estarmos em território da Kapey, inibiu a fala dos indígenas sobre a atividade. Ainda assim, esperamos poder apresentar os resultados em todas as aldeias.

Os mapas georreferenciados (Mapas 10 a 15), por conseguinte, servem para localizar em imagem de satélite, os pontos significativos e caminhos feitos junto aos indígenas. Como as imagens de satélite são fotografias do terreno, elas mostram como se encontravam aqueles locais em determinado espaço de tempo, neste caso o ano de 2009. Serve, portanto aos formuladores de políticas públicas ou às agências indigenistas como confirmação dos significados dados a pontos importantes para os indígenas, assim como tradução da reivindicação representada no mapa mental. A nosso ver, as duas formas de representação gráfica devem complementar-se e dialogar entre si para que a população indígena seja realmente beneficiada e seus problemas sejam minimamente entendidos e traduzidos aos formuladores de políticas públicas.

Assim, chega-se às duas outras fases do processo de gestão territorial participativa, a normativa e a execução. Com o diagnóstico feito e as reivindicações traduzidas, formula-se um planejamento de ações para serem executadas na Terra Indígena ou fora dela, nas instâncias de poder local, regional ou nacional. É sempre bom lembrar que o diagnóstico demonstra o estado da arte das reivindicações em determinado recorte de tempo, sendo atualizado sempre que possível e/ou necessário. Os povos indígenas devem não somente participar desta fase de planejamento das normas a serem seguidas, mas também da execução delas e do monitoramento e avaliação das ações, para que possam realizar modificações na medida em que as melhorias sejam identificadas.

No último dia de campo do etnomapeamento feito na TIK, os indígenas, com o auxílio da consultora, elaboraram um esboço do Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Kraolândia, preenchendo o quadro que se encontra logo a seguir. Esta fase também foi feita nas outras terras Timbira em que o etnomapeamento foi utilizado como ferramenta de diagnóstico para a gestão dos territórios. No caso *Krahô*, dividiu-se o grupo em dois e cada um pôde discutir quais são os principais problemas, as possíveis soluções, as estratégias, os responsáveis, os parceiros, quando as soluções deveriam começar a ser implementadas e quais as condições materiais necessárias para isso.

Problema	Soluções	Como? (Estratégias)	Quem? (Responsáveis)	Parceiros	Quando?	O que precisa? (condições materiais)
Pescadores e caçadores dentro da área indígena.	Fiscalização da área com ajuda do Ibama	Fazer reunião com o Ibama.	Ibama e Associações das aldeias afetadas.	Funai, CTI, Funasa, Embrapa, CIMI, Ibama, Ruraltins, MEC e prefeitura.	Urgente.	Internet, alimentos, sementes, transporte, barcos, dinheiro, rádio comunicador, GPS, armas p/ prevenção, combustível, mais mulheres integrando o *Mentwaje* Ambiental
Erosão nas aldeias.	Plantar árvores nas erosões e pedir a ajuda de técnicos *cupén.*	Palestras dos *Mentwajê* Ambiental sobre a erosão.	Comunidade, *pahi* e *Mentwajê* Ambiental, CTI.	Funai, CTI, Funasa, Embrapa, CIMI, Ibama, Ruraltins, MEC e prefeitura.		Internet, alimentos, sementes, transporte, barcos, dinheiro, rádio comunicador, GPS, armas p/ prevenção, combustível, mais mulheres integrando o *Mentwaje* Ambiental
Formação de muitas aldeias pequenas.	Voltar às reuniões no pátio e conversar sobre as brigas da comunidade.	Ter mais reuniões no pátio e conversar muito mesmo.	*Pahi*, comunidades, conselhos.	Funai, CTI, Funasa, Embrapa, CIMI, Ibama, Ruraltins, MEC e prefeitura.		Internet, alimentos, sementes, transporte, barcos, dinheiro, rádio comunicador, GPS, armas p/ prevenção, combustível, mais mulheres integrando o *Mentwaje* Ambiental
Lixo e poluição.	Pedir ajuda de técnicos da Funasa e conversar sobre o assunto com a comunidade. Plantar mais roças.	Palestras dos *Mentwajê* Ambiental sobre o lixo.	Comunidade, *Mentwajê* Ambiental, Funasa e Mec.	Funai, CTI, Funasa, Embrapa, CIMI, Ibama, Ruraltins, MEC e prefeitura.	Urgente	Internet, alimentos, sementes, transporte, barcos, dinheiro, rádio comunicador, GPS, armas p/ prevenção, combustível, mais mulheres integrando o *Mentwaje* Ambiental
Arrendamento de áreas indígenas.	Os *pahi devem* conversar sobre o assunto e chegar a acordo para não haver mais arrendamento.	*Mentwajê* conversando nas aldeias e procurando saber quem arrenda as terras.	*Pahi*, comunidades, associações, Funai e prefeitura.	Funai, CTI, Funasa, Embrapa, CIMI, Ibama, Ruraltins, MEC e prefeitura.		Internet, alimentos, sementes, transporte, barcos, dinheiro, rádio comunicador, GPS, armas p/ prevenção,

Problema	Soluções	Como? (Estratégias)	Quem? (Responsáveis)	Parceiros	Quando?	O que precisa? (condições materiais)
						combustível, mais mulheres integrando o *Mentwaje* Ambiental
Soja, eucalipto e carvoaria no entorno.	Pedir ajuda do Ibama e conhecer o *cupén* que é vizinho.	Buscar apoio do Ibama.	*Pahi*, comunidades, associações, Funai, prefeitura, Ruraltins, CTI.	Funai, CTI, Funasa, Embrapa, CIMI, Ibama, Ruraltins, MEC e prefeitura.		Internet, alimentos, sementes, transporte, barcos, dinheiro, rádio comunicador, GPS, armas p/ prevenção, combustível, mais mulheres integrando o *Mentwaje* Ambiental
Queimadas.	Evitar o fogo e pedir ajuda de técnicos para fazer roça sem fogo.	*Mentwajê* fazer palestras sobre o fogo.	Embrapa, *Mentwaje* Ambiental, *Catxekwyj*, comunidades, conselhos e *pahi.*	Funai, CTI, Funasa, Embrapa, CIMI, Ibama, Ruraltins, MEC e prefeitura.		Internet, alimentos, sementes, transporte, barcos, dinheiro, rádio comunicador, GPS, armas p/ prevenção, combustível, mais mulheres integrando o *Mentwaje* Ambiental
Bebida Alcoólica.	Conversar sobre o assunto.	*Mentwajê* fazer palestras sobre o alcoolismo.	*Pahi*, comunidades, conselhos, Funai, associações das aldeias, *Mentwajê* Ambiental, MEC.	Funai, CTI, Funasa, Embrapa, CIMI, Ibama, Ruraltins, MEC e prefeitura.		Internet, alimentos, sementes, transporte, barcos, dinheiro, rádio comunicador, GPS, armas p/ prevenção, combustível, mais mulheres integrando o *Mentwaje* Ambiental
Estradas.	Melhorar as que já existem.	Buscar apoio do DERTINS e das prefeituras.	DERTINS, prefeituras, associações das aldeias, Funai.	Funai, CTI, Funasa, Embrapa, CIMI, Ibama, Ruraltins, MEC e prefeitura.		Internet, alimentos, sementes, transporte, barcos, dinheiro, rádio comunicador, GPS, armas p/ prevenção, combustível, mais mulheres integrando o *Mentwaje* Ambiental
Redução dos recursos naturais disponíveis	Evitar as queimadas excessivas.		Embrapa, *Mentwaje* Ambiental, *Catxekwyj*,	Funai, CTI, Funasa,		Internet, alimentos, sementes, transporte,

Problema	Soluções	Como? (Estratégias)	Quem? (Responsáveis)	Parceiros	Quando?	O que precisa? (condições materiais)
(caça, pesca e frutos).			comunidades e conselhos.	Embrapa, CIMI, Ibama, Ruraltins, MEC e prefeitura.		barcos, dinheiro, rádio comunicador, GPS, armas p/ prevenção, combustível, mais mulheres integrando o *Mentwaje* Ambiental
Desmatamento.	Conversar sobre o assunto.		Embrapa, *Mentwaje* Ambiental, *Catxekwyj*, comunidades e conselhos.	Funai, CTI, Funasa, Embrapa, CIMI, Ibama, Ruraltins, MEC e prefeitura.		Internet, alimentos, sementes, transporte, barcos, dinheiro, rádio comunicador, GPS, armas p/ prevenção, combustível, mais mulheres integrando o *Mentwaje* Ambiental
Cupén casar com *mehin.*	Conversar sobre o assunto.		*Pahi*, comunidades e conselhos.	Funai, CTI, Funasa, Embrapa, CIMI, Ibama, Ruraltins, MEC e prefeitura.		Internet, alimentos, sementes, transporte, barcos, dinheiro, rádio comunicador, GPS, armas p/ prevenção, combustível, mais mulheres integrando o *Mentwaje* Ambiental

Quadro 9 - Plano de Gestão Territorial Feito pelos Mentwajê

Fonte: Projeto Mentwajê Ambiental – CTI, 2009.

O quadro acima foi reproduzido das anotações de campo, sem modificações. Os *Mentwajê* demonstraram dificuldade para entender os termos e foi preciso explicar ponto a ponto o que se pretendia. O grupo encontrava-se na aldeia Campos Limpos e algumas pessoas da comunidade participaram desta etapa, mas não emitiram opinião sobre o trabalho. Penso que a falta de entendimento é resultado não somente do cansaço acumulado de muitos dias de trabalho, mas também se deve à lógica de planejamento do *mehin* e sua racionalidade serem diferentes daquela proposta pela metodologia de coleta de dados para o Plano de Gestão. Para os *Mentwajê,* eles não teriam autoridade para sozinhos fazerem aquele planejamento. As lideranças, os conselheiros, as mulheres, as comunidades das aldeias, de forma geral, deveriam estar presentes para que cada uma colocasse sua sugestão, sua opinião, sua solução para o problema. Ainda assim, as informações foram prestadas e organizadas no quadro demonstrado.

Por isso, ainda há lacunas neste tipo de metodologia, que vão de encontro às inúmeras diferenciações nos modos de vida em cada aldeia. Para que estas lacunas fossem dirimidas, seria necessário passar tempos em cada aldeia e construir para cada uma delas, um plano diferenciado. Estes planos, vistos em um quadro só, poderiam convergir ou não a uma mesma solução. Assim, o quadro apresentado anteriormente refere-se à interpretação de um grupo de jovens em determinado tempo. São interpretações feitas sobre espaços, em sua maioria, desconhecidos na prática. No entanto, não deixam de ser úteis para uma visão geral sobre os principais problemas detectados e as formas de estes representantes da população *Krahô* pensarem em soluções para eles.

Na opinião destes jovens, as invasões e o consequente saque de recursos naturais na Terra Indígena são problemas que devem ser resolvidos com urgência. O lixo e a poluição, dois fatores que são consequência do contato com aquilo que está (ou esteve) externo à cultura, também são urgentes de serem resolvidos. De acordo com o pensamento dos Mentwajê, estes temas poderão ser solucionados com a intervenção de instituições governamentais (IBAMA e FUNASA) e com a atuação deles próprios, a partir de palestras e de fiscalização das áreas. Inúmeras vezes, durante o campo, assinalaram o fato de que seria muito bom se pudessem ganhar salários (assim como os professores indígenas e os agentes de saúde indígena) para realizarem o trabalho de fiscalização nas fronteiras e “educação ambiental” nas aldeias. Sinais de que as funções sociais dentro da cultura *Krahô* não cessam de ser criadas.

Por sua vez, problemas relacionados à dinâmica interna das aldeias (*cupén* casar com *mehin*; formação de muitas aldeias pequenas) ou que modificam esta dinâmica (arrendamento de áreas indígenas; bebida alcoólica, soja, eucalipto e carvoaria no entorno) devem ser resolvidos com a intervenção dos *pahi* (lideranças), estando, portanto sob a governança da aldeia. Porém, como as lideranças se revezam no governo das aldeias (partido do verão – *Wakmejê* e partido do inverno – *Katamejê*) as soluções podem se modificar de acordo com os interesses de cada uma. Parece-nos que, por isso, os *Mentwajê* colocam as determinações dos conselhos das aldeias e da própria comunidade ao lado da decisão dos *pahi*. Ou seja, as construções de soluções devem ser coletivas e consensuadas entre os moradores de cada aldeia.

Como a metodologia foi utilizada com os *Mentwajê* de outras cinco terras Timbira, o CTI e a *Wyty Catë* construíram um Plano de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas Timbira - *Hëmpejxà ampô pjë inpej*, que acaba de ser publicado (ASSOCIAÇÃO WYTY-CATË DOS POVOS TIMBIRA DO MARANHÃO E TOCANTINS [e] CTI, 2012).

Esse plano tem como princípios: ser construído pelas comunidades; respeito aos conhecimentos e costumes dos *mehin*; liberdade para o *mehin* usar suas riquezas; envolvimento e incentivo dos jovens e crianças. Como objetivos o plano elege: fortalecer o jeito de viver do *mehin*; e proporcionar um futuro saudável para o *pjê* e para as crianças indígenas. O plano foi dividido em eixos temáticos que seguem descritos: controle do território; manejo dos recursos naturais; atividades produtivas e econômicas; educação para a gestão socioambiental. Cada eixo foi tratado de acordo com os planos de gestão construídos nos mapeamentos coletivos e em reuniões com as lideranças das comunidades indígenas.

Em todas as Terras Timbira, a metodologia participativa do etnomapeamento foi bem aceita pelos indígenas, sendo que o ciclo de gestão territorial tem sido entendido como a formação de uma unidade das Terras Timbira, mantidas porém suas diferenciações étnicas. A gestão territorial, segundo Little (2006) é o que melhor combinaria a dimensão política do controle territorial das Terras Indígenas com a dimensão ambiental das ações voltadas para a sua sustentabilidade. Para este fim, os mapas são extremamente úteis no processo de controle e domínio territorial.

No entanto, as formas de domínio territorial, além das condições atuais de pressão do entorno das Terras Timbira, levam-nos a acreditar que há a necessidade de manter as diferenciações étnicas dos Timbira como princípio de etnogestão de

cada Terra. Afinal, os povos indígenas, durante séculos, gerem seus territórios segundo suas escolhas, planejam suas ações de uso dos recursos naturais e elaboram normas e ritos para controlar essas ações.

Importante destacar que a noção de etnodesenvolvimento formulada por Stavenhagen (1985) tem sido utilizada para a construção das relações dos povos indígenas (organizados em movimento indígena ou não) e o Estado brasileiro. Para esse autor, etnodesenvolvimento tem como princípios fundamentais: objetivar a satisfação de necessidades básicas do maior número de pessoas em vez de priorizar somente o crescimento econômico; embutir-se de visão endógena, ou seja, dar resposta prioritária à resolução dos problemas e necessidades locais; valorizar e utilizar conhecimentos e tradições locais na busca das soluções dos problemas; preocupar-se em manter uma relação equilibrada com o meio ambiente; visar à autossustentação e à independência de recursos técnicos e de pessoal e proceder a uma ação integral de base, com atividades mais participativas (STAVENHAGEN, 1985).

Assim, partir-se-ia da base do conhecimento local para que a ação, orientada por uma identidade étnica e/ou por uma realidade geográfica específica viesse a modificar (para melhor) a realidade da comunidade à qual se refere o plano de gestão territorial. Este, por sua vez, deveria refletir um processo contínuo de discussão, de construção de conhecimentos e de estabelecimentos de acordos e perspectivas acerca das formas de convivência, ocupação e uso do território por determinada coletividade indígena, em determinado contexto e em determinado espaço-tempo. Combina-se, desse modo, a dimensão política do controle territorial com a dimensão ambiental de ações voltadas para a sustentabilidade.

Por mais que as Terras Timbira localizem-se em um território étnico original de todos os grupos Timbira, não há como igualar os problemas e soluções de todos eles. Deve-se sim incentivar a formação de corredores etnoecológicos e de troca de conhecimentos entre as Terras, como demonstrado no Mapa 3 (Mapa Político do País Timbira). Porém há o perigo de se ter uma sobreposição étnica, como apontado no trabalho de Stavenhagen (1985) das etnias em disputa por recursos e espaço político no Estado Nacional. Além disso, de acordo com o autor,

> Não existe nenhum processo evolutivo unilinear inequívoco que conduza da existência de uma multiplicidade de grupos étnicos a uma única cultura mundial, assim como não existe evolução unilinear de uma sociedade subdesenvolvida a uma desenvolvida (STAVENHAGEN, 1985, p. 41).

A territorialidade *Krahô*, por exemplo, está voltada para uma forte organização política, transparecida hoje na atuação de duas influentes associações indígenas: Kapey e *Wyty-Catë*. Confirmamos em campo que as duas possuem problemas relacionados ao conhecimento dos indígenas sobre sua atuação e também à sua credibilidade em todas as aldeias da Terra Indígena. Por essa razão pode ser perigoso limitar somente as reivindicações étnicas como escolha para a ação política, pois isso pode servir aos interesses de segmentos mais amplos ao aspecto político, criando não somente conflitos entre as comunidades indígenas e a sociedade envolvente, mas também entre as próprias comunidades. Ainda de acordo com Stavenhagen,

> Seria um erro identificar os movimentos étnicos com qualquer ideologia política. Primeiro é preciso determinar as circunstâncias históricas concretas em que surgem tais movimentos e como eles se relacionam com os conflitos sociais e econômicos mais amplos de seu tempo e lugar (STAVENHAGEN, 1985, p. 38/39).

Vejamos agora como a noção do direito ao usufruto das terras tradicionalmente ocupadas dialoga com o cotidiano das territorialidades indígenas brasileiras, para entender como a gestão territorial de Terras Indígenas pode trazer avanços à sustentabilidade dos povos indígenas.

4.2 DO DIREITO À TERRA AO DESAFIO DA GESTÃO TERRITORIAL

Na legislação sobre as terras indígenas, antes da promulgação da Constituição de 1988, o que gerava controvérsias era o significado de terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas. Atualmente, o conceito de território indígena se encontra definido no art. 231, §1º da Constituição Federal, apoiado em quatro fundamentos, todos igualmente necessários à caracterização de terras indígenas: a) serem "habitadas por índios em caráter permanente"; b) serem por eles "utilizadas para suas atividades produtivas"; c) "serem imprescindíveis à preservação dos recursos necessários ao seu bem-estar"; e d) "serem necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições".

A partir da Constituição Federal de 1988, o Estado brasileiro passou a reconhecer o direito dos indígenas de exercer e reproduzir a sua própria identidade cultural, contribuindo com a pluriculturalidade nacional, passando, portanto, a considerar os indígenas como sujeitos com direitos coletivos. No entanto, os direitos coletivos têm titularidade difusa, ou seja, não são apropriáveis individualmente.

Marés (2002) distingue dois diferentes tipos de direitos para os povos indígenas; um deles, o direito à sociobiodiversidade ou o direito à alteridade, caracterizado por ser o direito de todos à existência e à manutenção dos diversos povos, obriga cada um deles a respeitarem-se mutuamente. O outro tipo de direito pertence a um povo determinado, aqueles direitos das minorias étnicas, que podem ser comparados aos direitos nacionais quanto à titularidade, ou seja, são titulares somente os membros daquele povo. Esse direito das minorias, por sua vez, pode ser dividido em, pelo menos, outros três: direitos territoriais, culturais e de organização social própria (MARÉS, 2002).

Ainda assim, cabe afirmar que o direito dos indígenas é originário, ou seja, decorrente de sua condição sociocultural de vinculação com os povos pré-colombianos que habitavam as Américas. Este direito não necessita do reconhecimento do Estado, nem será anulado, caso não seja reconhecido. O direito originário deriva-se, justamente, do "fato da sobrevivência atual dos grupos humanos que se identificam por tradições ancestrais e que se consideram como etnicamente diferenciados de outros segmentos da sociedade nacional" (OLIVEIRA, 1998, p. 45).

Apesar de ponderar o direito originário das populações indígenas, a Constituição de 1988 conceitua suas terras como aquelas que constituem objeto de "uso e ocupação tradicional" por coletividades indígenas. Isto corresponde a um deslocamento da discussão sobre 'terras indígenas' da 'antiguidade da ocupação dos povos indígenas' para as 'formas indígenas de ocupação das terras'. Ou seja, o que a Constituição Federal de 1988 passa a considerar é que a forma como os indígenas ocupam a terra, teoricamente diferenciada e tradicional, é mais decisiva para o reconhecimento de uma Terra Indígena, do que o tempo de ocupação da etnia naquele local.

Mesmo com este avanço na discussão, a questão indígena não se resume à terra ou à falta dela enquanto espaço físico de sobrevivência. Há também que se raciocinar, de acordo com a perspectiva indígena, sobre as possibilidades de reprodução das relações socioculturais não somente distintas da nossa, capitalista-urbano-industrial, mas distintas entre si.

De acordo com Oliveira (2006), o termo 'terra' se refere à propriedade individual, pelo que é, portanto, um conceito civilista, ou seja, privado. Já o termo 'território' faz menção à jurisdição de um espaço geográfico, tendo, portanto, um caráter coletivo ou público. Primordialmente, o território define os limites físicos para o exercício do poder

de um Estado-nação, o que denota a jurisdição de um território e a soberania sobre ele.

A expressão “terras tradicionalmente ocupadas”, no sentido constitucional, não figura uma relação temporal, mas sim uma relação da forma ou do modo tradicional de os indígenas se relacionarem com a terra ou com o espaço físico que vivenciam. Tal espaço pode ser entendido como aldeia, como áreas de funcionalidade cotidiana dentro ou fora da aldeia, como áreas de caça, pesca ou cultivo, como o rio, onde tomam banho todos os dias, ou como o cemitério, onde estão enterrados seus antepassados, ou com todos estes lugares juntos. Estes lugares, a todo instante, relacionam-se com o simbólico da cultura ou com aquilo que não pode ser visto com os olhos do corpo.

Não existe, por conseguinte, ao menos para os povos indígenas, uma explicação única e homogênea para caracterizar tradicionalidade de ocupação. Para os *Krahô*, por exemplo, uma aldeia só pode ser vista como tradicional (ou como aldeia, pois não existe *Krĩ* - aldeia - que não seja tradicional) quando possui em seu *modus operandi* determinadas festas ou rituais (a*my’kin*) que caracterizam a cosmologia *Krahô*, quando recebe os ensinamentos de um diretor de ritos (*padré*), possui uma liderança forte e respeitada dentre as outras aldeias, realiza cantorias constantes, faz a corrida de toras, ou seja, que possua movimento de aldeia, com autonomia para realizar o ciclo anual de ritos sem precisar de outra aldeia.

Para eles, a forma tradicional é o movimento ritual, que deve ser posto em prática em espaço determinado. Este espaço deve ter um *Ká* (pátio central), um *Krinkapé* (caminho circular em frente às casas) e os *Prĩcará* (caminhos que ligam as casas ao espaço ritualístico maior, o *Ká*).

Já para os *Kaiowá* Guarani, o espaço da tradicionalidade é aquele em que os *Nhanderu* ou as *Nhandesi*, apontam como sendo de ocupação de seus antepassados. Em geral, estes Xamãs sonham com essa indicação e mobilizam as famílias (ou fogos domésticos) a se deslocarem para esse lugar. Lá chegando, se instalam e procuram ocupar o lugar inicialmente com sua reza e sua palavra, depois com suas plantas, surgindo ali novas possibilidades de reprodução física e do conhecimento tradicional. Atualmente, os lugares que são indicados nos sonhos se encontram ocupados por latifundiários da soja ou da cana-de-açúcar. Instala-se, portanto, o conflito, em que os povos indígenas quase sempre saem perdendo.

De acordo com o pensamento dos Kaiowá, o território não é (nem deve ser) exclusivo; eles não se sentem como os únicos privilegiados a ocuparem o lugar onde vivem, afinal, pois foram seus deuses que os levaram para lá. Esta forma de ver o território é um dos motivos de terem iniciado de fato a luta pela demarcação de suas terras somente no século XX, pois estão sempre em movimento à procura de seu espaço reservado pelos deuses, resistindo à formas de exploração e vilipêndio, por parte da sociedade envolvente.

Nesse sentido, podemos entender por 'tradicionais' aquelas populações que residem em um espaço, que podem ser expostas a influências significativas quando ocorre qualquer modificação nele, embora sejam capazes de influenciá-lo de forma a transformá-lo a seu favor. Conta também o fator do refinado conhecimento e da interação sobre as dinâmicas ecológicas de onde vivem, além do caráter de uso coletivo do espaço ocupado. Ainda assim, não há consenso sobre quais são as populações que possuem o direito de serem denominadas dessa maneira.

O termo começou a ser mais utilizado quando aplicado a grupos étnicos distintos, que têm identidade diferente da nacional, que tiram sua subsistência do uso dos recursos naturais e não são politicamente dominantes (COLCHESTER, 2000).

A esse respeito estamos de acordo com Roué (2000), quando a autora afirma:

> O uso da palavra tradicional, refreando a evolução das culturas e das populações, que contudo se transformam, foi com razão criticado. O perigo de uma visão ingênua e dicotômica, em que se tem de um lado a modernidade e, de outro, a tradição, existe. Isso leva à folclorização de povos e práticas. Após adotar uma visão, conforme à teoria de Rousseau, do 'bom selvagem', que recusaria todo tipo de compromisso com nossa cultura moderna, certas pessoas gostariam absolutamente que a realidade se conformasse a esse esquema romântico, e se irritam quando não é assim (ROUÉ, 2000, p. 73).

De tal modo, o tradicional continua sendo definido a partir de critérios 'ocidentais', ou de uma ciência cujos indígenas aparecem como 'máquinas adaptativas equilibradas'. A mudança cultural ou a recriação de determinada tradição só é aceita em relação à corrente civilizatória do Ocidente. Caso ocorra com outras sociedades, aparece sob o signo de perda de identidade (ARRUDA, 2002).

Contudo, "território" não é apenas anterior a terra e "terra" não é tão somente uma parte de um território. São duas noções absolutamente distintas (GALLOIS, 2004).

A noção de Terra Indígena diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a responsabilidade do Estado em suas quatro extensas fases: identificação, delimitação, demarcação e homologação, de acordo com o Decreto-lei 1775/96 assinado pelo então Ministro da Justiça, Nelson Jobim, em 1996. Além de essas fases se estenderem para além do que deveriam desde a promulgação do Decreto n° 1.775/96 que substituiu o Decreto n° 22/91, foi instituído o chamado princípio do contraditório no procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas.

> Assim, dentre as considerações para a conclusão dos trabalhos de identificação das terras indígenas, passaram a ser analisadas as manifestações de terceiros interessados em pleitear indenização ou demonstrar vícios, totais ou parciais, do relatório circunstanciado que caracterizou a terra indígena a ser demarcada (CURI, 2011, p. 112).

O voto do Supremo Tribunal Federal sobre a demarcação contínua da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (Roraima) modificou a forma como as etapas são tratadas. Esta votação aconteceu em março de 2009, no governo do Presidente Luís Inácio Lula da Silva. Sua sucessora, Dilma Roussef, decretou em 28 de outubro de 2011 a Portaria Ministerial 419, assinada pelos ministros da Justiça, do Meio Ambiente, da Saúde e da Cultura. A portaria visa regulamentar, de acordo com os interesses do governo, a atuação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), da Fundação Cultural Palmares (FCP), do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e do Ministério da Saúde quanto à elaboração de pareceres em processos de licenciamento ambiental de competência federal e a cargo do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA).

O Movimento Indígena, aliado a vários movimentos internacionais e da sociedade civil organizada, acredita que este decreto irá prejudicar ainda mais a sustentabilidade e a autonomia dentro das Terras Indígenas. Do mesmo modo, prejudica aquelas terras que ainda não tiveram seu longo processo de homologação finalizado (por volta de 346 terras indígenas são reivindicadas, mas ainda não tiveram seus processos iniciados).

No início do ano de 2012, o atual Ministro da Justiça, José Eduardo Cardozo, propôs adaptar as condicionantes recomendadas pelo falecido Ministro do Supremo Tribunal Federal, Menezes Direito, para a demarcação contínua da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. A Advocacia Geral da União já elaborou nova legislação sobre o assunto que, resumidamente, diz ser necessário, a partir de então, três laudos antropológicos para a demarcação definitiva das Terras Indígenas, além de não poder coibir o livre trânsito de militares dentro das terras, nem proibir o uso das terras para

mineração e garimpo. A Portaria 303, como está sendo denominada a legislação da AGU sobre a questão sofreu muitas críticas do movimento indígena e do órgão indigenista e encontra-se suspensa para reformulação neste momento. O movimento indígena pleiteia a revogação em definitivo desta portaria.

Ainda no ano de 2012 foi aprovada pela Câmara dos Deputados no dia 21 de março a PEC 215 (Proposta de Emenda à Constituição 215), que propõe modificar o artigo 231 da Constituição Federal. Esta proposta ainda deve passar pelo crivo do Senado, mas inclui dentre as competências exclusivas do Congresso Nacional a aprovação das demarcações das terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas e a ratificação das demarcações já homologadas, estabelecendo que os critérios e procedimentos de demarcação serão regulamentados por lei. Ou seja, tira das mãos do(a) Presidente do Brasil a competência de homologar as Terras Indígenas, tornando o processo mais moroso do que já é e possibilitando legislar sobre os procedimentos de homologação.

Em contraposição, foi assinado em 5 de junho deste ano de 2012 o Decreto da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), que encontrava-se desde 2010 para a assinatura da Presidência da República. O decreto foi elaborado pelo Grupo de Trabalho Interministerial - GTI (Portarias Interministeriais nº 276, de 12 de setembro de 2008, e nº 434, de 09 de dezembro de 2009, assinadas pelo Ministério da Justiça e pelo Ministério do Meio Ambiente), composto por igual número de representantes do Governo Federal e das organizações indígenas, todos com o mesmo poder de voto nas deliberações.

Essa política tem como principal objetivo: garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas, assegurando a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas, respeitando sua autonomia e formas próprias de gestão territorial e ambiental. Lança mão de conceitos como o de gestão territorial e ambiental de terras indígenas (PNGATI, 2012).

Além disso, tem como diretrizes principais: o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, a valorização de suas culturas e de suas organizações sociais e a garantia do protagonismo e da autonomia indígenas; o reconhecimento e valorização da contribuição das mulheres indígenas; a contribuição para a manutenção dos ecossistemas nos biomas onde se situam as terras indígenas por meio da proteção,

conservação e recuperação dos recursos naturais imprescindíveis à reprodução física e cultural das presentes e futuras gerações dos povos indígenas (PNGATI, 2012).

A Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI) é a instância de gestão e monitoramento desta Política. Porém esteve esvaziada durante parte do ano de 2011 e parte do ano de 2012, pois o contingente indígena da comissão se retirou das reuniões e não voltaria a se reunir enquanto a Presidente do País não os recebesse para uma conversa. A CNPI voltou a se reunir para a assinatura da PNGATI, em junho de 2012, a partir de um chamado da presidente da FUNAI que assumiu esse ano, e terá como pauta de sua próxima reunião, marcada para agosto, as formas de execução desta política.

A análise que se pode fazer até agora é a de que a PNGATI foi assinada em um momento político propício ao governo brasileiro: às vésperas da Rio+20 (Conferência das Nações Unidas sobre o Desenvolvimento Sustentável), realizada no Rio de Janeiro de 13 a 22 de junho de 2012; no dia mundial do Meio ambiente (5 de junho); com a segunda fase do Plano de Aceleração do Crescimento (PAC 2) em pleno andamento, que prevê inúmeros empreendimentos de infraestrutura (estradas, hidrovias, hidrelétricas etc) em Terras Indígenas, territórios indígenas e Unidades de Conservação do país. Desta forma, a assinatura da PNGATI transpareceu como um suspiro de alívio para as populações indígenas e uma oportunidade de nova atuação política do movimento indígena, que tem sido cada vez mais crítico e presente na realidade do país.

Esses e outros instrumentos jurídicos e legislativos criados e adaptados ao longo da atual história brasileira têm tentado não somente regulamentar o que se denomina Terra Indígena, mas também regulamentar seu manejo e usufruto. No entanto, as visões indígenas sobre território ultrapassam a regulamentação imposta pelo Estado. Além disso, esta regulamentação contempla apenas uma das diversas facetas do conceito de território e espaço na geografia, como foi discutido no terceiro capítulo desta tese.

A criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), em 1910 (Decreto nº 8.072) – pautado na ideologia de atraso do mundo rural e na necessidade de proteção permanente aos indígenas por meio da tutela – demonstra a ideia de que os indígenas são seres incapazes de tomar suas próprias decisões e que necessitavam de proteção do Estado Nacional para a

demarcação de suas terras, onde permaneceriam até se integrarem finalmente ao contingente ‘civilizado’ da população brasileira, de preferência como trabalhadores.

Em carta ao então Ministro da Agricultura, Rodolfo Miranda, datada de 14 de março de 1910, Rondon escreve que, como positivista e membro da Igreja Positivista do Brasil, não tinha dúvidas que os indígenas iriam se incorporar “ao Ocidente, sem passar pelo teologismo, e assim será mais tarde quando o positivismo tiver triunfado suficientemente” (DIACON, 2006).

Durante sua curta administração (de 1910 a 1915), Rondon, apesar de sua ausência constante devido às expedições da Comissão Rondon para “estabelecer presença física do Estado central em um rincão isolado da bacia amazônica” (DIACON, 2006), procurou recomendar a seus funcionários a necessidade de proteção ferrenha às terras indígenas através de fiscalização constante nas áreas em que eles se encontravam.

A “localização de trabalhadores nacionais” sai da esfera do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1918. Com o auxílio de Rondon, a construção das ideologias do Estado junto aos indígenas conseguiu reduzir a heterogeneidade dos povos indígenas à categoria genérica de índio. Portanto, todos deveriam se conformar com o fato de serem integrados à sociedade brasileira, mas, ao mesmo tempo, jamais deixariam de ser índios, pois criava-se, afinal, uma política específica que os atendia.

> Os objetivos que nortearam a criação desse órgão da administração pública federal foram colocar as populações indígenas sob a égide do Estado, por meio do instituto da tutela, prometendo assegurar-lhes assistência e proteção, tornando efetiva e segura a expansão capitalista nas áreas onde havia conflito entre índios e fazendeiros. Em decorrência do predomínio dos positivistas, vai sendo substituída a idéia de catequese, obra das ordens religiosas a serviço do Estado, que reivindicavam ‘o monopólio da catequese e civilização dos índios’, pela idéia de proteção a ser garantida pelo estado laico (BRAND & ALMEIDA, 2004, p. 2).

As contradições entre a Política Indigenista da época e a Política Desenvolvimentista eram mais evidentes quando se relacionava o espaço de ocupação do desenvolvimento em contraposição àquele que deveria ser concedido aos indígenas para sua sobrevivência e reprodução. Ou seja, o espaço indígena como propriedade sempre foi contestado e o direito à terra, sempre foi visto como concessão. Exemplo disso são os termos utilizados e consagrados na legislação, como, por exemplo, terra identificada/demarcada/homologada, reserva indígena etc.

Desta forma, a “terra do índio passa a ser terra para o índio” (Martins, 1991). O Estado passa a compreender a relação dos indígenas com as terras que habitavam apenas no que concerne à relação de sobrevivência e de reprodução. A compreensão de que o interesse maior dessas populações não se limitava a fins políticos, econômicos e administrativos, como o Estado determinava, chegou à Política Indigenista aos poucos e, mesmo assim, ainda não saiu do papel.

Assim como a categoria dos assim chamados ‘índios’ estaria em trânsito para a categoria de ‘trabalhadores rurais’, a terra tradicionalmente ocupada (e manejada) estaria em trânsito para a de ‘legalmente demarcada’.

> Essa idéia sobre os povos indígenas como povos marcados pela transitoriedade é um elemento comum às elites latino-americanas, para quem o destino dos povos indígenas era a sua incorporação total na nova sociedade, originada com a criação dos estados nacionais a partir das Independências [...]. Sua cultura era considerada primitiva, selvagem e, portanto, imprestável (BRAND & ALMEIDA, 2004, p. 3).

Com a transformação da política indigenista, assim como o fortalecimento do movimento indígena e a consequente proliferação das associações indígenas (a partir da década de 1980), a gestão indígena de suas próprias terras passou a ser uma construção social alcançável em médio e em longo prazo. Auxiliaram neste processo os debates sobre a gestão de conflitos causados pela presença humana em Unidades de Conservação da natureza, tendo como consequência a criação de unidades de uso sustentável, ou seja, que permitem a presença de populações humanas manejando de forma tradicional o meio ambiente. O apoio mais expressivo da cooperação técnica e financeira internacional, de organizações internacionais religiosas ou não, também pode ser considerado como catalisador do processo de ampliação dos trabalhos de gestão territorial nas terras indígenas.

Tanto para cumprir os planos de gestão territorial consensuados até então, quanto para colocar a PNGATI em funcionamento, os povos indígenas e seus parceiros governamentais ou não governamentais devem enfrentar inúmeros desafios. Dentre eles está o já citado Programa de Aceleração do Crescimento em sua segunda fase (2011 – 2014). De acordo com diagnósticos realizados pela FUNAI (Verdum, 2012), o eixo ‘energia’ do PAC 2 afetará pelo menos vinte povos indígenas, sendo que 90% de suas terras se encontravam em situação de risco em 2010, em decorrência da ação de madeireiros, da mineração, dos empreendimentos agropecuários e das invasões para diversos fins.

Dentre estas Terras Indígenas afetadas de forma direta está a dos *Apinayé*, os Timbira ocidentais, com a Hidrelétrica de Santa Isabel no baixo Rio Araguaia a 162 quilômetros de sua confluência com o rio Tocantins. Além disso, esta hidrelétrica que teve seu projeto paralisado por dez anos afetará de forma direta a área geográfica onde aconteceu a histórica Guerrilha do Araguaia, além de sítios arqueológicos ainda não estudados e terras de quilombolas. A Terra Indígena dos *Apinayé* também está sendo afetada com a construção da Hidrelétrica de Estreito, no Maranhão, que terá seu lago no Rio Tocantins, como apontado no segundo capítulo desta tese.

No Plano de Gestão Territorial das Terras Timbira este problema encontra-se no eixo temático de Controle do Território e traz como solução a implantação das faixas de segurança etnoambiental, previstas na PNGATI. Além disso, traz também como proposta de solução o fortalecimento da Unidade Timbira e das articulações políticas entre os povos do Cerrado e da Amazônia. A criação de corredores ecológicos também é trazida como proposta de solução no plano e para isso, a maior articulação com o ICMBIO e o IBAMA é apontada como essencial.

Com relação aos desafios políticos da implementação real dos Planos de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas e da PNGATI, igualmente pode ser apontada a falta de aprovação do novo Estatuto do Índio, denominado formalmente de 'Estatuto das Sociedades Indígenas' paralisado no Congresso Nacional desde 1994 (PL 2.057/91). Apesar do antigo estatuto (Lei n. 6.001 de 1973) não ser mais utilizado como base de atuação da Política Indigenista no Brasil, assim como os parágrafos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988 serem majoritários e norteadores desta política, seria de extrema importância a aprovação do projeto de lei do novo estatuto, pois o antigo ainda se encontra em vigor.

Atualmente, as discussões estão sendo feitas no âmbito da CNPI, que realizou em 2008 dez seminários em todas as regiões do país para consultar e debater com os povos indígenas os dispositivos contidos no PL do Estatuto das Sociedades Indígenas. No primeiro semestre de 2009, a CNPI sistematizou essas propostas e o novo formato do PL, incluindo sua nova designação 'Estatuto dos Povos Indígenas' será reapresentado ao Congresso Nacional para análise e votação.

Não obstante todos estes desafios, os ciclos dos Planos de Gestão Territorial desenvolvidos para as Terras Indígenas, com a participação das comunidades residentes, têm-se mostrado importantes para a ampliação do conhecimento dos povos indígenas sobre o próprio território, além da transmissão de antigos e novos

conhecimentos entre as gerações. Enquanto processos educativos amplos, os planos têm a capacidade de ampliar o diálogo com as instituições governamentais, não-governamentais, agências internacionais e, mais recentemente, empresas privadas ou de economia mista, fortalecendo a autonomia indígena nas decisões relacionadas aos seus territórios.

Além disso, trazem aos povos indígenas uma reflexão sobre os usos que fazem de seus recursos, possibilitando a ampliação dos processos de reivindicação de novos territórios, a revisão de limites, a defesa e a proteção destes recursos e dos conhecimentos tradicionais relacionados a eles. Com os Planos de Gestão Territorial acordados e em execução, renovam-se as possibilidades da redução das pressões do entorno das Terras Indígenas.

No entanto, os Planos de Gestão Territorial elaborados com a participação indígena devem levar em consideração a multiplicidade de lógicas de espaço, territorialidade e tempo que pode existir dentro de um território indígena. A simples tradução de termos, assim como a homogeneização de conceitos trazidos aos indígenas pela sociedade envolvente, ainda que a intenção seja positiva, não fortalece as visões de mundo dos povos indígenas. Neste sentido, o fortalecimento do movimento indígena, enquanto agência étnica representante das demandas dos diversos povos, pode levar a uma reprodução simplista de formas de gestão territorial que não necessariamente servem em todas as terras indígenas que podem ser trabalhadas.

De acordo com Correia (2007, p. 416), “a gestão territorial e - pelo menos - uma das ações vinculadas a ela, o mapeamento participativo, são temas de grande relevância para pesquisadores, povos indígenas e técnicos governamentais e não-governamentais”. Porém, os povos indígenas devem continuar a ser os principais sujeitos desses processos, ao passo que os mapas são apenas um complemento periférico para suas discussões e ações.

Portanto, assim como os Planos de Gestão Territorial podem ajudar a romper com as formas tradicionais de dominação da sociedade envolvente sobre os povos indígenas, eles podem esboçar novas formas de dominação, apoiadas na ideia de desenvolvimento, seja este denominado sustentável ou etnodesenvolvimento.

CONCLUSÕES

> O estudo dos saberes do Outro sobre a Natureza é um exercício difícil, que explicita melhor a transformação das relações com a natureza na sociedade do observador, do que na sociedade observada (ROUÉ, 2000, p. 78).

Neste trabalho, o território *Krahô* foi tratado a partir de uma perspectiva integradora. O ponto de vista do 'movimento' é sua ideia principal, apesar da fixação territorial enfrentada hoje por essa etnia. As técnicas absorvidas pela população local, adaptadas a formas seculares de manejo do território, contribuem para a não homogeneização do meio. Passam, portanto, a requalificar e a dar novos significados ao espaço vivido e, como consequência, às formas de reprodução de sua sociedade.

O manejo do atual território *Krahô* ainda condiz com sua racionalidade, que é instrumentada por sua cosmologia, com tradições culturais próprias e formas sociais e políticas igualmente próprias. Podemos afirmar que os *Krahô* realizam uma gestão sustentável de seu território em macro escala. No entanto, na escala da aldeia, não é possível afirmar com tanta certeza que esta preocupação esteja em primeiro plano. Por isso, há a necessidade de entender o território e construir sua gestão com base na realidade da aldeia. As formas *Krahô* de governança, a qual se faz democraticamente em revezamento anual, de estação a estação, dão movimento e forma à gestão do território. São os integrantes dos 'partidos' *Katameye* (inverno) e *Wakmeye* (verão) que governam a aldeia, apesar de não governarem o território como um todo, pois cada aldeia é autônoma em suas decisões e deve também ser autônoma para exercer a forma Timbira.

Com relação ao manejo e ao uso dos recursos naturais, o referido movimento *Krahô* no espaço-tempo de seu atual território faz-se de forma reticular (Albert & Le Tourneau, 2007), formando uma teia de trilhas que, em geral, acompanham os córregos da área, como pode ser verificado nos mapas apresentados. Pode-se confirmar esse sistema de trilhas pela grande mobilidade das aldeias *Krahô*, porém com intensificação maior naquelas que são de origem *Mãkraré*. As cisões dessas aldeias são orientadas de acordo com a busca por lugares onde há as melhores condições de instalação da forma Timbira, onde as funções sociais poderão ser reproduzidas e onde não haverá disputas por recursos naturais ou por aqueles recursos trazidos de fora da Terra Indígena. Pode também ser orientada para a defesa

do território atual. Em contraposição a essa intensa mobilidade há o enfrentamento das consequências de uma relativa sedentarização dos indivíduos nas aldeias, gerando problemas diversos, além da fixação territorial dos Krahô em uma Terra Indígena homologada pelo Estado brasileiro a partir de um processo pouco consultivo e sem um estudo preliminar de tradicionalidade da ocupação.

O sistema em constante movimento se completa com as redes formadas junto às cidades e às fazendas próximas. Nesses locais fora dos limites demarcados pelo Estado, os indígenas também vão atrás de sobrevivência e sustentabilidade. Na rede formada com a sociedade envolvente, não se busca o recurso natural - o alimento tradicional, por exemplo. No entanto, a forma como se busca o recurso continua sendo tradicional, ou seja, a partir de suas relações de parentesco, de amizade e de compadrio com os *cupén*.

Existe sim, portanto, uma gestão territorial orientada pela tradição cultural, permeada, porém, por questões políticas de ocupação territorial e de uso dos recursos naturais. Contudo, para que a gestão orientada pela cosmologia indígena se mantenha, há a necessidade de os *Krahô* terem autonomia e soberania em seu território. É preciso também que haja maior controle social interno, que poderia ser realizado a partir da integração entre os conhecimentos dos mais velhos e aqueles aprendidos pelos mais jovens.

Percebe-se a necessidade de atuações mais constantes de projetos como o *Mentwajê* Ambiental em áreas de fronteira da Terra Indígena. Cada aldeia é uma comunidade diferenciada, com opiniões e pensamentos independentes das outras aldeias. A atuação do Centro de Trabalho Indigenista é maior na região norte da terra indígena a partir da associação *Wyty-Catë*; por isso, algumas aldeias de outras regiões não conhecem seus trabalhos.

As sociedades tradicionais possuem uma forma diferente de encarar a própria territorialidade, possuindo fronteiras mais fluidas e, como dito, grande mobilidade no território tradicional. Sabemos que tal mobilidade não impede a noção de fronteira, de paisagem e de outros conceitos geográficos trabalhados aqui. Podemos, portanto, aprender a lidar com essas diferentes territorialidades, se passarmos a ampliar os horizontes das técnicas científicas de análise do território em função dos diversos modos de pensar indígena.

A visão de zoneamento dos territórios indígenas, imposta pelo pensamento do não-indígena no ciclo de gestão territorial, é exemplo de racionalidade diferente da

indígena. Albert & Le Tourneau (2007) descreveram a territorialidade Yanomami com base em uma visão linear e pontual. Ou seja, para os Yanomami, as 'zonas' que deveriam ser reservadas e administradas de forma sustentável não são pedaços circulares de terra, mas sim a linha do córrego dos rios, por onde se faz a trilha para chegar às roças e de onde se tira o sustento cotidiano mediante a caça, a pesca e a coleta. Observamos que com os *Krahô* isso também acontece, pois os mapas mentais e também as imagens de satélite demonstram uma rede de trilhas e de roças ou acampamentos que acompanham o caminho dos córregos e rios da região.

O Estado e as instituições que trabalham sob a égide da política indigenista apresentam dificuldades em atuar com a pluralidade e a especificidade dos povos indígenas do país. Por isso, as instituições têm construído planos de gestão territorial com os indígenas para suas terras homologadas. Esses planos, que acabam por homogeneizar instrumentos metodológicos e ações normativas de execução, não permitem que os próprios povos indígenas construam planejamentos para a sustentabilidade do território provindos de sua racionalidade específica.

Os *Krahô* são prova de que o sentimento de oportunidade leva ao diálogo e à construção de planos que somente serão executados quando a gestão for feita do jeito que eles querem e na escala da aldeia. Pelo que conseguimos perceber, os Krahô acreditam na gestão feita pelo próprio território e de acordo com sua dinâmica, relacionada à cosmologia indígena. Afinal, o mundo surgiu das desventuras da própria natureza (*pud* – sol e *putleré* – lua) e ainda hoje são eles que orquestram a dinâmica do território indígena.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACSERALD, Henri (Org.). Cartografias Sociais e Território. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano, 2008.

ACT Brasil. Metodologia de Mapeamento Cultural Colaborativo. 2ed. Série: Mapeamento, manejo e proteção. Brasília: ACT Brasil Edições, 2008.

ALBERT, Bruce; LE TOURNEAU, François-Michel. Ethnogeography and Resource Use among the Yanomami: toward a model of "reticular space". Current anthropology. Volume 48 n 04, agosto de 2007. Disponível em: <http: //www.journals.uchcago.edu/CA/jornal/issues/v48n04/200184/200184.html> Acesso em 08/10/2007.

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcinda Rita (Orgs.). Pacificando o branco: cosmologias do contato no norteamazônico. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado. 2002.

ALEXIADES, Miguel N. Mobility and migration in indigenous Amazonia: contemporary ethnoecological perspectives – an introduction. In: ALEXIADES, Miguel N. (Editor). Mobility and migration in indigenous Amazonia: contemporary ethnoecological perspectives. Berghahn Books, 2009. p. 1 a 43.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Prefácio. In: FARIAS Jr., E. A., Terras Indígenas nas Cidades: Lei Municipal de desapropriação n.302, Aldeia Beija-flor, Rio Preto da Eva, Amazonas. Manaus: Universidade Estadual do Amazonas – UEA Edições, 2009. p. 11 a 14.

ALMEIDA, Fabio Vaz Ribeiro de (Org.). Guia para a formação em gestão de projetos indígenas. Brasília: Paralelo 15. 2008.

ALMEIDA, Graziela Rodrigues de. Agricultura Kraho: implicações socioculturais da interação Homem/Meio ambiente. 2003. 71 f. Monografia (Graduação) – Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2003.

ALMEIDA, Maria Geralda de; RATTS, Alecsandro JP (Orgs.). Geografia: leituras culturais. Goiânia: Alternativa, 2003.

ALMEIDA, Rubem Ferreira Thomaz de. Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o Projeto Kaiowa Ñandeva como experiência antropológica. Rio de Janeiro: Contra Capa livraria, 2001.

ANDRADE, M. C. Geografia, ciência da sociedade: uma introdução à análise do pensamento geográfico. São Paulo: Atlas, 1987.

ANDRADE, Valéria Medeiros. Rumo ao etnodesenvolvimento Krahô: o papel do indigenismo e do BNDES. Tese de doutorado. Brasília: UnB/CDS, Mar. 2006. 296p. Universidade de Brasília. Centro de Desenvolvimento Sustentável.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. Os Akroá e outros povos indígenas nas fronteiras do Sertão: políticas indígena e indigenista no norte da capitania de Goiás, atual estado do Tocantins, século XVIII. Goiânia, Kelps, 2006. 278 p.

ARATANHA, Vitor. Reflexões para uma ação indigenista entre os Krahô. (Monografia de Especialização). Brasília, 2009.

ARMSTRONG, Gordon. Introdução. In: BENSUSAN, Nurit; ARMSTRONG, Gordon. O manejo da paisagem e a paisagem do manejo. Brasília: Instituto Internacional de Educação do Brasil, 2008, p. 9-15.

ARRUDA, R. S. V. "Direitos territoriais étnicos: questões relativas às terras indígenas". In: VALCUENDE DEL RIO, Jose Maria & CARDIA, Lais Maretti (Orgs.). Territorialização, Meio-Ambiente e Desenvolvimento no Brasil e na Espanha/ Territorialización, médio ambiente y desarollo em Brasil y em España. Rio Branco: EDUFAC, 2006, p. 349-379. Rio Branco: EDUFAC, 2006, v. , p. 349-379.

ARRUDA, R. S. V. . Territórios Indígenas no Brasil: aspectos jurídicos e socioculturais. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza e BARROSO-HOFFMANN, Maria (Org.). Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma nova política indigenista. 1.ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002, v. , p. 131-150.

ARRUDA, R. S. V. Territórios indígenas no Brasil: aspectos jurídicos e socioculturais. In: ROCHA, Leandro M.; ROCHA, Leandro M.; SALOMON, Marlon; SILVA, Joana Fernandes. (Org.). Processos de territorialização: entre a história e a antropologia. 1 ed. Goiânia: UCG, 2005, v. 1, p. 81-104.

ARRUTI, José Maurício Andion. 1996. O Reencantamento do Mundo: Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu. Dissertação de Mestrado, PPGAS//MN/UFRJ.

ASSOCIAÇÃO WYTY-CATË DOS POVOS TIMBIRA DO MARANHÃO E TOCANTINS [e] CTI – CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA. Plano de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas Timbira – Hëmpyxá ampô pjê impej. Brasília, 2012.

ÁVILA, Thiago Antonio Machado de. Ampo – Hù (Todas as Sementes): intercientificidade, sementes de milho e os conhecimentos tradicionais ambientais dos Krahô. In: LITTLE, Paul (org.). Conhecimentos tradicionais para o século XXI: etnografias da intercientificidade. São Paulo: Annablume, 2010. p. 145 a 180.

ÁVILA, Thiago Antonio Machado de. Não é do jeito que eles quer, é do jeito que nós quer: os Krahô e a biodiversidade. (Dissertação de Mestrado) Brasília: Universidade de Brasília, 2004.

AZANHA, Gilberto. A forma Timbira: estrutura e resistência. (Dissertação de Mestrado). São Paulo, 1984.

BALÉE, William. “Sobre a Indigeneidade das Paisagens”, Revista de Arqueologia, 21, n.2: 09-23, 2008.

BALÉE, William. “Transformação da paisagem e mudança da língua: um estudo de caso em ecologia histórica amazônica”, in ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter (orgs.), Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade, São Paulo, Annablume, 2006.

BARBOSA, Altair Sales. Andarilhos da Claridade: os primeiros habitantes do Cerrado. Goiânia: Universidade Católica de Goiás. Instituto do Trópico Subúmido, 2002. 416 p.

BARBOSA, Altair Sales. Sistema Biogeográfico do Cerrado. Goiânia: Universidade Católica de Goiás – Instituto do Trópico Subúmido, 1996. (Contribuições: 3).

BARBOSA, Carla Gonçalves Antunha – O Território do Conhecimento Tradicional Indígena. In: FERNANDES, Bernardo Mançano, MARQUES, Marta Inez Medeiros, SUZUKI, Júlio César. Geografia Agrária: Teoria e Poder. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2007, p. 363- 376.

BARTH, F. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: LASK, T. (Org.) O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000. p.25-67.

BAVARESCO, Andrea Almeida. O Pjê e a Cartografia: os mapeamentos participativos como ferramenta pedagógica no diálogo entre saberes ambientais. (Dissertação de Mestrado). Brasília: CDS/UnB, 2009.

BECKER, Bertha K. – A Amazônia e a Política Ambiental Brasileira. In: SANTOS, Milton, BECKER, Bertha K. Território, Territórios: Ensaios Sobre o Ordenamento Territorial. 3 ed. Rio de Janeiro: Lamparina Editora, 2007, p. 22 - 42.

BENSUSAN, Nurit; ARMSTRONG, Gordon. O manejo da paisagem e a paisagem do manejo. Brasília: Instituto Internacional de Educação do Brasil, 2008.

BERTRAN, Paulo. História da terra e do homem no Planalto Central: Eco-história do Distrito Federal – do indígena ao colonizador. Brasília: Verano, 2000.

BONNEMAISON, J. e CAMBRÈZY, L. Le lien territorial: entre frontières et Identités. Géographies et Cultures (Le Territoire), n. 20. Paris: L’Harmattan, 1996.

BORGES, Júlio Cesar. O retorno da velha senhora ou a categoria tempo entre os Krahô. (Dissertação de mestrado). Brasília, 2004.

BOURDIEU, Pierre. (1974), A economia das trocas simbólicas. São Paulo, Perspectiva.

BOURDIEU, Pierre.1980. “L’Identité et la Représentation. Élémentspour une Réflexion Critique sur l’Idée de Région”. Actes de la Recherche em SciencesSociales, 35:63-72.

BRAND, A. J.; ALMEIDA, F. A. A. A Ação do SPI junto aos Kaiowá e Guarani, no MS. In: VII Encontro de História de Mato Grosso do Sul, 2004, Campo Grande. Anais do VII Encontro de História de Mato Grosso do Sul, 2004. v. 7. p. 1-10.

BRASIL. GTI-PNGATI. Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental em Terras Indígenas: Documento de Apoio às Consultas Regionais aos Povos Indígenas. Brasil. Dezembro de 2009. mimeo. 40 p.

BRASIL. PNGATI. Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental em Terras Indígenas. 2012.

BRITO, Fausto. A transição demográfica no Brasil: as possibilidades e os desafios para a economia e a sociedade. Belo Horizonte: UFMG/Cedeplar, 2007.

BURSZTYN, Marcel (Org.). Para pensar o desenvolvimento sustentável. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CABALZAR, Aloisio (Org.). Manejo do Mundo: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro, Noroeste amazônico. São Paulo: ISA; São Gabriel da cachoeira, AM: FOIRN, 2010

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1996. “Etnicidade, Eticidade e Globalização”. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 11(32):6-17.

CARNEIRO, Robert L. “A base ecológica dos cacicados amazônicos”, Revista de Arqueologia, 20: 117-154, 2007.

CARVALHO, Mônica; LEITE, José Corrêa; SEABRA, Odete. Território e Sociedade: entrevista com Milton Santos. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000.

CASTRO, Edna. Território, Biodiversidade e Saberes de Populações Tradicionais. In: DIEGUES, Antônio Carlos (Org.). Etnoconservação: novos rumos para a proteção da

natureza nos trópicos. 2 ed. São Paulo: Annablume/Nupaub-USP/Hucitec, 2000. p. 165 a 182.

CAVALCANTI, Clóvis (Org.). Desenvolvimento e natureza: estudos para uma sociedade sustentável. 3.ed. São Paulo: Cortez, 2001.

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política. Trad. Bernardo Frey. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974.

CLASTRES, Pierre. Arqueologia da Violência: Ensaios de Antropologia Política. Trad. de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Brasiliense, 1980.

CLASTRES, Pierre. Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995

CLAVAL, Paul. A geografia cultural. 2 ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2001.

CLAVAL, Paul. A Geografia e a Percepção do espaço. Transcrito de L'Espacegeographique, n 3, 1974, p. 179-187, Paris. Tradução: Silvia Hiller, Revista Brasileira de Geografia. RJ 45 (2), p. 243-55, Abril/Junho 19.

COHEN, Marianne. A biogeografia à prova da interdisciplinaridade: proposta de um procedimento de pesquisa. In: NASCIMENTO, Elimar Pinheiro; PENA-VEGA, Alfredo; SILVEIRA, Marcio Antonio da (Orgs). Interdiciplinaridade e universidade no século XXI. Brasília: Editoral Abaré, 2008. p. 71 a 101.

COLCHESTER, Marcus. O mapeamento como ferramenta para garantir o controle comunitário: alguns ensinamentos do sudeste asiático. WRM Boletim n. 63. Outubro de 2002. Disponível em: http://www.wrm.org.uy/boletim/63/AC.html

COLCHESTER, Marcus. Resgatando a natureza: comunidade tradicionais e áreas protegidas. In: DIEGUES, Antônio Carlos (Org.). Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. 2. ed. São Paulo: Annablume/Nupaub-USP/Hucitec, 2000. p. 225 a 256.

CONSEA – Conselho de Segurança Alimentar e Nutricional. IV Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional. Documento de Referência. CONSEA, Brasília, 2011. Disponível em: http://www4.planalto.gov.br/consea/conferencia/documentos/documento-de-referencia. Acesso em 12 de julho de 2012.

CORREIA, Cloude de Souza. Etnozoneamento, etnomapeamento e diagnóstico etnoambiental: representações cartográficas e gestão territorial em Terras Indígenas no estado do Acre. Tese de doutorado Departamento de Antropologia Universidade de Brasília, 2007.

COSTA, Renata Oliveira. A questão residual da etnia Krahô: uma nova sociedade do lixo? Dissertação de Mestrado em Geografia. Área de Concentração: Planejamento e Gestão Sócio-ambiental. Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia, 2004

CREPALDE, Adilson. Exposição de Adilson Crepalde. In: NASCIMENTO, Adir Casaro et al (Orgs.). Povos Indígenas e Sustentabilidade: saberes e práticas interculturais nas universidades. Campo Grande: editora da UCDB (Universidade Católica Dom Bosco), 2009. p. 160 a 163.

CTI - Centro de Trabalho Indigenista, Disponível em: <http://www.trabalhoindigenista.org.br/pagina.php?p=pd/wytycate.php>. Acesso em 03 de março de 2012.

CTI - Centro de Trabalho Indigenista. Estudos de complementação dos impactos socioambientais da UHE Estreito nas Terras Indígenas Kraolândia, Apinajé, Krĩkati e Governador: Estudos Etno-ecológicos. Outubro de 2006, mimeo.

CTI – Centro de Trabalho Indigenista; Associação Wyty-Catë das Comunidades Timbira do Maranhão. Plano de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas Timbira – Hëpenjxà Ampô pjë inpej. Mimeo, março de 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

CUNHA, Manuela Carneiro da. _____.Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 9 a 26.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Kraho. São Paulo: HUCITEC, 1978.

CURI, Melissa Volpato Curi. Antropologia Jurídica: um estudo do direito Kamaiurá. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Área de concentração Antropologia. São Paulo, 2011.

D'ABBEVILLE, Claude. Historia da missão dos padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas. Belo Horizonte: editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

DESCOLA, Philippe. Ecologia e Cosmologia. In: DIEGUES, Antônio Carlos (Org.). Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. 2 ed. São Paulo: Annablume/Nupaub-USP/Hucitec, 2000. p. 149 a 164.

DESCOLA, Philippe. La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar. México: EdicionesAbya-Yala/IFEA, 1988.

DEUS, J. A. S. Geografia Cultural do Brasil/Etnogeografia. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. v. 1.

DEUS, J. A. S.. Etnogeografia e Dinâmica da "Fronteira": novas territorialidades indígenas e sustentabilidade dos povos Aruak das rain-forest na Amazônia Ocidental. In: Anais do XII Encuentro de Geógrafos de América Latina, Montevidéu (Uruguai), 2009. v. 1. p. 1-16.

DEUTSCHER, Guy. Na ponta da língua - O idioma dá forma ao pensamento? Disponível em: http://www.espiritualidades.com.br/Artigos/D_autores/Deutscher_Guy_Na_ponta_da_lingua.htm - tradução Paulo Migliaccihttp://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrissima/il0901201104.htm http://www.nytimes.com/2010/08/29/magazine/29language-t.html?pagewanted=all – original em inglês – extraído do The New York Times.

DIACON, Todd A. Rondon. Tradução: Laura Teixeira Motta. São Pauo: Companhia das Letras, 2006.

DIAS, Bráulio Ferreira de Souza. Conservação da natureza no Cerrado brasileiro. In: PINTO, Maria Novaes (Org.). Cerrado: caracterização, ocupação e perspectivas. Brasília: Ed. UnB, 1994. p. 607-661.

DIEGUES, Antônio Carlos Sant'Ana. O mito moderno da natureza intocada. São Paulo: Hucitec, 1998.

DIEGUES, Antônio Carlos. Etnoconservação da natureza: enfoques alternativos. In: DIEGUES, Antônio Carlos (Org.). Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. 2.ed. São Paulo: Annablume/Nupaub-USP/Hucitec, 2000. p. 01 a 46.

ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FARIAS Jr., E. A., Terras Indígenas nas Cidades: Lei Municipal de desapropriação no 302, Aldeia Beija-flor, Rio Preto da Eva, Amazonas. Manaus: Universidade Estadual do Amazonas – UEA Edições, 2009.

FERRAZ, Iara. De "Gaviões" à "Comunidade Parkatejê": uma reflexão sobre processos de reorganização social. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1998. 222 p.

FUNAI-MJ/MMA Gestão Ambiental e/ou Territorial de/em Terras Indígenas Subsídios para a construção da Política Nacional de Gestão Ambiental em Terras Indígenas conforme Portaria Interministerial nº 276/2008. Brasília, 2009. 26p.

GALLOIS, Dominique T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?. In: RICARDO, Fany (Org.). Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 37 – 41.

GALLOIS, Dominique Tilkin_ "Sociedades indígenas em novo perfil: alguns desafios", Revista do Migrante – Travessia, ano XIII/36. 2000.

GAMBINI, Roberto. O Espelho Índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

GARCIA, José Luis. Antropología Del território. Madrid: Taller de Ediciones, 1996.

GAVAZZI, Renato Antônio; RESENDE, Márcia Spyer. Atlas Geográfico indígena. Rio Branco: Comissão Pró-índio do Acre. 1998.

GEERTZ, Clifford. O Saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Trad. Vera Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes. 1997.

GIRARDI, Eduardo Paulon. Proposição teórico-metodológica de uma cartografia geográfica crítica e sua aplicação no desenvolvimento do atlas da questão agrária brasileira. Tese de doutorado. Universidade Estadual Paulista – Faculdade de Ciências e Tecnologia. Presidente Prudente, 2008.

GOMES, Horieste; NETO, Antônio Teixeira; BARBOSA, Altair Sales. Geografia: Goiás-Tocantins. 2ed. rev. e ampl. Goiânia: Editora da UFG, 2005.

GOTTMAN, J. La Politique des États et saGéographie. Paris: Armand Colin, 1952.

GUATTARI, F. e ROLNIK, S. Micropolíticas: cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 1986.

GUIDON, Niéde. As ocupações pré-históricas do Brasil (excetuando a Amazônia). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 37 a 52.

HAESBAERT, Rogerio. Dilema de conceitos: espaço-território e contenção territorial. In: Saquet, M. e Sposito, E. (org.) Territórios e Territorialidades: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

HAESBAERT, Rogério. O Mito da Desterritorialização: Do "Fim dos Territórios" à Multiterritorialidade. 6 ed. Rio de Janeiro, Bertand Brasil, 2011.

HAESBAERT, Rogerio. Territorios alternativos. São Paulo: Editora Contexto, 2002.

HALL, Edward T. A dimensão oculta. Lisboa: Relógio D'água, 1986.

ISA – Instituto Socioambiental. Geografia indígena: Parque Indígena do Xingu. Brasília: MEC/SEF/DPEF, 1988.

ISA - Instituto Socioambiental. Povos Indígenas no Brasil: 2006 – 2010. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

JANCOSKI, Halina. Cuhy(Fogo): uso e importância para o povo Krahô. Monografia de Especialização em Indigenismo e Desenvolvimento Sustentável. Brasília: CDS/UnB, 2009.

KOWALSKI, Andreas. Tú és quem sabe: Aukê e o mito canela de "ajuda aos índios". Brasília: Paralelo 15. 2008.

KRENAK, Ailton. Tradição indígena e ocupação sustentável da floresta. Terra Livre: território e cidadania-da luta pela terra ao direito à vida. São Paulo: Editora Marco Zero/ Associação dos Geógrafos Brasileiros, nº 6, Publicação semestral. Agosto de 1989.

LADEIRA, Maria Inês. Espaço geográfico Guarani-Mbyá: significado, constituição e uso. São Paulo: Edusp, 2008.

LADEIRA, Maria Inês; NOLETO, Juliana. O "Paiz Timbira" e seus territórios. In: ISA - Instituto Socioambiental. Povos Indígenas no Brasil: 2006 – 2010. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. p. 632 a 633.

LAS CASAS, Frei Bartolomé de. O paraíso destruído: a sangrenta história da conquista da América Espanhola. Tradução de Heraldo Barbuy. 2 ed. Porto Alegre: L&PM, 2007.

LAZARIN, Marco Antônio e SILVA, Telma Camargo da. Os Krahó do Rio Vermelho: relatório de trabalho. Cegraf UFG, Goiânia, 1989. (Textos para discussão, 10).

LEFEBVRE, H. La production de l'espace. Paris: Antrhopos, 1974.

LEONARDOS, Othon H.; COSTA, Renata O. Dialogando com os saberes da terra para a sustentabilidade da vida. In: NASCIMENTO, Elimar Pinheiro; PENA-VEGA, Alfredo; SILVEIRA, Marcio Antonio da (Orgs). Interdiciplinaridade e universidade no século XXI. Brasília: Editoral Abaré, 2008. p. 103 a 117.

LEVI-STRAUSS, Claude. As estruturas elementares do parentesco. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes/EDUSP, 1976.

LEVI-STRAUSS, Claude. Mito e significado. Trad. Antônio Marques Bessa. Universityof Toronto Press, 1978.

LEVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: Antropologia estrutural II. Trad. Chaim Samuel Katz. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

LIMA, Lucas Pereira das N. S.; REIS JUNIOR, Dante Flávio da Costa. Mapas Sociais: gênese e aplicação na Amazônia Brasileira. In: Revista Geográfica da América Central. Número Especial EGAL, 2011. Costa Rica, II Semestre. p. 1 a 15.

LITTLE, Paul E (Org.). Conhecimentos tradicionais para o século XXI: etnografias da intercientificidade. São Paulo: Annablume. 2010.

LITTLE, Paul E. Gestão Territorial em Terras Indígenas: Definição de conceitos e proposta de diretrizes. Relatório Final entregue à Secretaria de Estado de Meio

Ambiente e Recursos Naturais (SEMA-AC), à Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas (SEPI-AC) e à Agência da GTZ no Brasil (GTZ). Rio Branco (AC), 2006.

LITTLE, Paul E. Os conflitos socioambientais: um campo de estudo e de ação política. In: BURSZTYN, Marcel. A difícil sustentabilidade: política energética e conflitos ambientais. Rio de Janeiro: Garamond, 2001. p. 107 a 122.

LITTLE, Paul E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma Antropologia da Territorialidade. Série Antropologia, Brasília: UNB, 2007.

LUCIANO, Gersem dos Santos. O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

LUCIANO, Gersem dos Santos. O papel da universidade sob a ótica dos povos e acadêmicos indígenas. In: NASCIMENTO, Adir Casaro et al (Org.). Povos Indígenas e Sustentabilidade: saberes e práticas interculturais nas universidades. Campo Grande: editora da UCDB (Universidade Católica Dom Bosco), 2009. p. 32 a 39.

LUTTI, Aline Castilho Crespe. Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowá no município de Dourados-MS (1990-2009). 2009. Dissertação de Mestrado. UFGD, Dourados, 2009.

MADEIRA, João Lyra. Dinâmica populacional e suas relações com o meio ambiente. Revista Brasileira de Estatística, Rio de Janeiro, n. 38 (152), p. 351-371, out/dez 1977.

MALUF, Renato S. Segurança Alimentar e Nutricional. 2 ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2009.

MARÉS, C.F. A função social da terra. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2003.

MARÉS, C.F. As novas questões jurídicas nas relações dos estados nacionais com os índios. In: Antonio Carlos de Souza Lima; Maria Barroso-Hoffmann. (Org.). Além da Tutela: bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002, v. 1, p. 49-63.

MARÉS, C.F. O renascer dos povos indígenas para o direito. Curitiba: Juruá, 1998.

MARTINS, José de Souza. Expropriação e violência: a questão política no campo. São Paulo: HUCITEC, 1991.

MARTINS, José de Souza. Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano. São Paulo: Contexto, 2009.

MEDEIROS, André Queiroz de. Entre Pedra Branca e Itacajá: um estudo das relações entre os índios Kraho e os habitantes de uma cidade vizinha. 2003. 68 f. Monografia (Graduação) – Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília, Brasília, 2003.

MELATTI, Julio César. Curt Nimuendaju e os Jê. Série Antropologia, n. 49. Brasília: Departamento de Antropologia/UnB, 1985. Retirado de: www.juliomelatti.pro.br/artigos/a-nimuendaju.pdf. Acesso em: 15 de janeiro de 2010.

MELATTI, Júlio César. Índios do Brasil. São Paulo: Brasília: UNB/HUCITEC, 1986.

MELATTI, Júlio César. Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Krahö. In: SCHADEN, Egon. Leituras de etnologia brasileira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

MELATTI, Júlio César. O messianismo craô. São Paulo: Herder, 1972. Disponível em: <http://www.geocities.com/juliomelatti/livro72/mess.htm>. Acesso em: 15 de jan de 2010.

MELATTI, Júlio César. O sistema social Krahö. Tese de doutoramento. Brasília: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1970.

MELATTI, Júlio César. População Indígena. Série Antropologia, n. 345. Brasília: Departamento de Antropologia/UnB, 2004. Disponível em: http://nrserver34.net/~danunb/doc/Serie345empdf.pdf. Acesso em: 15 de janeiro de 2010.

MELATTI, Júlio César. Ritos de uma tribo timbira. São Paulo. Ática, 1978.

MELIÁ, Bartomeu. La Tierra-Sin-Mal de losGuarai: Economia y Profecia. América Indígena, Revista Mexicana de Sociologia, Mexico, v. XLIX, no 3, p. 491-507, julio/septiembre. 1989.

MENDONÇA, Francisco. Geografia Socioambiental. Terra Livre. Ano 1, n. 1. São Paulo, 1986.

MILLER, Robert Pritchard. Documento Orientador para a Preparação do Programa Nacional de Gestão Ambiental nas Terras Indígenas e do Projeto GEF Indígena. Parte 1: Análise e Sistematização dos Documentos de Referência sobre Projetos e Políticas Públicas com Interface Direta e Indireta com Gestão e Conservação da Biodiversidade das Terras Indígenas. Parte 2: Sumário e Estrutura do Programa Nacional e Diretrizes Estratégicas. Brasília, setembro de 2008. mimeo

MISTRY, Jayalaxshmi et al. Indigenous fire management in the cerrado of Brazil: The case of the Krahô of Tocantíns. Human Ecology, v. 33, n. 3, p.365-386, 2005.

MORAES, Antonio Carlos Robert (Org.). Ratzel. São Paulo: Ática, 1990.

MORAES, Antonio Carlos Robert. Território e Historia no Brasil. 3 ed. São Paulo: Annablume, 2008.

MORÁN, Emílio F. A Ecologia Humana das Populações da Amazônia. Petrópolis: Vozes.1990.

MORIN, Edgar. A religação dos saberes: o desafio do século XXI. Trad. e notas de Flávia Nascimento. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

MOUSTAKAS, Clark E. Heuristic research: design, methodology, and applications. Newbury Park/California: Sage Publications, 1990.

MURA, Fábio; ALMEIDA, Rubem F. Thomaz de. Relatório Antropológico de Revisão de Limites da Terra Indígena Porto Lindo (Jakarey) que resultou na identificação da Terra Indígena Guarani - ÑandevaYvyKatu - Portaria No 724/PRES, Rio de Janeiro/Ponta Porã, 15 de dezembro de 2002.

NASCIMENTO, Elimar Pinheiro; PENA-VEGA, Alfredo; SILVEIRA, Marcio Antonioda. Interdiciplinaridade e universidade no século XXI. Brasília: Editoral Abaré, 2008.

NIEMEYER, Fernando. Cultura e Agricultura: resiliência e transformação do sistema Krahô. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UNICAMP: Campinas, 2011.

NIMUENDAJU, C. The Eastern Timbira, 1946.

NOLETO, Juliana. A fábrica é dos Méhin: desenvolvimento sustentável e povos indígenas vistos a partir do caso da FrutaSã. (Dissertação de Mestrado). Brasília: CDS/UnB, 2009.

NOVAES, Adauto (org.). A outra margem do ocidente: experiências e destino. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

OLIVEIRA JUNIOR, Eurípedes Monteiro de. A terra e o índio: as migrações e o processo de aculturação. Goiânia: EDUEG, 2001.

OLIVEIRA JUNIOR, Eurípedes Monteiro de. Culturas em Confronto: trajetória e redefinição do espaço Krahö. Dissertação de mestrado. Goiânia: UFG, 2000.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. A geografia das lutas no campo. São Paulo: Contexto, 1999. (Coleção Repensando a Geografia).

OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de. "Uma etnologia dos 'índios misturados': situação colonial, territorialização e fluxos culturais." In:_____. (Org.) A viagem de volta – etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999. p.11-40.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Ação indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R. (Orgs.). Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 277 a 310.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Terras indígenas, economia de mercado e desenvolvimento rural. In: _____ (Org.). Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998. p. 43 – 68.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. A Presença Indígena na Formação do Brasil. Brasilia: MEC, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA, Paulo Celso de. Gestão Territorial Indígena. Dissertação de Mestrado. Curitiba, 2006.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O índio e o mundo dos brancos. 4ed. Campinas: Unicamp, 1996.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 39, n.1, 13-37, 1996.

PEREIRA, Levi Marques. Parentesco e Organização Social Kaiowa. 1999. 228 f. Dissertação (Antropologia) – UNICAMP, Campinas.

PIMENTA, José. O caminho da sustentabilidade entre os Ashaninka do rio Amônia – Alto Juruá (AC). In: SOUSA, Cássio Noronha Inglez de et all (Orgs.). Povos indígenas: projetos e desenvolvimento II. Brasília: Paralelo 15; Rio de Janeiro: LACED, 2010. p. 97 a 111.

PINTO, Maria Novaes (Org.). Cerrado: caracterização, ocupação e perspectivas. Brasília: Ed. UnB, 1994.

POSEY, D. Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (Kayapó). In: RIBEIRO, Berta G. (Coord.). Suma Etnológica Brasileira. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 1987.

RAFFESTIN, Claude. 1993. Por uma geografia do poder. São Paulo: Ática.

RATZEL, F. Geografia do Homem (Antropogeografia). In: MORAES, A. (Org.). Ratzel. São Paulo: Ática, 1990.

RATZEL, F. Géographie Politique. Paris: Economica, 1988.

RIBEIRO, Darcy. O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

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

RIBEIRO, Francisco de Paula. Memória sobre as nações gentias que presentemente habitam o continente do Maranhão: analyse de algumas tribus mais conhecidas: processo de suas hostilidades sobre os habitantes: causas que lhes tem dificultado a reducção, e único methodo que seriamente poderá reduzi-las. Revista Trimensal de História e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, tomo 3o, n.10, p. 184 a 197; n.11, p.297 a 322; n.12, p. 442 a 456. Rio de Janeiro, 1841. Reimpresso em 1860. Disponível em: http://biblio.etnolinguista.org/ribeiro_1841_memoria. Acesso em: 27 de fevereiro de 2012.

RIBEIRO, Francisco de Paula. Roteiro da viagem que fez o Capitão Francisco de Paula Ribeiro às fronteiras da Capitania do Maranhão e da de Goyas no anno de 1815 em serviço de S. M. Fidelíssima. Revista Trimensal de História e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, tomo X, 1o Trimestre de 1848, p. 5 a 80. Rio de Janeiro, segunda edição 1870. Disponível em: http://biblio.etnolinguistica.org/ribeiro)1848)roteiro. Acesso em: 27 de fevereiro de 2012.

RICARDO, F. (Org.) Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

RICKLEFS, Robert E. A Economia da Natureza. 3ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1993.

RODRIGUES, Fátima da Cruz. Mapas: (Re)Cortes Coloniais. O cabo dos trabalhos: Revista Electrónica dos Programas de Mestrado e Doutoramento do CES / FEUC / FLUC. no, 1, 2005. Disponível em: http://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n1/documentos/200611_mapas_recortes_coloniais.pdf. Acesso em junho de 2010.

ROUÉ, Marie. Novas perspectivas em etnoecologia: “Saberes Tradicionais” e gestão dos recursos naturais. In: DIEGUES, Antônio Carlos (Org.). Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. 2 ed. São Paulo: Annablume/Nupaub-USP/Hucitec, 2000. p. 67 a 80.

SACHS, Ignacy. Estratégias de Transição para do século XXI – Desenvolvimento e Meio Ambiente. São Paulo: Studio Nobel – Fundação para o desenvolvimento administrativo, 1993.

SACHS, Ignacy. De volta à mão invisível: os desafios da Segunda Cúpula da Terra no Rio de Janeiro. Estudos Avançados 26 (74), 2012. Dossiê Sustentabilidade. p. 7 a 20.

SALGADO, Carlos. *Caxêkwyj* : educação agroambiental na Terra Indígena Krahô. mimeo, s/d.

SALGUEIRO, Tereza Barata. Paisagem e Geografia. Finisterra, XXXVI, 72, 2001. p. 37 a 53.

SAMPAIO, Maurício Bonesso. Boas práticas de manejo para o extrativismo sustentável do buriti. Brasília: Instituto Sociedade, População e Natureza. 2011.

SAMPAIO, Maurício Bonesso; et al. Boas práticas de manejo para o extrativismo sustentável do capim dourado e buriti. Brasilia: Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia. 2010.

SAMPAIO, Theodoro. Os Kraôs do Rio Preto no Estado da Bahia. Revista do Instituto Histórico, 1912. p. 144 a 206.

SANO, Sueli Matiko; ALMEIDA, Semírames Pedrosa de; RIBEIRO, José Felipe. Cerrado: Ecologia e Flora. Volume 1. Embrapa Cerrados, Brasília, DF: Embrapa Informação Tecnológica, 2008. 2 v. p. 165.

SANTOS JÚNIOR, T. S. A caça praticada pelos Myky: costumes, técnicas e mitos. Universidade de Brasília, Brasília. Monografia de Especialização em Indigenismo e Desenvolvimento Sustentável. Centro de Desenvolvimento Sustentável. Brasília, 2009. 47 p.

SANTOS, Milton. A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002. (Coleção Milton Santos; 1).

SANTOS, Milton. Por uma Geografia Nova: da crítica da Geografia a uma Geografia Crítica. 6 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

SANTOS, Milton. Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal. 20 ed. Rio de Janeiro: Record. 2011.

SANTOS, Milton; SILVEIRA, Maria Laura. O Brasil: território e sociedade no início do século XXI. 6 ed. Rio de Janeiro: Record. 2004.

SCHADEN, Egon. Questões sobre a Identidade Krahö. In: Anuário antropológico/82. Fortaleza/Rio de Janeiro: Edições UFC/Tempo Brasileiro.

SCHADEN, Egon. Sistema de Classificação de animais e plantas pelos índios. Informativo Funai, nº 14 - II tremestre, Ano IV, set. 1975.

SCHIAVINI, Fernando. De longe, toda serra é azul: histórias de um indigenista. Brasília: Criativa Gráfica e Editora, 2006.

SILVA, José Afonso da. 1993. “Terras Tradicionalmente Ocupadas pelos Índios”. In: Direitos Indígenas e a Constituição. NDI, Porto Alegre.

SIQUEIRA JR., Jaime Garcia. Wyty-Catë: cultura e política de um movimento pan-Timbira - Contribuição ao entendimento das organizações indígenas e novas expressões da política indígena. (Tese de Doutorado). Brasília: Departamento de Antropologia Social/UnB, 2007.

SOUSA, Cássio Noronha Inglez de, et al (Orgs.). Povos indígenas: Projetos e desenvolvimento. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2007.

SOUSA, Cássio Noronha Inglez de, et al (Orgs.). Povos indígenas: Projetos e desenvolvimento II. Brasília: Paralelos 15; Rio de Janeiro: Laced, 2010.

SOUSA, Hélder Ferreira. Os líderes Craôs no limiar do século XXI. Dissertação de Mestrado. Brasília: Departamento de Antropologia Social/UnB, 2000.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. In: Anuário Antropológico/84. RJ: Tempo Brasileiro, 1985. p. 11 a 44.

TRIGUEIRO, André (Coord.). Meio Ambiente no século 21. Rio de Janeiro: Sextante, 2005.

TUAN, Y. F. A Geografia Humanística. In: CHRISTOFOLETTI, A. (Org.). Perspectivas da Geografia. São Paulo: Difel, 1982. Cap. 7, p. 143-164.

TUAN, Yi-Fu. Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983.

TUAN, Yi-Fu. Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. São Paulo: Difel, 1980.

URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 87 a 102.

VERDUM, R. (org.). Mapa da Fome entre os Povos Indígenas no Brasil (II): contribuição à formulação de políticas de segurança alimentar sustentáveis. Brasília: Instituto de Estudos Sócio-Econômicos, PETI/Museu Nacional, Associação Nacional de Apoio ao Índio/Bahia, Ação da Cidadania Contra a Fome, a Miséria e pela Vida, 1995.

VERDUM, Ricardo (Org.). Povos indígenas: Constituições e Reformas Políticas na América Latina. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos. 2009.

VERDUM, Ricardo. A Gestão Ambiental e Territorial no Brasil Indígena. Conceitos, Estratégias e Mecanismos de Apoio no Âmbito do MMA/SDS/DADS. Brasília, julho de 2006 (mimeo.). 55 p.

VERDUM, Ricardo. El indigenismo brasileño en tiempos de multiculturalismo. Alteridades, Vol. 18, Núm. 35, enero-junio, 2008, pp. 33-46.

VERDUM, Ricardo. Mulheres indígenas, Direitos e Políticas Públicas. Brasília: Inesc. 2008.

VERDUM, Ricardo. Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais: riscos e desafios do crescimento econômico. Boletim INESC – Publicação do Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC). Edição 28 – Orçamento e Política Ambiental, Ano XI, junho de 2012. Disponível em: http___www.inesc.org.br_biblioteca_publicacoes_textos_boletins_orcamento-politica-socioambiental_boletim-n.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Inconstância da Alma Selvagem– e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac &Naify, 2002.

ZARUR, George de Cerqueira Leite. O mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju. Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (Flacso). In: SBPC – Sociedade Brasileira para o Progresso das Ciências. Anais da 61ª Reunião Anual da SBPC - Manaus, AM – jul./2009

ZENUN, K. H.; ADISSI, V. M. A. Ser Índio Hoje: a tensão territorial. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

Sites pesquisados:

http://iconoclasistas.com.ar/

www.novacartografiasocial.com

http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=3027

http://www.cinep.org.br/uploads/721582398870603cd23747683815fad3e63fbe2d.pdf

GLOSSÁRIO

amy'kin	festas ou rituais
Auquê	aquele que escolheu a arma
canã	Cobra
Cryt	rocha naturalmente rachada ao meio, como *iceberg*, uma pequena ponta aparece acima do solo
cucryt	Anta
Cupén	não indígena
enché	Mãe
Harãkateye	povo do oeste ou poente
i catut rumpê	sul
i yõ kwa rumpê	norte
impéy	Bom
Ká	pátio central
Katameye	'partido' do inverno
Kenpokatejê	povo da pedra ou morro chato
Khöikateye	povo do leste ou nascente
Krin	Aldeia
Krinkapé	caminho circular em frente às casas
Kupen	branco
Kyiré	*machadinha*
Mãkraré ou Mãkamekrã	filhotes de ema
Mehin	gente
padré	diretor de ritos
Pahi	Cacique
Pãrakamekrã	filhotes de caburé
Põcatêjê	povo da chapada
Pricará	caminhos que ligam as casas ao espaço ritualístico maior
Pud	Sol
Pudleré	Lua

pyt já poj xá	leste
pyt kje xá	pôr do sol
pyt kje xá	oeste
Semberada	suco feito com a polpa da fruta, sem água
Txói	pica-pau
Wajacá	curador
Wakemeye	‘partido’ do verão