

AMBIENTES

REVISTA DE GEOGRAFIA
E ECOLOGIA POLÍTICA

Volume 5

Número 2

2023

ISSN: 2674-6816

INVADIR Nossos
TERRITÓRIOS, E
INVADIR Nossos
CORPO S



AMBIENTES

Revista de Geografia e Ecologia Política

Volume 5 – Número 2 – 2023

Coordenação Editorial

Marcelo Lopes de Souza (UFRJ)
Luciano Zanetti Pessôa Candiotta (UNIOESTE/Francisco Beltrão)

Comissão Editorial

Dirce Maria Antunes Suertegaray (UFRGS)
Edson dos Santos Dias (UNIOESTE/Marechal Cândido Rondon)
Luciano Zanetti Pessôa Candiotta (UNIOESTE/Francisco Beltrão)
Marcelo Lopes de Souza (UFRJ)
Shaiane Carla Gaboardi (IFC/campus Ibirama)
Thiago Roniere Rebouças Tavares (UERJ)
Wagner Costa Ribeiro (USP)

Conselho Científico

Adriana Filgueira Leite
(UFF/campus Campos dos Goytacazes)
Cleder Fontana (IFRS/campus Sertão)
Cristiano Quaresma de Paula (FURG)
Deivison Carvalho Molinari (UFAM)
Dilermando Cattaneo da Silveira
(UFRGS/campus Litoral Norte)
Diogo de Carvalho Cabral
(Trinity College Dublin)
Efraín León Hernández
(Universidad Nacional Autónoma de México)
Enrique Leff
(Universidad Nacional Autónoma de México)
Fabiano de Oliveira Bringel (UEPA)
Gerd Kohlhepp (Universität Tübingen)
Horacio Alejandro César Machado Aráoz
(Universidad Nacional de Catamarca)
Hugo Ivan Romero Aravena
(Universidad de Chile)
Jesús Raúl Navarro-García
(Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España)
José Ángel Quintero Weir
(Universidad de Zulia)

Luciana Aparecida Iotti Ziglio
(FLACSO/Brasil)
Luis Paulo Batista da Silva (UFBA)
Luiz Fernando Scheibe (UFSC)
Klemens Augustinus Laschewski (UFMG)
Márcia Aparecida da Silva Pimentel (UFPA)
Marcos Antônio Pedlowski (UENF)
Marcos Leandro Mondardo (UFGD)
María Gabriela Merlinsky
(Universidad de Buenos Aires)
María Luisa Torregrosa y Armentia
(FLACSO/México)
Maya Constance Manzi Delaporte (UFRB)
Paulo Pereira de Gusmão (UFRJ)
Rafael Zilio Fernandes (UFOPA/Santarém)
Rebeca Steiman (UFRJ)
Richard J. White
(Sheffield Hallam University)
Roberto Verdum (UFRGS)
Shaiane Carla Gaboardi (IFC/campus Ibirama)
Simon Springer
(University of Newcastle)
Valter do Carmo Cruz (UFF/Niterói)

Capa e projeto gráfico

Cristiano Quaresma de Paula (FURG)

Apoio editorial

Shaiane Carla Gaboardi (IFC/campus Ibirama)

AMBIENTES: Revista de Geografia e Ecologia Política é uma publicação semestral sob responsabilidade da **Rede de Pesquisadores em Geografia (Socio)Ambiental / RP-G(S)A**, com o apoio do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UNIOESTE/Francisco Beltrão.

Para as instruções de submissão de trabalhos, consulte o **Guia de Orientação para os Autores** na página da revista:

<https://e-revista.unioeste.br/index.php/ambientes/issue/view/1118/115>

Catálogo na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas - UNIOESTE

A492 Ambientes: Revista de Geografia e Ecologia Política. / Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Campus de Francisco Beltrão. – v. 1, n.1 (2019 -). – Francisco Beltrão, Unioeste, 2019.

Semestral

ISSN: 2674-6816

Rede de Pesquisadores em Geografia (Socio)Ambiental.

1. Geografia. 2. Ecologia Política. I. Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Francisco Beltrão.

CDD 20. ed.– 333.7098162

Sandra Regina Mendonça CRB – 9/1090

A **Rede de Pesquisadores em Geografia (Socio)Ambiental/RP-G(S)A** é formada por pesquisadores de várias universidades brasileiras. Ela foi criada em abril de 2017 com o objetivo de estimular o estudo e difundir os resultados de pesquisas nos campos da Geografia Ambiental e da Ecologia Política.

Coordenador da RP-G(S)A (2023-2024): Thiago R. Rebouças Tavares (UERJ)



<https://geografia-socio-ambiental.webnode.com/>

Foto da capa: Alass Derivas / Deriva Jornalismo.

Este número de **AMBIENTES** é dedicado à memória do geógrafo

Carlos Walter Porto-Gonçalves

(1949-2023)

Sumário

EDITORIAL: A difícil governabilidade do Brasil	07
Luciano Zanetti Pessôa Candiotto	

DOSSIÊ POVOS INDÍGENAS E TERRITÓRIO

APRESENTAÇÃO: Povos indígenas e a luta pelos territórios ancestrais	11
Rafael Zilio	

ARTIGOS

A geopolítica anticolonial na transescalaridade da luta indígena	18
Rafael Zilio	

Colonialismo climático e financeirização do carbono: Reflexões sobre o REDD+ e a autonomia socioterritorial dos povos indígenas na Amazônia	50
Fabio Márcio Alkmin	

Por uma Geografia feminista indígena: As relações de gênero, sexualidade e o caso das mulheres Kiriri na luta pelos/nos territórios	80
Édila Bianca Monfardini Borges	

O caráter político-espiritual do movimento de retomada Guarani e Kaiowá: O caso Nova Yvu Vera (Dourados/MS)	103
Roberto Chaparro e João Edmilson Fabrini	
As características das práticas espaciais realizadas pela Associação Indígena Borari de Alter do Chão (PA): As ações sociais e ações culturais	131
Suzanny Cunha da Mota	
Novo tempo de retomadas e insurreições de jovens indígenas diante dos impactos socioambientais, da violência de Estado e do limbo ruralista em Mato Grosso do Sul	158
Germano Alziro Lima, Cerizi Francelino Fialho e Gislaine Carolina Monfort	
Autonomia e desenvolvimento: A ideia de “desenvolvimento” dos Munduruku do Planalto (Santarém/PA) em contraposição ao avanço do agronegócio	191
Lucas Filipe Echer Araujo	
Políticas públicas em prol dos povos indígenas na Amazônia brasileira	230
Rafael do Carmo Silva e Karla Rosário Brumes	
A negação dos povos indígenas no processo de formação histórico-territorial do Brasil: Um passado colonial amarrado ao presente	264
Hugo Arruda de Moraes, Cláudio Jorge Moura de Castilho, Caio César Lima Dantas e Nêeme Martins de Araújo	

**RESENHA: Enfrentar a tempestade ecológica
saindo do porão da modernidade. Comentário sobre
“Uma ecologia decolonial”, de Malcom Ferdinand (2022)** 298

Rafael Zilio

**OBITUÁRIO: “Do espaço não dá para tirar o corpo fora”:
O legado de Carlos Walter Porto-Gonçalves (1949-2023)
para a Geografia Ambiental e a Ecologia Política** 306

Marcelo Lopes de Souza

Editorial

A difícil governabilidade do Brasil

Luciano Zanetti Pessôa Candiotto

No presente número de *AMBIENTES: Revista de Geografia e Ecologia Política*, o **Editorial** se limitará a alguns comentários a respeito da conjuntura deste segundo semestre de 2023. Como todos os artigos deste número são dedicados ao tema do **Dossiê “Povos indígenas e território”**, organizado por **Rafael Zilio**, a **Apresentação** do dossiê, escrita por ele, trará um breve panorama da questão indígena no país, além de comentários sobre cada artigo publicado.

Após um período marcado por preconceitos e por tentativas de criminalização e invisibilização de diversas reivindicações de movimentos sociais no Brasil, entre elas, as lutas dos povos indígenas, 2023 foi marcado por um novo “fôlego” para essas lutas. Contudo, elas continuam permeadas por riscos de retrocessos, haja vista a derrota parlamentar relacionada ao marco temporal para a demarcação e homologação de mais de mil terras indígenas, assim como a continuidade da ação de criminosos contra os povos indígenas, levando às mais diversas injustiças ambientais, territoriais, físicas e psicológicas.

Por outro lado, a organização dos povos indígenas tem sido exemplar. A capa deste número ilustra suas lutas, marcadas por contrarrazionalidades, insurgências e por uma racionalidade ambiental pautadas em outras ontologias, cosmologias e epistemo-

logias, que precisam ser reconhecidas e valorizadas pela sociedade e pelo Estado brasileiro.

Em um contexto de instabilidade da governabilidade do país, outros elementos políticos continuam influenciando a utilização de ecossistemas e de outros ambientes no Brasil. Apesar da mudança no comando do Governo Federal, alguns indicativos dos embates e acordos dentro das esferas dos Poderes Legislativo e Executivo têm sido emblemáticos. Sem contar com a influência do Poder Judiciário, sobretudo no que diz respeito às decisões do Supremo Tribunal Federal (STF).

Conforme apontado nos editoriais de **AMBIENTES**, as dificuldades para se governar um país dominado por uma elite conservadora, reacionária e falso-moralista, com ampla representação política no Congresso Nacional (Câmara dos Deputados e Senado Federal), têm implicado uma continuidade de aprovação de pautas antiambientais e antissociais levadas a cabo pelo Governo Bolsonaro. As dificuldades de negociação política entre o Executivo e o Legislativo, ou mesmo uma relativa convivência de governistas com decisões tomadas por uma maioria que continua atacando direitos de povos tradicionais e o que resta dos ecossistemas brasileiros, são nítidas.

Nos últimos dias, um dos indicadores mais emblemáticos de que a “boiada continua passando”, se manifestou na aprovação do “Pacote do Veneno” (Projeto de Lei nº 1.459/2022) pelo Senado Federal. Após ter sido aprovado na Câmara dos Deputados, o referido PL passou pelas Comissões de Agricultura (CRA) e de Meio Ambiente (CMA), antes de ser facilmente aprovado pelos senadores, tendo apenas um voto contrário. Além disso, o ritmo de liberação de agrotóxicos no Governo Lula continua acelerado e similar ao registrado nos quatro anos do Governo Bolsonaro. Até 07 de dezembro foram 500 novos produtos aprovados em 2023.

Com relação aos números do desmatamento no Brasil, os dados indicam uma redução de 50,5% do desmatamento na Amazônia (na comparação de 2023 com 2022), e de 59% no Bioma Mata Atlântica (entre janeiro de agosto de 2023). No entanto, as queimadas continuam sendo um grande problema para o país. Por outro lado, o desma-

tamento no Cerrado foi 21% maior entre janeiro e setembro de 2023, quando comparado com o mesmo período de 2022. O triste destaque é para a região de “Matopiba” – que compreende uma área de expansão agrícola entre os estados do Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia – com 75% do total desmatado no Cerrado em 2023.

Apesar de pequenos avanços, o panorama ambiental brasileiro continua preocupante. Além dos diversos problemas gerados por ações diretas de degradação ambiental, pelo afrouxamento de normas e políticas públicas de proteção, pela ineficiente fiscalização e pelo ínfimo incentivo e promoção a formas de utilização mais racionais dos ambientes, as consequências dos eventos relacionados à questão climática (estiagens, ondas de calor, chuvas intensas, entre outros), desafiam a capacidade de resiliência do país, assim como de todo o Planeta Terra.

•••••

O falecimento do geógrafo e professor Carlos Walter Porto-Gonçalves, membro da Rede de Pesquisadores em Geografia (Socio)Ambiental [RP-G(S)A], foi um duro golpe para nós, para a Geografia brasileira e para movimentos sociais e ativistas das lutas contra injustiças ambientais. Dedicar este número a Carlos Walter, juntamente com a homenagem prestada por Marcelo Lopes de Souza, no Obituário, são um modesto reconhecimento de nossa gratidão. Carlos Walter é, e sempre será, uma inspiração para todos aqueles que lutam por um mundo melhor e mais justo. Seu legado permanece!

•••••

Em outubro de 2023, foi realizado, em Palmas (TO), o **XV Encontro Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Geografia (ENANPEGE)**, principal evento da Geografia brasileira. A cada edição, o ENANPEGE permite que tenhamos uma noção dos temas, abordagens e concepções trabalhados por pesquisadores e estudantes de mestrado e

de doutorado em Geografia. Entre os 75 Grupos de Trabalho (GTs), um grupo de pesquisadores da Rede de Pesquisadores em Geografia (Socio)Ambiental [RP-G(S)A] ofereceu, pela terceira vez consecutiva, o GT **“Ecologia Política e Geografia Ambiental”**. Foram 34 trabalhos inscritos, tratando de assuntos variados e abrangendo diversos recortes espaciais brasileiros. Essa procura pelo referido GT indica um interesse crescente pelos estudos híbridos dentro da Geografia, e, também, que o GT já está consolidado no contexto dos ENANPEGES. Certamente, outros GTs também receberam trabalhos e promoveram debates preocupados com as inter-relações entre o natural e o social. Porém, desde 2019, isso tem sido central em nosso GT.

Vida longa ao GT **“Ecologia Política e Geografia Ambiental”**!

Dossiê

Povos indígenas e a luta pelos territórios ancestrais

Apresentação

Rafael Zilio

11

A crise ambiental e civilizatória em que nos encontramos enquanto espécie, na qual as alterações climáticas globais, os eventos extremos, a devastação ambiental, a imensa concentração da riqueza socialmente produzida pela humanidade nas mãos de um punhado de pessoas, corporações e Estados e a brutal desigualdade no acesso a uma vida digna são sintomas, rebate no crescente destaque do movimento indígena nas Américas ou em Abya Yala. Nessa “quebrada” do planeta, onde muitos mundos insistem em continuar r-existindo, temos acompanhado a emergência de chaves de interpretação, formas de resistência e caminhos que apontam para outras existências. A relação entre a sociedade humana e a natureza não humana alternativa ao (e mesmo incompatível com) o modelo civilizatório capitalista está no âmago do processo de luta dos povos originários, que é necessariamente uma luta coletiva por terra e território.

Na escala de Pindorama, ou Brasil, o povo da mercadoria (nas palavras de Davi Kopenawa) continua a expandir geograficamente o capital num contexto em que, inde-

pendentemente de conjuntura governamental, o Estado atua para assegurar tal expansão, ora acelerando violentamente os processos de expropriação, ora jogando uma cortina de fumaça para tentar apaziguar a tensão entre interesses inconciliáveis. Veja-se, por exemplo, o social-liberal terceiro governo de Luis Inácio Lula da Silva com a criação do Ministério dos Povos Indígenas (MPI) e a indicação de uma mulher indígena para a presidência da FUNAI. No Projeto de Lei Orçamentária Anual (PLOA) para 2024, o MPI conta com constrangedores R\$ 823,6 milhões, ou 0,03% das despesas primárias do Poder Executivo. Comparando com o ruralista Ministério da Agricultura e Pecuária, tem-se mais de 10 bilhões de reais previstos, ou exatos 0,4% das mesmas despesas primárias, 13 vezes a mais do que o MPI. Enquanto isso, no Supremo Tribunal Federal a controversa tese do Marco Temporal teve prosseguimento. Ainda que não aceita de maneira integral por ser tecnicamente inconstitucional, abriu-se caminho para o aumento do já difícil processo demarcatório pois a partir do voto do ministro Alexandre de Moraes previu-se que as benfeitorias construídas em terras indígenas, ainda que ilegalmente, fossem ressarcidas pela União quando desapropriadas para efeito de demarcação. Nota-se que diante do Estado racista e colonial todo e qualquer pequeno avanço na garantia de direitos esbarra na estrutura de poder que de fato comanda o aparelho estatal.

Só que a expansão geográfica e subjetiva do capital é acompanhada do aprofundamento da ideologia neoliberal, que naturaliza a égide da forma-mercadoria, financeirizando corpos humanos e não humanos, transmutando o lar dos encantados em porções de recursos investíveis em bolsas de valores – vide o mercado de créditos de carbono defendido como “alternativa” de “sustentabilidade” para a manutenção das vidas indígenas. Por muitos vistos como resíduos do “desenvolvimento” capitalista, os povos indígenas passam da supostamente inevitável incorporação à “sociedade nacional” para uma nova inevitabilidade: a incorporação à sociedade de mercado e à lógica do empreendedorismo. Assim, renova-se o vocabulário fácil e simpático da sustentabilidade com ideias como bioeconomia, que passam longe de tratar da ruptura metabólica do capital e da insuperável contradição entre capitalismo e manutenção da vida humana, prepa-

rando hoje, com certeza, a frustração de amanhã, para usar a correta expressão de Carlos Walter Porto-Gonçalves (2006).

Por isso, **AMBIENTES** dá à luz ao **Dossiê Povos Indígenas e Território**, pois não é mais possível falarmos de alterações climáticas, eventos extremos, proteção de corpos hídricos e preservação da geobiodiversidade sem mencionar o fundamental papel que os povos originários desempenham. A Ecologia Política, desde sua constituição enquanto campo acadêmico-político, demonstra significativo diálogo de saberes entre os científico-acadêmicos e os ancestrais, notadamente aqueles oriundos das matrizes de racionalidade indígenas. A Geografia Ambiental, por sua vez, encontra no estudo (e nas propostas de ação advindas da pesquisa) dos povos indígenas e de seus territórios frutífera interface para a constituição de objetos híbridos. **AMBIENTES**, através do **Dossiê Povos Indígenas e Território**, convidou pesquisadores/as e ativistas para a reflexão sobre os povos originários através de seus territórios e ambientes, o sentido de ancestralidade territorial e a indissociabilidade sociedade-natureza, as diversas ameaças e ofensivas que os territórios indígenas vêm sofrendo por parte do Estado e dos agentes do capital, e as resistências (e proposições de existência) nos processos de luta. Chamamos para o debate a respeito de experiências em Pindorama/Brasil ou em outros espaços de Abya Yala/América, das potencialidades e limites de áreas protegidas como Reservas Extrativistas, Florestas Nacionais e Terras Indígenas, de práticas espaciais indígenas como autodemarcações, retomadas, acampamentos e construção de redes transnacionais, das intersecções entre classe, raça e gênero (racismo ambiental, feminismos indígenas...), da cosmologia e dos encantados dando sentido e corpo à relação humana com a natureza não-humana, entre vários outros assuntos sobre povos indígenas e território. O resultado é este Volume 5, Número 2, com nove artigos dedicados ao tema.



O **Dossiê Povos Indígenas e Território** inicia com o texto “*A geopolítica anticolonial na transescalaridade da luta indígena*”, onde **Rafael Zilio** parte da crítica do entendimento estadocêntrico de geopolítica para analisar a política de escalas realizada pelo movimento indígena a partir do Brasil, considerando que os povos originários promovem uma geopolítica que é anticolonial e catalisada pela questão ambiental.

Em “*Colonialismo climático e financeirização do carbono: Reflexões sobre o REDD+ e a autonomia socioterritorial dos povos indígenas na Amazônia*”, **Fabio Márcio Alkmin** aborda a noção de colonialismo climático enquanto processo de subalternização de países, regiões e territórios sob a justificativa da emergência climática. O mecanismo de Redução das Emissões por Desmatamento e Degradação Florestal (REDD+) é analisado no contexto da mitigação climática neoliberal e considerado uma manobra que aprofunda a crise climática e a heteronomia nos territórios indígenas.

As relações de gênero nos territórios ancestrais são problematizadas no artigo de **Édila Bianca Monfardini Borges** intitulado “*Por uma geografia feminista indígena: As relações de gênero, sexualidade e o caso das mulheres Kiriri na luta pelos/nos territórios*”. A autora analisa a luta pela demarcação do território na aldeia Kiriri, oeste baiano, a partir do protagonismo feminino, destacando o avanço da lógica de gênero da modernidade colonial capitalista sobre o que ela denomina *mun-doaldeia* Kiriri e a contraposição do ecofeminismo indígena na gestão dos/nos territórios.

“*O caráter político-espiritual do movimento de retomada Guarani e Kaiowá: O caso Nova Yvu Vera (Dourados/MS)*” é o título do artigo de **Roberto Chaparro** e **João Edmilson Fabrini**, em que a dimensão espiritual é colocada como indissociável da dimensão política no processo de retomada dos territórios espoliados pela colonização do Mato Grosso do Sul. É notável o exame da retomada enquanto prática espacial que envolve não apenas humanos, mas também animais, plantas, solo e rios, que os Guarani e Kaiowá consideram entes essenciais na relação política pela recuperação de seus territórios.

Em “*As características das práticas espaciais realizadas pela Associação Indígena Borari de Alter do Chão (PA): As ações sociais e ações culturais*”, **Suzanny Cunha da Mota** foca

na dimensão espacial de uma das organizações indígenas Borari presentes na vila de Alter do Chão, município de Santarém. As relações entre as práticas espaciais da Associação e a luta por direitos territoriais é evidenciada no atravessamento da questão de gênero, uma vez que as Borari se constituem como matriarcado.

A parceria entre dois geógrafos indígenas e uma geógrafa não indígena é o ponto de partida de *“Novo tempo de retomadas e insurreições de jovens indígenas diante dos impactos socioambientais, da violência de Estado e do limbo ruralista em Mato Grosso do Sul”*. Nesse texto, **Germano Alziro Lima**, **Cerizi Francelino Fialho** e **Gislaine Carolina Monfort** refletem sobre os conflitos e violências resultantes das práticas políticas do Estado em diferentes conjunturas governamentais com a continuidade da ofensiva ruralista contra territórios indígenas, destacando o papel da juventude indígena em meio a essa “máquina de guerra”.

A compreensão de desenvolvimento para um povo originário em tensão com a concepção hegemônica capitalista é abordada em *“Autonomia e desenvolvimento: a ideia de ‘desenvolvimento’ dos Munduruku Planalto (Santarém-PA) em contraposição ao avanço do agronegócio”* por **Lucas Filipe Echer Araújo**. O desenvolvimento é problematizado enquanto o autor apresenta o contexto da Terra Indígena Munduruku Planalto ameaçada principalmente pelo avanço do agronegócio e, ao fim, oferece uma contraposição advinda do discurso e das práticas espaciais dos indígenas considerados “entraves” ao progresso econômico e à “modernização”.

No texto *“Políticas públicas em prol dos povos indígenas na Amazônia brasileira”*, **Rafael do Carmo** e **Karla Brumes** analisam a importância das políticas estatais direcionadas aos povos originários amazônidas. Os autores escrutinam as políticas indigenistas e os Planos Plurianuais do Estado brasileiro entre 2000 e 2019 para avaliar o fortalecimento cultural e territorial de comunidades indígenas com base no resgate dos dispositivos jurídicos que preveem tais políticas.

O último artigo intitula-se *“A negação dos povos indígenas no processo de formação histórico-territorial do Brasil: um passado colonial amarrado ao presente”*, contando com

a autoria de **Hugo Morais, Cláudio Castilho, Caio César e Nôeme Martins**. Nele, os autores examinam o processo histórico de apropriação capitalista do espaço brasileiro e como tal processo negou a existência dos povos originários. O texto demonstra a permanência da colonialidade na continuidade da negação ou marginalização de sua existência de seus direitos, contribuindo para a manutenção da precariedade das condições de vida dos povos indígenas na contemporaneidade.

Após os artigos, este número de **AMBIENTES** apresenta, também, uma resenha e um obituário. Apesar de não guardarem relação direta com o dossiê, a relação indireta é enorme: tanto no caso da resenha, que trata da possibilidade e necessidade de uma Ecologia Política decolonial, quanto do obituário, no qual se presta tributo a alguém que muito lutou pelos direitos dos “povos da floresta”, indígenas incluídos.

A resenha “*Enfrentar a tempestade ecológica saindo do porão da modernidade: Comentário sobre ‘Uma ecologia decolonial’, de Malcom Ferdinand (2022)*”. Nela, **Rafael Zilio** comenta a obra onde o escritor martinicano propõe interpretar a modernidade através da dupla fratura colonial e ambiental. A crítica de Ferdinand ao chamado Antropoceno é destacada e contraposta com as noções de Plantationoceno e Negroceno, colocando o habitar colonial como chave de interpretação do mundo moderno e demonstrando a inseparabilidade entre a exploração de corpos Negros e a exploração da Natureza.

Por fim, não poderíamos deixar de mencionar a partida do grande geógrafo e colega da Rede de Pesquisadores em Geografia (Socio)Ambiental, Carlos Walter Porto-Gonçalves. O **Obituário** que fecha esta edição da **AMBIENTES** em tom de homenagem foi redigido por Marcelo Lopes de Souza, e traz em seu título “*“Do espaço não dá para tirar o corpo fora’: O legado de Carlos Walter Porto-Gonçalves (1949-2023) para a Geografia Ambiental e a Ecologia Política*”. A lembrança soma-se a muitas outras homenagens que estão sendo prestadas pelo Brasil e em outros países por parte não só de pesquisadores, mas também (e principalmente) de movimentos sociais os mais diversos. Que o legado de

Carlos ilumine este **Dossiê Povos Indígenas e Território** e os/as protagonistas das lutas que aqui estão postas.

Santarém, dezembro de 2023.

Artigo

A geopolítica anticolonial na transescalaridade da luta indígena

Rafael Zilio

Resumo

18

O artigo analisa a transescalaridade da luta indígena pela consideração de que as estratégias e táticas espaciais com objetivos políticos empregadas pelo movimento dos povos originários, a partir do Brasil, são exemplos do que chamamos de geopolítica anticolonial, promovida por indígenas. Na primeira parte oferecemos um levantamento bibliográfico crítico da literatura sobre geopolítica, identificando duas perspectivas: a geopolítica estadocêntrica e a estadocrítica (sendo a geopolítica anticolonial uma vertente desta última). Posteriormente, analisamos a política de escalas do movimento indígena do Brasil com destaque para a região do Baixo Tapajós (Pará) e a teia multiescalar de organizações indígenas das aldeias à APIB (“nacional”) e à COICA (“transnacional” da Bacia Amazônica). Destacamos viagens e intervenções de ativistas indígenas brasileiros em fóruns e outras instâncias de alcance global, assim como as evidências de “retorno” dessa publicização transestatal para a luta nos territórios ancestrais. Em seguida, debatemos como a questão ambiental se mostra catalisadora da transescalaridade da luta indígena mencionando os limites da abordagem de uma política ambiental “liberal-adaptativa” e as possibilidades (e necessidades) de ruptura epistêmica e política, nos apoiando na ideia da dupla fratura da modernidade (colonial e ambiental). Finalizamos resgatando os principais pontos levantados no texto colocando as potencialidades de se abordar a geopolítica promovida pelos povos indígenas como uma geopolítica anticolonial e, ao constatarmos a questão ambiental como central da luta pelos territórios ancestrais, propomos tomá-la como uma “ecogeopolítica indígena”.

Palavras-chave: Geopolítica; Movimento indígena; Política de escalas; Baixo Tapajós.

Anticolonial geopolitics in the trans-scalarity of the indigenous struggle

Abstract

The paper analyzes the trans-scalarity of the indigenous struggles on the basis of the idea that spatial strategies and tactics with political goals of the Brazil's indigenous people's movement are an example of what we call the anticolonial geopolitics promoted by indigenous peoples. In the first part, we offer a critical bibliographic survey of the literature on geopolitics, in whose context we identify two perspectives: state-centric and state-critical geopolitics (anticolonial geopolitics being a strand of the latter). Afterwards, we analyze the politics of scale of the indigenous movement in Brazil, emphasizing on the Lower Tapajós river region, in the state of Pará, and the multi-scalar web of indigenous organizations, from village to APIB ("national") to COICA ("transnational" in relation to the Amazon Watershed). We have highlighted trips and interventions by Brazilian indigenous activists in forums and other instances of global reach and the evidence of "return" of this trans-statal publicity for the struggle in ancestral territories. After that, we have discussed how the environmental issue acts as a catalyst for the trans-scalarity of the indigenous struggle, examining the limits of a "liberal-adaptative" environmental policy approach as well as the possibilities (and necessities) of epistemic and political rupture, supporting us in the idea of a double fracture of modernity (colonial and environmental). We conclude by underlining the main points raised in the text, placing the potential of approaching the geopolitics promoted by indigenous peoples as anticolonial geopolitics; moreover, whenever we see the environmental issue as something central to the struggle for ancestral territories, we propose to take it as an "indigenous ecogeopolitics".

Keywords: Geopolitics; Indigenous movement; Politics of scale; Lower Tapajós.

La geopolítica anticolonial en la transescalaridad de la lucha indígena

Resumen

El artículo analiza la transescalaridad de la lucha indígena a través de la consideración de que las estrategias y tácticas espaciales con objetivos políticos empleadas por el movimiento de los pueblos indígenas desde Brasil son un ejemplo de lo que llamamos geopolítica anticolonial, una geopolítica promovida por indígenas. En la primera parte ofrecemos un estudio bibliográfico crítico de la literatura sobre geopolítica identificando dos perspectivas: la geopolítica estado céntrica y la estado crítica (siendo la geopolítica anticolonial un aspecto de esta última). Luego, analizamos la política de escalas del movimiento indígena en Brasil, con énfasis en la región del Bajo Tapajós, Pará, y la web multiescalar de organizaciones indígenas desde la aldea hasta la APIB ("nacional") y la COICA ("transnacional" de la Cuenca Amazónica). Destacamos viajes e intervenciones de activistas indígenas brasileños en foros y otras instancias de alcance global y la evidencia del "regreso" de esta publicidad transestatal a la lucha en territorios ancestrales. Luego,

discutimos cómo la cuestión ambiental es un catalizador de la transescalaridad de la lucha indígena, mencionando los límites del enfoque de una política ambiental “liberal-adaptativa” y las posibilidades (y necesidades) de ruptura epistémica y política apoyándonos en la idea de la doble fractura de la modernidad (colonial y ambiental). Concluimos rescatando los principales puntos planteados en el texto, colocando la potencialidad de abordar la geopolítica impulsada por los pueblos indígenas como una geopolítica anticolonial y, cuando vemos el tema ambiental como central en la lucha por los territorios ancestrales, proponemos tomar como una “ecogeopolítica indígena”.

Palabras clave: Geopolítica; Movimiento indígena; Política de escalas; Bajo Tapajós.

Introdução

Desde os primórdios de seu uso, o termo *geopolítica* não é de fácil definição e tem sido objeto de grandes controvérsias. Contudo, dois elementos permanecem a partir da primeira utilização por Kjéllen (1899): o *Estado* como agente privilegiado ou mesmo único tanto de análise quanto como promotor da geopolítica; e a *escala “internacional”* como escala privilegiada ou mesma única de análise geopolítica. Através desses dois elementos, a dimensão espacial das relações entre Estados (“relações internacionais”) por meio da violência e da guerra, ou da negociação e da diplomacia, é uma ideia que permeia o pensamento geopolítico ao longo das décadas até os dias correntes. O presente texto pretende tensionar essas definições e provocar o debate a respeito da geopolítica enquanto conjunto de estratégias político-espaciais promovida também por agentes subalternizados, movimentos sociais e outros grupos marginalizados na produção sobre geopolítica. Nosso exemplo principal é a transescalaridade da luta indígena e em que medida tal fenômeno pode ser lido como o que chamamos de *geopolítica anticolonial*.

Não é de hoje que o movimento indígena no Brasil tem conquistado espaços “transnacionais” de fala e retorno às suas lutas, mas nas últimas duas décadas tem se intensificado o acesso de ativistas e organizações indígenas brasileiras a fóruns e institucionalidades construídos e em grande parte frequentados apenas pelo *povo da mercadoria* (Kopenawa; Albert, 2015). A multiescalaridade do ativismo indígena pode ser analisada

sob o prisma da *política de escalas*¹, que nós consideramos uma das estratégias empregadas pela *geopolítica promovida pelos povos indígenas*. A geopolítica, sinteticamente por nós compreendida como um *conjunto de estratégias e táticas espaciais multiescalares com objetivos políticos, relacionada em grande medida ao Estado moderno mas nem sempre necessariamente promovida por esta instituição*, é o pano de fundo para colocarmos a discussão central no presente texto: como os povos indígenas têm se mobilizado em diferentes escalas, do local ao “internacional”, e de que maneira a visibilidade e o apoio recebido em instâncias de caráter “internacional” ou global vêm retornando em auxílio à luta pelos territórios ancestrais ao relacionar a demarcação de Terras Indígenas com a questão ambiental. Derivado de tal discussão, apresentamos como objetivo evidenciar a importância da política de escalas na luta dos povos indígenas situados no Brasil como uma estratégia de *geopolítica anticolonial*, variante do que entendemos por *geopolítica estadocrítica* em contraposição a uma *geopolítica estadocêntrica*, que detalharemos adiante.

21

Desde já destacamos a utilização do termo “internacional” entre aspas por rigorosamente as relações entre Estados se tratar de *relações interestatais* onde a empiria nos mostra que o projeto de “Estado-nação” da modernidade fracassou: existem Estados com muitas nações e muitas nações sem Estado equivalente, além de povos que não almejam a construção de um aparelho de Estado. Logo, a *escala interestatal* corresponde às relações entre Estados e a *escala transestatal* remete ao atravessamento de fronteiras estatais por agentes diversos, desde grandes corporações privadas até movimentos sociais emancipatórios.

Como procedimentos metodológicos adotamos: levantamento bibliográfico sobre temas pertinentes aos objetivos do texto como geopolítica, movimento indígena e políticas ambientais globais; levantamento de dados sobre ativistas e organizações do movimento indígena no Brasil acessando fóruns internacionais com recorte temporal entre

¹ Sobre política de escalas ver Marston (2000), Leitner (2004) e Souza (2013, capítulo 8).

janeiro de 2004 a julho 2023;² entrevistas com ativistas indígenas baseados no Baixo Tapajós, estado do Pará, que acessam tais redes / circuitos de ativismo transestatal; análise e correlação entre falas de ativistas em fóruns internacionais; espacialização e elaboração de mapas sobre a política de escalas do movimento indígena brasileiro nas escalas América do Sul e Mundo; e elaboração de quadros e esquema gráfico para auxiliar, junto aos mapas, na explanação dos resultados.

1. Da geopolítica estadocêntrica à geopolítica anticolonial

Através de um levantamento bibliográfico sobre geopolítica a partir da Geografia, mas não se restringindo a esse campo do conhecimento, examinamos parte da produção brasileira, da produção *hispanohablante* latinoamericana e da literatura em língua inglesa, com foco na abordagem do Estado. Após, analisamos de que maneira a obra trata do Estado e se considera outros agentes no contexto geopolítico abordado, como corporações privadas ou mesmo movimentos sociais. A seguir, pudemos constatar que a produção sobre geopolítica pode ser entendida através de duas perspectivas: *geopolítica estadocêntrica* e *geopolítica estadocrítica* e, dentro desta última, identificamos uma vertente que chamamos de *geopolítica anticolonial*.

A geopolítica, como já mencionado, tem historicamente as ações do Estado como objeto central ou mesmo único de análise. Agnew (2002, p. 13 e 17) afirma ter sido a geopolítica intimamente atrelada ao imperialismo expansionista dos grandes Estados, basicamente um reflexo das elites de cada país, tentando homogeneizar uma suposta “vontade nacional”. O Dicionário de Geografia Humana (Gregory *et al.*, 2009, p. 300-302) nos informa que as “geopolíticas clássicas” consistiram na produção de militares e acadêmicos de perspectiva militar sobre as disputas e os expansionismos imperiais, e as

² Recorte temporal definido a partir da mobilização pela construção da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e da disponibilidade de dados coletados junto às organizações APIB, CIMi, COIAB, CITA e ISA, cujas siglas são explicadas ao longo do artigo.

relações internacionais durante as duas Grandes Guerras. No Brasil, ao invés de produzir um pensamento geopolítico original, o que houve foi majoritariamente uma tentativa de adaptação de teorias dos países centrais, notadamente Alemanha, Inglaterra e Estados Unidos, à realidade brasileira, ainda que muitas das questões geopolíticas brasileiras de meados do século XX tenham tido foco “doméstico”, em escalas internas ao Estado (Costa, 1992), como as preocupações em torno da integração do território.

A partir da década de 1960 nos países centrais, principalmente na literatura acadêmica de línguas inglesa e francesa, encontramos uma mudança de escopo na abordagem de temas e modos de se pensar a geopolítica. Essa abordagem foi chamada de “geopolítica crítica” (*critical geopolitics*) que, apesar de nova roupagem, manteve velhas tradições, como a primazia da escala “internacional” e a centralidade do papel do Estado nas chamadas questões geopolíticas. Nesse sentido, consideramos um espectro que vai da geopolítica restrita ao Estado, muitas vezes a serviço do Estado e que não raro sequer cogita outro agente social ou instituição no pensar e no fazer geopolíticos, até a geopolítica crítica ao Estado, que admite múltiplos agentes e instituições e mesmo propõe uma geopolítica promovida por agentes subalternizados, ou uma geopolítica dos “de baixo”.

A *geopolítica estadocêntrica* tem por características a análise centrada no Estado (com exceção a algumas instituições interestatais e corporações transestatais), a compreensão de que a geopolítica é promovida apenas ou basicamente pelo Estado e, em geral, a adoção de uma perspectiva política conservadora ou liberal. Entre os exemplos mais importantes destacamos, em ordem cronológica, Kjéllen (1899), Mackinder (1904), Haushofer (1923, 1941), Spykman (1942), Backheuser (1926, 1933 e 1952), Travassos (1938), Couto e Silva (1967), Meira Mattos (1975, 1980), Costa (1992), Vesentini (1997, 2000), Castro (2005), Giudice e Toledo Jr. (2007), Girault (2010), Cigolini (2012), e Kissinger (2014).

Já a *geopolítica estadocrítica* analisa o Estado numa perspectiva crítica de sua atuação, englobando outros agentes como grandes corporações privadas, Organizações

Não-Governamentais (ONGs) e, em alguns casos, organizações de movimentos sociais. Uma tentativa de “virada” na concepção de geopolítica realizada nos países centrais do capitalismo, contrapondo-se à “geopolítica da guerra” que imperou do final do século XIX até o final da Segunda Guerra Mundial, se deu a partir da década de 1960 do século XX, quando alguns autores propuseram a *critical geopolitics*. Encontramos já em Jean Gottmann (1952 e 1961) tal expressão, mas será apenas após a década de 1960 que geógrafos renovarão e ampliarão o escopo da geopolítica, a exemplo das obras de Cohen (1973), Lacoste (1976) e O’Loughin (1986).

Não podemos deixar de mencionar o pioneirismo de Josué de Castro (1946 e 1951) que no Brasil já adotava uma perspectiva que podemos chamar de estadocrítica antes de os anglófonos cunharem a *critical geopolitics*. Anteriormente, como atesta Agnew (2002, p. 83), Élisée Reclus (1906-1909) apresentara um contraponto à concepção estatista e aos geógrafos “geopolíticos” servirem aos interesses do Estado – o geógrafo anarquista francês seria, nesse aspecto, um precursor da geopolítica crítica.

Como resultado do levantamento bibliográfico temos como exemplo de geopolítica estadocrítica, também ordenado cronologicamente, Castro (1946, 1951), Gottmann (1952, 1961), Cohen (1973), Lacoste (1976), Sodré (1976), O’Loughlin (1986), Becker (1988, 1995), Andrade (1989), Nijman (1992), Ó Tuathail e Agnew (1992), Corbridge (1994), Ó Tuathail (1996), Agnew (2002), Horta (2006), Bomfim (2010) e Monteiro (2021).

Uma vertente dessa geopolítica estadocrítica aparece quando considera-se direta ou indiretamente a geopolítica como promovida por movimentos sociais e grupos subalternizados diversos, não diminuindo a importância do Estado, mas tomando-o como instituição colonial e apenas um dos incontáveis modos de se organizar politicamente o espaço. A isso denominamos *geopolítica anticolonial*, onde exemplos de obras são Reclus (1906-1909), Mignolo (2004), Porto-Gonçalves (2005), Maldonado-Torres (2008), Radomsky (2011) e Cruz (2017). Além disso, ideias e experiências concretas também podem ser tomadas como exemplos de geopolítica anticolonial, como o Federalismo na concepção do pensamento libertário (e posto em prática em diversos momentos

históricos como a Revolução Mexicana na primeira década do século XX e a revolução durante a Guerra Civil Espanhola em fins da década de 1930), os (neo)zapatistas no México, e parcela significativa do movimento indígena em Abya Yala/América. Uma sistematização das características e exemplos das perspectivas geopolíticas estadocêntrica e estadocrítica (com sua vertente anticolonial) está expressa no **Quadro 1**.

Quadro 1 – Sistematização das perspectivas geopolíticas estadocêntrica e estadocrítica.

	Características	Exemplos
Geopolítica estadocêntrica	<ul style="list-style-type: none"> - Análise centrada no Estado, com exceção a alguns organismos internacionais e corporações transnacionais; - Estado como “objeto” privilegiado ou mesmo único; - Geopolítica é promovida apenas ou basicamente pelo Estado; - Em geral adota perspectiva política conservadora / liberal. 	Kjéllen (1899), Mackinder (1904), Haushofer (1923, 1941), Spykman (1942), Backheuser (1926, 1933, 1952), Travassos (1938), Couto e Silva (1967), Meira Mattos (1975, 1980), Costa (1992), Vesentini (1997, 2000), Castro (2005), Giudice e Toledo Jr. (2007), Girault (2010), Cigolini (2012), Kissinger (2014).
Geopolítica estadocrítica	<ul style="list-style-type: none"> - Análise sobre o Estado numa perspectiva crítica de sua atuação; - Engloba outros agentes, como grandes corporações privadas e Organizações Não-Governamentais. 	Castro (1946, 1951), Gottmann (1952, 1961), Cohen (1973), Lacoste (1976), Sodré (1976), O’Loughlin (1986), Becker (1988, 1995), Andrade (1989), Nijman (1992), Ó Tuathail e Agnew (1992), Corbridge (1994), Ó Tuathail (1996), Agnew (2002), Horta (2006), Ribeiro (2008), Bomfim (2010), Souza (2015, 2019), Monteiro (2021).
Geopolítica anticolonial (Variante da geopolítica estadocrítica)	<ul style="list-style-type: none"> - Considera direta ou indiretamente a geopolítica como promovida por movimentos sociais e grupos subalternizados diversos (“geopolítica dos de baixo”); - Não diminui a importância do Estado, mas o toma como instituição colonial, e apenas um dos incontáveis modos de se organizar politicamente o espaço. 	<p>Autores: Reclus (1906-1909), Mignolo (2004), Porto-Gonçalves (2005), Maldonado-Torres (2008), Radomsky (2011), Cruz (2017).</p> <p>Ideias e experiências: Revolução Mexicana do início do século XX, Federalismo libertário, (neo)zapatistas, parcela significativa do movimento indígena em Abya Yala.</p>

Fonte: Elaboração própria, 2023.

No contexto dessa proposição de leitura sobre geopolítica é que encontramos a política de escalas do movimento indígena. A seguir apresentaremos e discutiremos tal transescalaridade sob a perspectiva da geopolítica anticolonial.

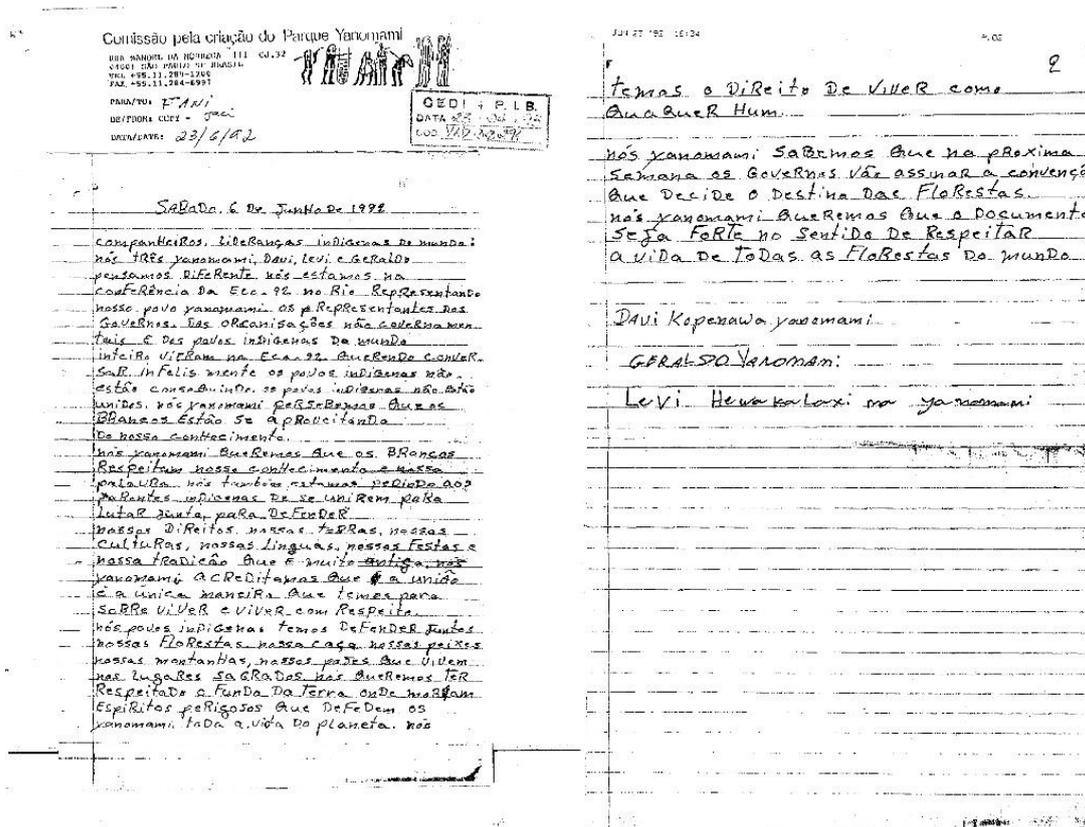
2. Política de escalas na luta dos povos indígenas a partir do Brasil

Ainda que alguns acessos a fóruns e eventos fora do Brasil tenham ocorrido por parte de ativistas indígenas antes dos anos 1990, é no início dessa década, mais precisamente com a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (ECO-92) realizada na cidade do Rio de Janeiro, que se acelera a confecção de teias transescalares por parte do movimento indígena, desde lá intrinsecamente associadas à questão ambiental. A estrutura de poder refletida na ECO-92 indicara a perspectiva colonial com que tal fórum foi organizado: representantes de Estados e seus governos de ocasião, de algumas empresas transnacionais preocupadas em adaptar a reprodução do capital ao *slogan* do *desenvolvimento sustentável* (adiantando “tendências de mercado” como selos verdes e créditos de carbono) e de certas Organizações Não-Governamentais baseadas no Norte Global (não raro esteias de transmissão de *slogans* de sustentabilidade). Povos das florestas, das águas, das várzeas, dos campos e das periferias urbanas foram meros lócus de referência discursiva, sem entrar pela porta da frente do evento.

Em paralelo, promoveu-se a prática espacial da Cúpula dos Povos, evento alternativo e crítico àquele organizado pela ONU. Sua repercussão influenciou a incorporação de alguns pontos importantes nas discussões oficiais que viriam, como cortes de classe, raça e gênero, ainda que sob uma perspectiva superficial e sempre “adaptativa” à lógica do modelo civilizatório capitalista. Especificamente sobre o movimento indígena, na ocasião da Cúpula dos Povos, lideranças do povo Yanomami (Davi Kopenawa, Geraldo Yano-

mami e Levi Hewakalaxi), cuja Terra Indígena havia sido oficializada no mês anterior, assinaram carta sobre o respeito aos bens e direitos indígenas endereçada a seus parentes de todos os povos (Figura 1).

Figura 1 – Carta Yanomami para os povos indígenas no Brasil na ECO-92.



Fonte: Acervo do Instituto Socioambiental

Lê-se no texto forte apelo dos três Yanomami pela união e organização dos indígenas no Brasil, evidenciando que até aquele momento não existia uma articulação nacional:

Os representantes dos governos, das organizações não governamentais e dos povos indígenas do mundo inteiro vieram na Eco-92 querendo conversar. Infelizmente os povos indígenas não estão conseguindo. Os povos indígenas não estão unidos. Nós Yanomami percebemos que os brancos estão se aproveitando do nosso conhecimento.

Nós Yanomami queremos que os brancos respeitem nosso conhecimento e nossa palavra. Nós também estamos pedindo aos parentes indígenas de se unirem para lutar junto, para defender nossos direitos, nossas terras, nossas culturas, nossas línguas, nossas festas, nossa tradição que é muito antiga. Nós Yanomami acreditamos que a união é a única maneira que temos para sobreviver e viver com respeito.

Nós povos indígenas temos que defender junto nossas florestas, nossos pajés que vivem nos lugares sagrados. Nós queremos ter respeitado o fundo da terra onde moram espíritos perigosos que defendem os Yanomami. Toda a vida do planeta. Nós temos o direito de viver como qualquer um (Davi Kopenawa, Geraldo Yanomami e Levi Hewakalaxi, 1992, p. 1-2).

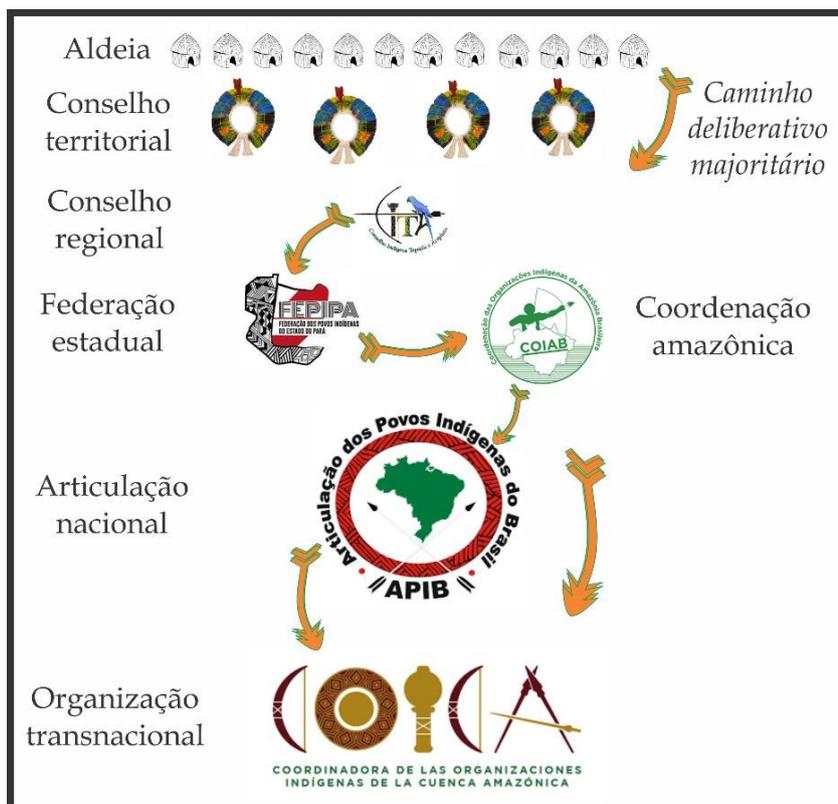
Passada mais de uma década, da necessidade de articulação das organizações indígenas criadas após a Constituição de 1988,³ é fundada, em 2005, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), instância ao mesmo tempo aglutinadora das institucionalidades políticas indígenas no Brasil e articuladora destas com instâncias além-fronteiras estatais, como a própria ONU. No levantamento de dados junto a diversas organizações do movimento indígena constatamos aumento expressivo na transescalaridade dessa luta após a fundação da APIB, sendo as principais participações e intervenções ocorrendo nas Conferências da ONU sobre Mudanças Climáticas (COP). Antes pincelaremos a organização espacial do movimento indígena no Brasil a partir de onde nossos pés têm pisado, a região do Baixo Tapajós (municípios de Santarém, Belterra e Aveiro, Pará).

Na perspectiva da transescalaridade temos articulações entre diversas institucionalidades como expressamos na **Figura 2**. Na escala local as aldeias estão organizadas em conselhos como o Conselho Indígena do Planalto (Povo Munduruku), a Associação Indígena Borari de Alter do Chão (Povo Borari), o Conselho Indígena do Povo Kumaruara, entre outros (exemplos situados em Santarém). Estes se articulam via Conselho Indígena Tapajós e Arapiun (CITA), organização de 14 povos do Baixo Tapajós. Por sua vez, o CITA está ligado à Federação dos Povos Indígenas do Pará (FEPIPA), à Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), à Articulação

³ Até a Constituição Federal de 1988, o indígena era tutelado pelo Estado brasileiro e, assim, não poderia dispor de organizações políticas próprias.

dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e, finalmente, à *Cordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica* (COICA), esta última articulando 511 povos de 9 países da Bacia Amazônica. Ressaltamos que a própria COIAB mantém relações diretas com a COICA, não sendo propriamente uma rígida hierarquia seguindo saltos escalares unidirecionais.

Figura 2 – Esquema das organizações do movimento indígena a partir do Baixo Tapajós.

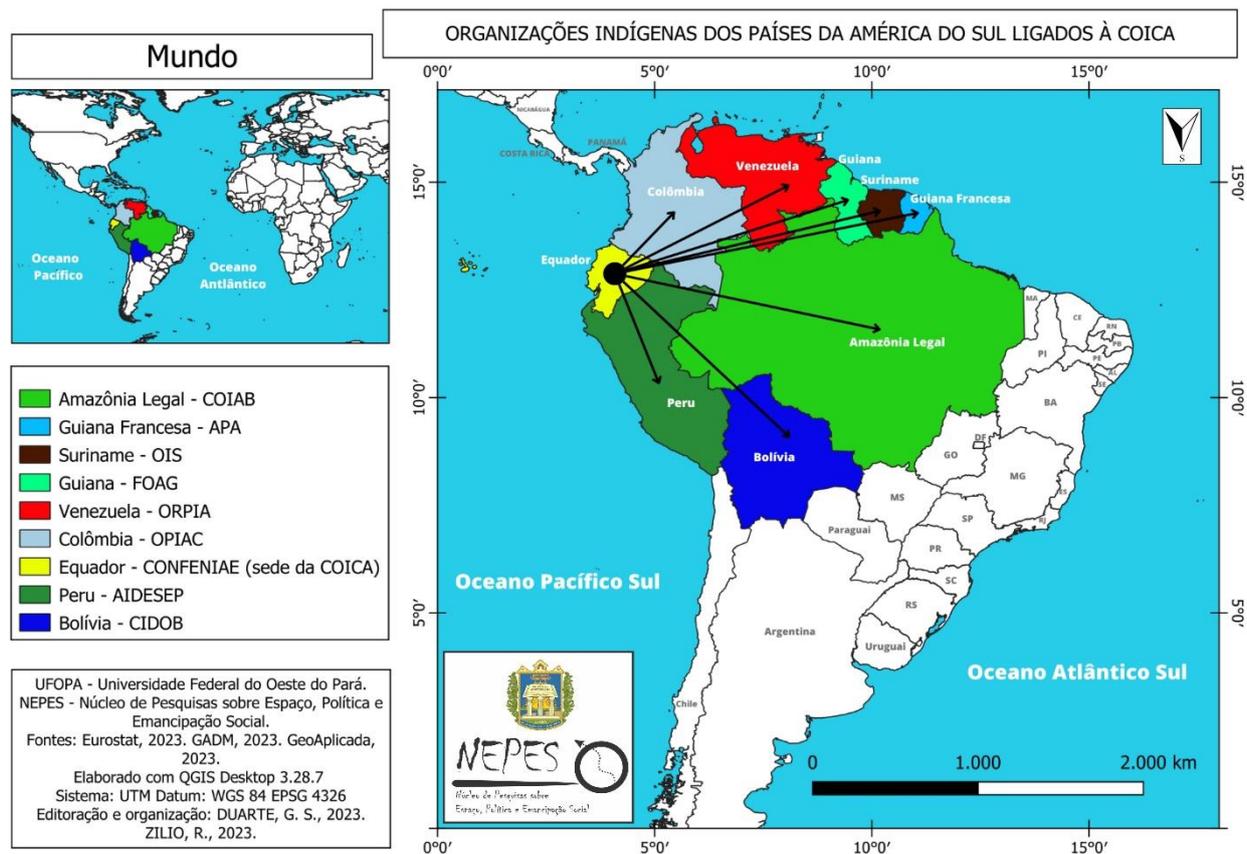


Fonte: Elaboração própria, 2023.

O trânsito de ativistas desde o Baixo Tapajós até instâncias em escala “nacional” diretamente acessadas via APIB, como as edições do Acampamento Terra Livre em Brasília, não será objeto de análise mais profunda pois almejamos demonstrar a política de escalas realizada pelo movimento indígena em escala transestatal.

A organização imediata de articulação indígena transestatal é a COICA, cujo alcance espacial pode ser aferido no **Mapa 1**, ainda que esteja circunscrita à Bacia Amazônica. Nas escalas sul-americana ou latino-americana existem outras organizações indígenas articulando ativistas de diferentes países além da COICA, como o Conselho Continental da Nação Guarani (CCNAGUA).

Mapa 1 – Abrangência espacial das organizações indígenas ligadas à COICA.



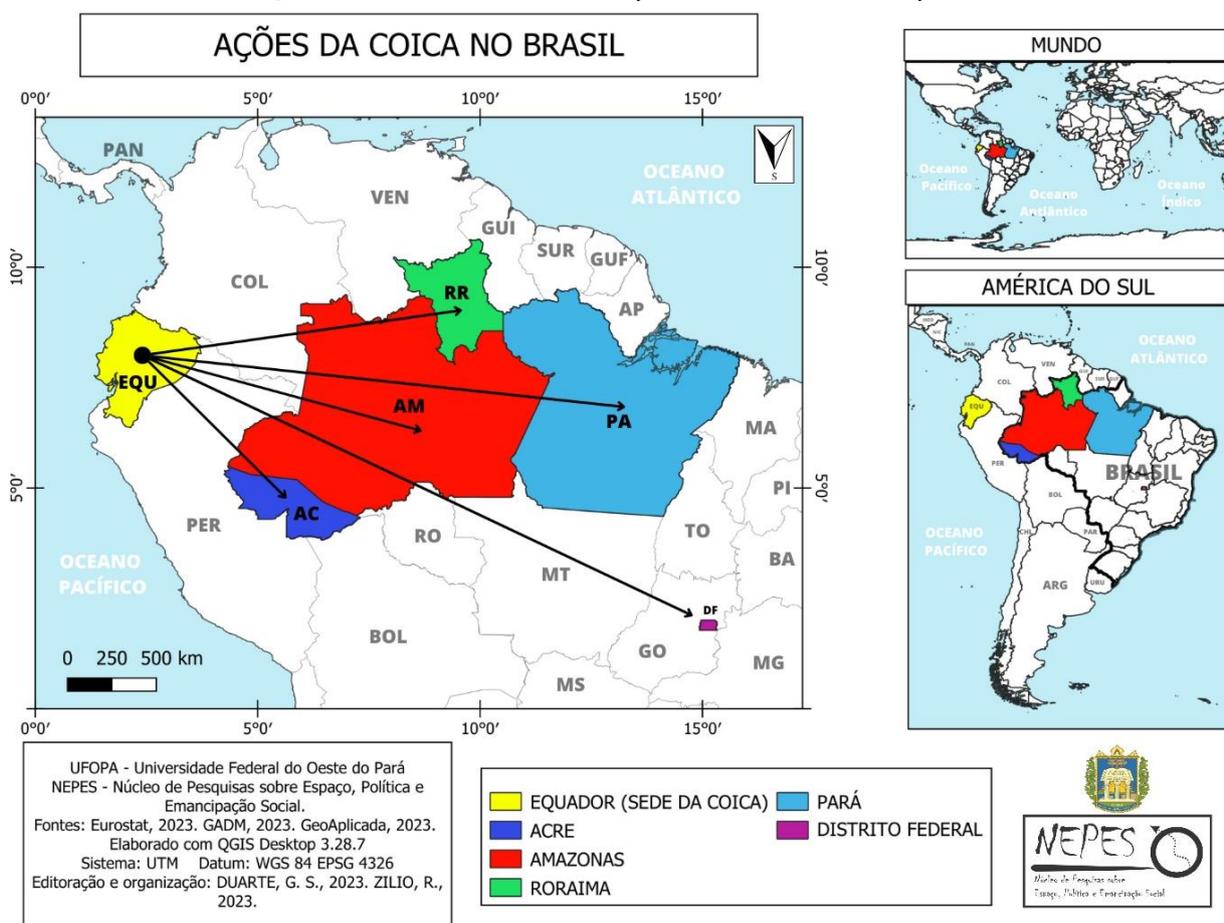
Fonte: Elaboração própria, 2023.

Verifica-se no **Mapa 2** a predominância de ações da COICA nas Unidades da Federação brasileiras na Amazônia Legal, com exceção de Rondônia, Amapá, Maranhão e Mato Grosso.

A transescalaridade da articulação do movimento indígena se expressa, além de diversos outros elementos, no trânsito de ativistas em escala transestatal até o chamado Norte Global. Em dados coletados sobre a participação de ativistas brasileiros, incluindo

os baseados no Baixo Tapajós, constatamos uma intensificação da presença indígena em fóruns como os promovidos pela Organização das Nações Unidas, a exemplo das Conferências do Clima. O retorno dessa participação e da publicização “internacional” da luta indígena para as ações nos territórios ancestrais⁴ apresenta-se de diferentes maneiras, mas desde já constatamos o aumento de interesse de organizações estrangeiras na demarcação de Terras Indígenas.

Mapa 2 – Unidades da Federação brasileiras com ações da COICA.



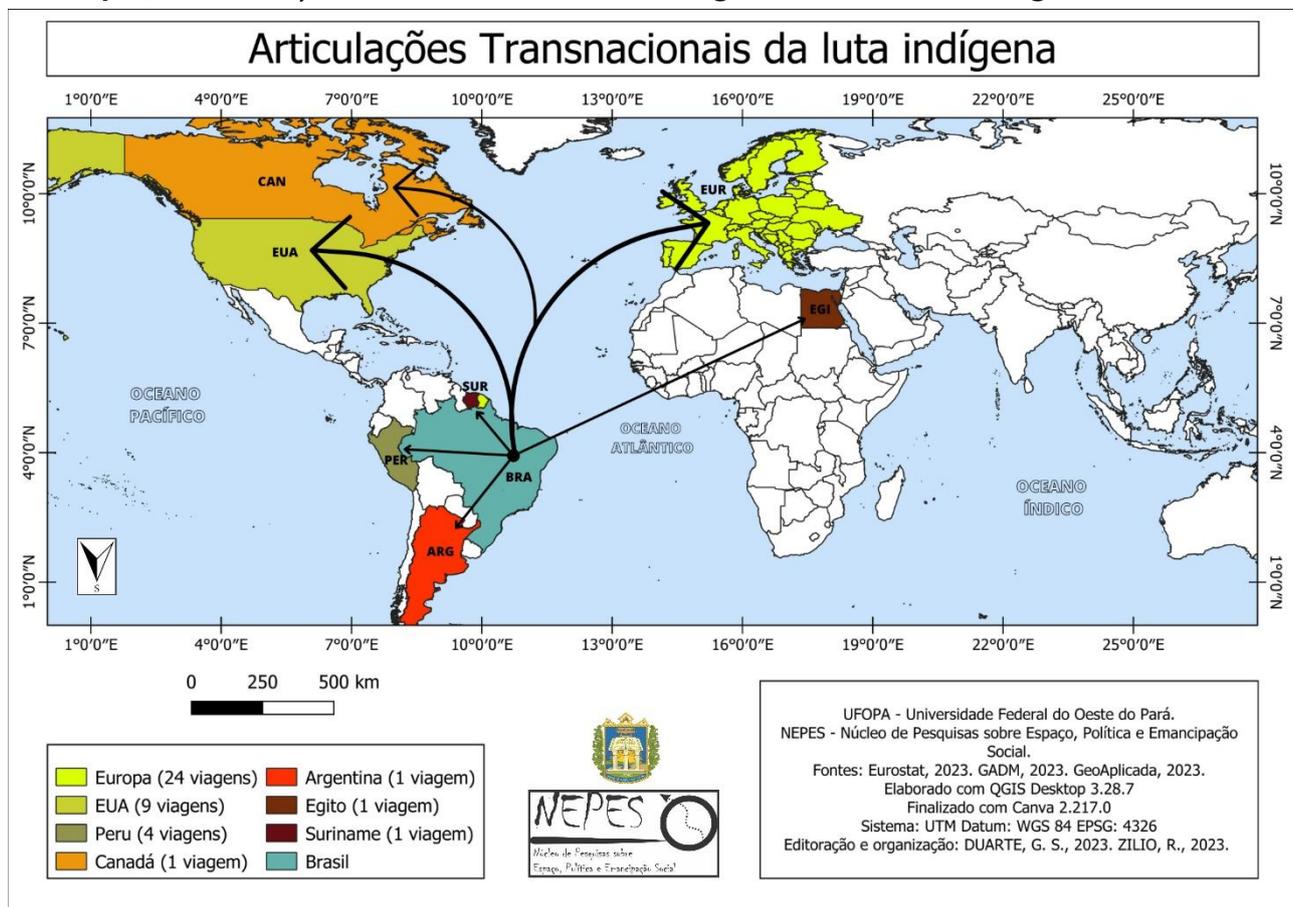
Fonte: Elaboração própria, 2023.

Nessa política de escalas realizada pelo movimento indígena aferimos o componente ambiental como central em sua articulação “internacional”: as alterações

⁴ Baseamos a conceituação de território ancestral em Kopenawa e Albert (2015), Krenak (2022), Zilio (2022) e Mondardo (2023).

climáticas, os “selos verdes”, um agronegócio “sustentável”, o “mercado de carbono” e a exportação de produtos que mantém a floresta “em pé” são pautas frequentes em tais fóruns. Debates e proposições sobre saídas para a crise ambiental e civilizatória planetária crescentemente tem tido os povos indígenas como protagonistas e, como consta em palavras de ordem do movimento e também é título de recente obra de Ailton Krenak (2022), “o futuro é ancestral”. O **Mapa 3** demonstra o quantitativo de viagens de ativistas enviados das organizações APIB, COIAB e CIMi (Conselho Indígena Missionário) para a participação em fóruns “internacionais”.

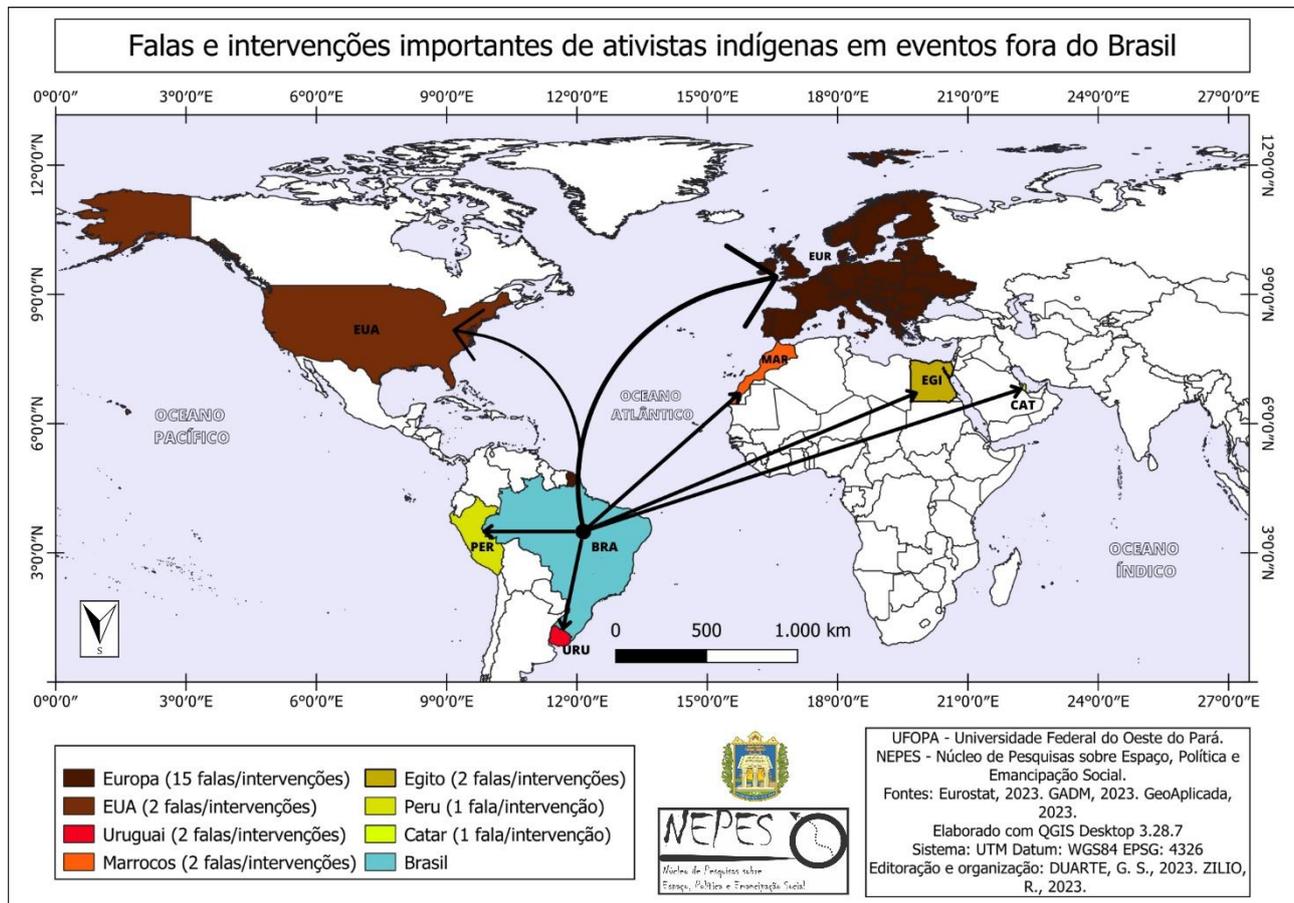
Mapa 3 – Articulações transnacionais da luta indígena em número de viagens relevantes.



Fonte: elaboração própria.

Destacam-se algumas falas e intervenções importantes de ativistas indígenas brasileiros em eventos fora do Brasil no recorte temporal janeiro de 2004 a julho de 2023, cujas localizações são espacializadas no **Mapa 4**.

Mapa 4 – Falas e intervenções importantes de ativistas indígenas fora do Brasil.



Fonte: Elaboração própria, 2023.

Em ambos os **Mapas 3 e 4**, e, também, no **Mapa 5** na próxima seção, nota-se a concentração de viagens e realização de fóruns na Europa, demonstrando que naquele continente a abertura de “espaços” para indígenas do Brasil tem sido frequente, ainda que não necessariamente num contexto de eventos efetivamente anticoloniais ou emancipatórios.

Além das participações nas edições da COP destacamos o envio, em agosto de 2021, de uma denúncia protocolada no Tribunal Penal Internacional de Haia (Holanda)

realizada pela APIB contra o ex-presidente Jair Bolsonaro por crimes contra a humanidade e genocídio no contexto da Pandemia de Covid-19, a qual foi apensado, em janeiro de 2023, documento com informações detalhadas sobre a situação calamitosa do povo Yanomami no estado de Roraima. Outro destaque é a publicação da Carta Encíclica “*Laudato Si: sobre o cuidado com a casa comum*” pelo Papa Francisco em 2015, a partir da articulação com diversas organizações e ativistas indígenas do Brasil, notadamente baseados no Baixo Tapajós, a exemplo da conversa realizada no Vaticano com Cacique Dadá e Poró Borari, ambos da Terra Indígena Maró, situada em Santarém.

Como movimento dialético da realidade, o “retorno” ou a retroalimentação da luta nos territórios ancestrais diante da política de escalas se dá de maneira ambígua. Primeiro, destacamos a elaboração dos Protocolos de Consulta e Consentimento baseados na Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais 169/1989, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), da qual o Estado brasileiro é signatário. Ao menos 21 Protocolos de Consulta existem atualmente para territórios indígenas na Amazônia segundo dados da Rede de Cooperação Amazônica (RCA). Ainda que essa manifestação do poder explícito esteja posta há anos,⁵ as relações de poder estruturantes da sociedade demonstram uma realidade muito mais complexa do que simples respeito pela existência dos Protocolos por parte do Estado e dos grandes agentes da territorialização do capital.

Outro reflexo da retroalimentação das lutas nos territórios ancestrais é o financiamento de organizações indígenas, ao menos aquelas situadas na Amazônia brasileira. Apesar de não dispormos de dados oficiais sobre recursos financeiros subsidiando as organizações, alguns ativistas interlocutores de nossa investigação relatam crescente aumento do financiamento estrangeiro indireto oriundo de fundos internacionais (como o Fundo Amazônia) e de mecanismos compensatórios previstos em lei, e de maneira direta a partir de Organizações Não-Governamentais com sede no Norte Global, fazendo com que o financiamento privado ou estatal estrangeiro aumentasse em relação ao estatal

⁵ Sobre poder explícito, consultar Castoriadis (1992).

brasileiro. Sobre isso, o trecho de entrevista realizada com um importante ativista indígena do Baixo Tapajós é emblemático:

Eu tenho muita crítica a essa questão do financiamento porque na verdade a maior parte desse dinheiro é de compensação, compensação florestal, compensação da soja. E, por exemplo, esse Fundo da Amazônia que a Noruega passa para cá né! Antes esses fundos vinham para o governo, e era bem difícil chegar na ponta, então com a eleição do Bolsonaro eles deixaram de passar pro governo, e acabaram passando para as organizações indígenas mesmo gerirem os recursos. E com a Pandemia isso aumentou bastante né, essa questão do financiamento e do apoio. E, eu até falo assim, foi graças à Pandemia que as organizações indígenas se levantaram. Hoje o CITA tem sede, a própria COIAB se estruturou, a FEPIPA em Belém também se estruturou. E hoje tem apoiador próprio, não precisa ficar fazendo projeto. Acabou o recurso, já vem de novo, só prestar conta, já vem de novo (D., depoimento coletado em 09/03/2023).

Por fim temos diversas visitas de representantes do parlamento europeu a organizações e territórios indígenas pela Amazônia, especialmente no Baixo Tapajós. A mais recente ocorreu em junho de 2023 com a vinda de uma frente parlamentar europeia a Santarém e diálogo com o Conselho Indígena Tapajós e Arapiun em sua sede própria sobre a importância da demarcação de Terras Indígenas e a produção extrativista da região, que seguiria preceitos de “sustentabilidade” vistos com bons olhos por um consumidor europeu médio (o chamado “consumo consciente”). Na ocasião, a coordenadora do CITA Auricelia Arapiun destacou a importância da sensibilização e publicização da luta pela demarcação de terras e contra a tese do Marco Temporal, em trâmite tanto no Supremo Tribunal Federal quanto no Congresso Nacional. Diante do exposto nessa seção notamos que pautar a questão ambiental não é mera característica do movimento indígena – é basilar e catalisadora de sua transescalaridade.

3. A questão ambiental como catalisadora da transescalaridade do movimento indígena nos limites do atual modelo civilizatório

A partir de levantamento e sistematização de dados sobre falas e intervenções importantes de ativistas indígenas em eventos fora do Brasil, espacializadas no Mapa 4, constatamos uma indissociabilidade entre a questão indígena e a questão ambiental. Os trechos selecionados do **Quadro 2** demonstram tal regularidade.

Quadro 2 – Trechos selecionados de falas de ativistas indígenas em eventos fora do Brasil.

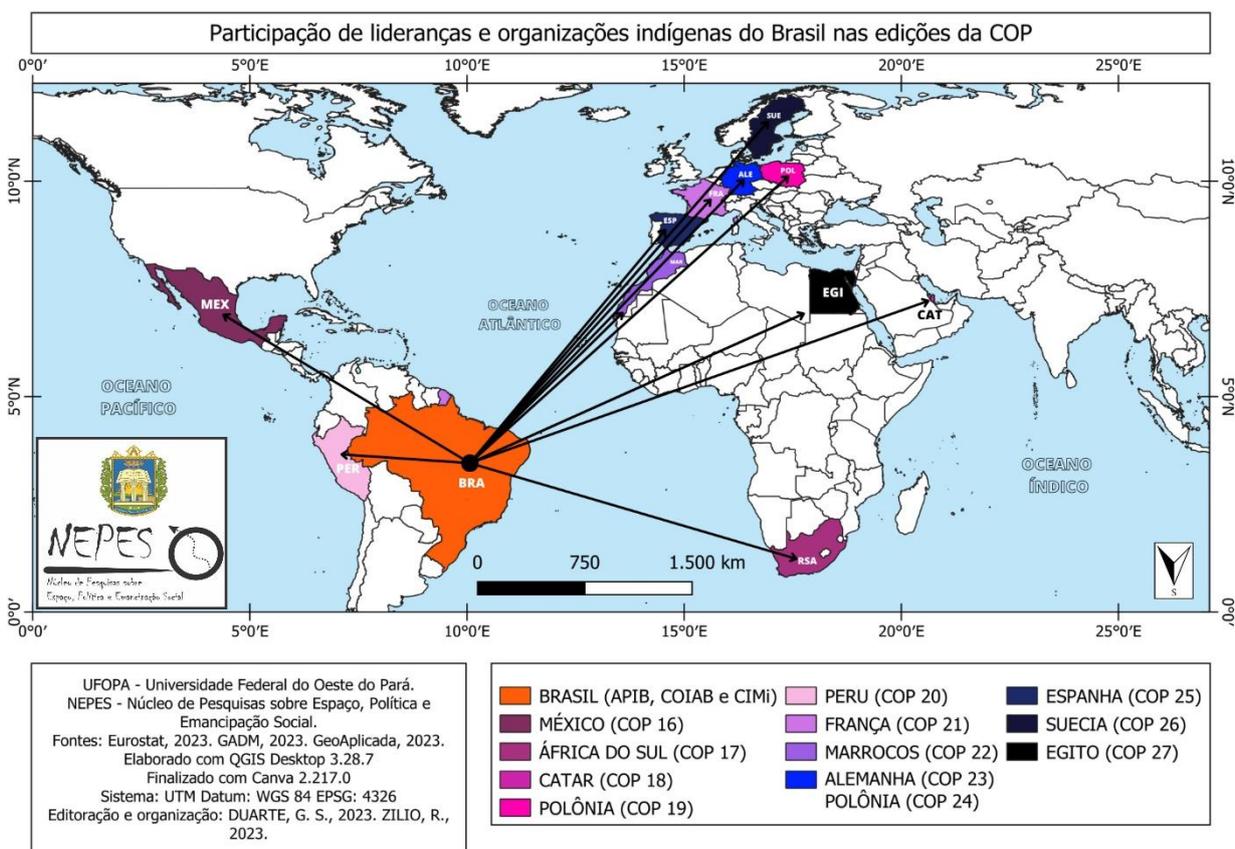
Evento	Ativista	Trecho
COP21, Paris (França), 2015	Dani Kopenawa, xamã Yanomami	“O clima está mudando. O aquecimento global, como vocês o chamam. Nós o chamamos de <i>Motokari</i> . Está trazendo doenças aos pulmões da Terra. Então precisamos respeitar este mundo, é preciso colocar o pé no freio, não podemos continuar destruindo a natureza, a terra, os rios. Vocês não podem continuar a matar-nos, os índios na floresta. Nós índios sabemos cuidar da nossa floresta”.
COP23, Bonn (Alemanha), 2017	Cacique Raoni	“Se continuarem desmatando a floresta e destruindo a água o calor vai continuar aumentando e a humanidade corre risco de vida. Mas por que esse calor? Porque os rios estão secando eu pergunto a vocês. No Brasil o meu povo ancestral foi o primeiro que habitou aquela terra e depois o homem branco chegou e agora estamos assim”.
COP24, Katowice (Polônia), 2018	Nara Baré, coordenadora da COIAB	“Quando se constroem usinas ou obras de infraestrutura que afetam os povos e seus territórios, muitas vezes elas são feitas com equipamentos e tecnologias de empresas europeias (...) Apesar de sempre participarmos de eventos internacionais grandes como este, as companhias continuam a financiar esses desastres no Brasil”.
COP26, Glasgow (Reino Unido), 2021	Sonia Guajajara, à época coordenadora da APIB	“82% da biodiversidade no mundo está dentro de territórios indígenas. É por isso que não estamos aqui, para dizer que esses territórios têm que continuar sendo protegidos. E para isso, é necessário proteger a vida dos povos indígenas”.
COP27, Sharm el Sheikh (Egito), 2022	Célia Xakriabá, Educadora	“Nós não somos nem 1% da população brasileira, e nem 5% da população mundial, mas protegemos em torno de 80% da biodiversidade do planeta (...) entender a demarcação é entender que, comprovadamente onde tem território demarcado, tem floresta de pé”.

Fonte: Elaboração do autor, 2023.

Nossa investigação demonstra que a questão ambiental é catalisadora da transescalaridade do movimento indígena desde o Brasil. Se no plano conceitual não é possível dissociar ambiente e território ancestral quando lidamos com a espacialidade dos povos

originários, tampouco na materialidade dos dados a mobilidade escalar da luta indígena encontra-se separada de pautas ambientais. A participação em várias edições da Conferência da ONU sobre Mudanças Climáticas, com cada vez maior destaque para a questão indígena, é reflexo disso. Ao menos desde 2010, na COP-16 no México, as principais organizações do movimento indígena no Brasil se fazem presentes, conforme espacializado no **Mapa 5**.

Mapa 5 – Participação de lideranças e organizações indígenas do Brasil nas COP.



Fonte: Elaboração própria, 2023.

Nas duas últimas edições da COP em 2021 e 2022 (26 e 27, no Reino Unido e no Egito, respectivamente) houve destaque para a participação de mulheres indígenas brasileiras, notadamente na abertura do evento de 2021, conforme ilustrado no **Mosaico de Fotos 1**.

Em junho de 2023 é anunciada oficialmente a primeira edição de uma Conferência do Clima da ONU no Brasil, a COP 30 em Belém, a ser realizada em 2025. Por um lado, inúmeras lideranças globais debatendo a questão ambiental em uma das regiões de maior diversidade biológica, cultural e epistêmica do planeta, a Amazônia centro do mundo (Brum, 2021), revela a centralidade de nossa região na atual encruzilhada civilizatória e proporciona destaque a determinadas lideranças e experiências de luta amazônicas. Por outro, como já mencionamos, a perspectiva liberal-adaptativa pautada em noções vagas como “sustentabilidade” que tangenciam as raízes éticas, filosóficas e epistêmico-políticas do problema do modelo civilizatório capitalista, corrente nas COP, nos faz rebaixar expectativas por embates profundamente críticos e emancipatórios.

Mosaico de Fotos 1 – Fotos da participação de ativistas indígenas em eventos da COP. a) Txai Suruí abre a COP26 em Glasgow, Reino Unido (2021); b) Ativistas indígenas brasileiras na COP27 em Sharm el-Sheikh, Egito (2022).



Fontes: a) Karwai Tang/ UK Government; b) Lucia Muzell/ RFI. Organização do autor.

O próprio governo do Pará, na figura de Helder Barbalho (MDB), é um dos propositores do evento ao mesmo tempo em que se reúne e promete apoio a atividades ligadas ao agronegócio da soja e à mineração. Sobre tal postura ambígua, associada à entrada de lideranças indígenas na estrutura do aparelho de Estado (governos estadual e federal), um de nossos interlocutores no movimento indígena coloca:

Eu tenho essa perspectiva que vai ter também e não só essas demarcações, mas a criação de outras políticas voltadas pros povos indígenas. Me preocupa muito também, porque a maior parte das lideranças que estavam no movimento, hoje estão no governo. Eu, por exemplo, ainda não entendi essa do nosso governador, aqui do estado, que quer sediar a COP 30 aqui, mas quer passar a responsabilidade do garimpo pros municípios, para tirar o dele da reta, né! E agora vai se reunir com o pessoal da soja, e enfim, é uma confusão, né! (D., depoimento coletado em 09/03/2023).

Para não nos atermos a um presente descontextualizado de seu conteúdo histórico observamos alguns desafios da transescalaridade do movimento indígena através de três momentos relacionando a questão ambiental com a questão indígena no âmbito dos fóruns globais, principalmente aqueles promovidos pela ONU. Num primeiro momento, com o advento do movimento ambientalista ou ecológico (décadas de 1960 a 1980), a questão ambiental era tida como problema do “meio ambiente”, muitas vezes sem humanidade, corroborando com o mito da natureza intocada (Diegues, 1994) no qual a questão indígena era sumariamente invisibilizada. Num segundo momento, durante a década de 1990, a questão indígena começa a atravessar cada vez mais as discussões ambientais nos grandes fóruns globais, ainda que indígenas estivessem muitas vezes de fora desses eventos. Contemporaneamente temos o terceiro momento sob um panorama liberal-adaptativo: há reconhecimento de que a demarcação de Terras Indígenas é importante para a preservação ambiental, porém numa lógica sob a égide da forma-mercadoria – mercado de créditos de carbono, bioeconomia etc., ou seja, tentativas de adaptação a um capitalismo “verde” com a ajuda de determinadas Organizações Não-Governamentais, financiamento privado de organizações indígenas e direcionamentos para fazer com que a geopolítica promovida pelos povos indígenas se torne uma “geopolítica verde” (Agnew, 2002) que distancia a luta contra o modelo civilizatório capitalista e sua fratura metabólica, arrefecendo o caráter anticolonial.

O movimento indígena, como qualquer movimento social, é diverso e apresenta linhas políticas concorrentes e mesmo antagônicas em seu interior, mas uma perspectiva anticolonial permeia as principais perspectivas filosóficas e teóricas que embalam a luta

pelos territórios ancestrais. Diante da constituição da moderno-colonialidade (Quijano, 2005; Porto-Gonçalves, 2006), a geopolítica promovida pelos povos indígenas é estruturalmente anticolonial, ainda que determinadas táticas ou posturas de ativistas, tomadas de forma isolada, possam parecer social-liberais e em conformidade com o modelo civilizatório que tenta aniquilá-los há séculos. Precisamos considerar o processo histórico de *longa duração* (Braudel, 1965) ao afirmar que os povos originários, estando entre os *condenados da Terra* (Fanon, 2022), quando se movimentam, abalam a estrutura de poder da moderno-colonialidade. Ao tomar a questão ambiental, entendida rapidamente pela relação entre a sociedade humana e a natureza não humana em suas múltiplas acepções materiais e imateriais, como indissociada da questão da demarcação de Terras Indígenas, o movimento indígena produz “fendas no muro” do mundo moderno-colonial e tenta romper com a *dupla fratura da modernidade* (Ferdinand, 2022)

Para Malcom Ferdinand, a modernidade opera uma dupla fratura: ambiental e colonial. A fratura ambiental separa planeta/natureza e ser humano na esteira da matriz de racionalidade greco-ocidental refletida no nascedouro da ciência moderna a serviço, em grande medida, do colonialismo; já a fratura colonial separa o homem branco europeu do “resto”, ou seja, toda a diversidade sócio-espacial humana:

A fratura colonial separa os humanos e os espaços geográficos da Terra entre colonizadores europeus e colonizados não europeus, entre Brancos e não Brancos, entre cristãos e não cristãos, entre senhores e escravos, entre metrópoles e colônias, entre países do Norte e países do Sul (Ferdinand, 2022, p. 26).

O autor se apoia na ideia de inseparabilidade entre colonialismo/colonialidade e ecologia ao analisar, a partir do *porão do navio da modernidade*, que a estruturação do mundo moderno é raiz da *tempestade ecológica* na qual estamos:

Seria possível a um empreendimento global que, do século XV ao XX, se baseou na exploração de humanos e não humanos, na dizimação de milhões de indígenas das Américas, da África, da Ásia e da Oceania, no de-

senraizamento forçado de milhões de africanos e em escravidões multisseculares não ter hoje nenhuma relação material ou filosófica com o pensamento ecológico? (Ferdinand, 2022, p. 30).

A perspectiva cosmológica e filosófica de Ferdinand se aproxima da filosofia originária em parte registrada nas obras de Ailton Krenak, Davi Kopenawa, entre outros/as. Os sentidos de apropriação social da natureza e da construção e manutenção da autonomia perpassam a luta do movimento indígena e retroalimentam as reflexões das/os lutas/lutadoras/es e intelectuais originárias. Assim como um de nossos interlocutores no movimento indígena nos disse que “o Estado é nosso inimigo”, o modelo civilizatório capitalista (modo de produção + captura de subjetividades) também é alvo das palavras-*borari*⁶ de Krenak:

Isso que as ciências política e econômica chamam de capitalismo teve metástase, ocupou o planeta inteiro e se infiltrou na vida de maneira incontrolável. Se quisermos, após essa pandemia, reconfigurar o mundo com essa mesma matriz, é claro que o que estamos vivendo é uma crise, no sentido de um erro. Mas, se enxergarmos que estamos passando por uma transformação, precisaremos admitir que nosso sonho coletivo de mundo e a inserção da humanidade na biosfera terão que se dar de outra maneira. Nós podemos habitar este planeta, mas deverá ser de outro jeito. Senão, seria como se alguém quisesse ir ao pico do Himalaia, mas pretendesse levar junto sua casa, a geladeira, o cachorro, o papagaio, a bicicleta. Com uma bagagem dessas ele nunca vai chegar. Vamos ter que nos reconfigurar radicalmente para estarmos aqui (Krenak, 2020, p. 44-45).

Os limites da pauta ambiental sob o modelo civilizatório capitalista estão, pois, na perpetuação da periferização, da dependência e da moderno-colonialidade sob o julgo do social-liberalismo – as estruturas de poder se perpetuam na continuação do esmagamento ou na tentativa de enquadramento de epistemes que gritam uma concepção de espaço enquanto esfera da multiplicidade (Massey, 2008) e de tempo multilinear (ou não-linear), e se assentam em uma espacialidade/temporalidade originária de Abya Yala que

⁶ As matriarcas do povo Borari, cujo território ancestral é onde o povo da mercadoria chama de Alter-do-Chão (principal localidade turística de Santarém), nos contam que *borari* significa *flecha envenenada*.

chamamos de geoequívoco terra-território-memória-ancestralidade (Zilio, 2022), como brilhantemente sintetizou Porto-Gonçalves (2006b, p. 42):

Para promover essa desprovincianização e o reconhecimento de novos lugares de enunciação é preciso trazer o espaço para dentro da história e deixá-lo falar. A visão unilinear do tempo silencia outras temporalidades que conformam o mundo simultaneamente. Sucessão e simultaneidade, sucessões simultâneas, eis o espaço-tempo. O mundo não tem um *relógio* único.

A geopolítica anticolonial abriga não somente concepções de espaço e tempo diferentes das colocadas pela moderno-colonialidade como também aponta para outras maneiras de apropriação social da natureza não humana, um outro habitar a Terra que não o *habitar colonial* (Ferdinand, 2022) – esse habitar colonial que produz as *zonas de não ser* em oposição às *zonas de ser* cuja imposição do Estado e sua colonialidade estão no âmago do problema (Fanon, 2022). Por isso consideramos que quando os subalternizados (aqueles colocados no porão do navio da modernidade, cujas espacialidades, temporalidades e epistêmes são sistematicamente exterminadas) se movimentam via estratégias e táticas espaciais multiescalares com objetivos políticos, estão fazendo geopolítica anticolonial. Especificamente sobre os povos originários, ao colocarem a questão ambiental como central para a luta pelos territórios ancestrais, estão promovendo uma “*ecogeopolítica indígena*”⁷. Sendo assim, essa geopolítica anticolonial (incluída aí, redundante e necessariamente, o rompimento com o modelo civilizatório capitalista), operando contra a dupla fratura da modernidade, é aquela promovida pelos condenados da Terra.

Finalizando

Este artigo demonstrou que é preciso alargar a concepção de geopolítica para dar conta do movimento da realidade. Se ao longo de muitas décadas o pensamento

⁷ Alusão à expressão *ecogeopolítica urbana* cunhada por Souza (2015 e 2019).

geopolítico foi atrelado ao aparelho de Estado, sua guerra e sua diplomacia, diversos agentes subalternizados pela moderno-colonialidade cada vez mais se levantam e tecem redes transescalares para suas lutas, a exemplo do movimento indígena. Ao evidenciarem estratégias e táticas espaciais multiescalares com objetivos políticos, constroem sua geopolítica, uma geopolítica promovida pelos “de baixo”, paralela e mesmo antagônica ao Estado moderno. O levantamento bibliográfico crítico sobre geopolítica possibilitou a identificação de duas perspectivas, a estadocêntrica e a estadocrítica, esta última onde a geopolítica anticolonial se insere.

A política de escalas do movimento indígena desde o Brasil com o destacado papel de ativistas baseados no Baixo Tapajós nos mostra, na escala América do Sul, as articulações transestatais via COICA e, na escala mundial, a concentração de fóruns baseados na Europa. A participação de ativistas indígenas brasileiros com falas e intervenções importantes principalmente nas Conferências do Clima da ONU destacam a íntima associação entre a questão ambiental e a luta pela demarcação de Terras Indígenas. Na dialética da política de escalas, tais participações e publicizações das pautas indígenas retroalimentam a luta pelos territórios ancestrais na pressão sobre o Estado brasileiro e no financiamento de organizações indígenas.

A partir do entendimento da questão ambiental como questão ética, filosófica e política (Porto-Gonçalves, 2006a), notamos os caminhos escorregadios percorridos pelo movimento indígena em contextos nos quais impera a ideologia social-liberal da “sustentabilidade”, da bioeconomia e do capitalismo “verde”. Mesmo assim, não podemos deixar de considerar que a geopolítica anticolonial promovida pelos povos indígenas opera contra a dupla fratura da modernidade (colonial e ambiental) pois, ao movimentar-se, abalam a estrutura de poder da moderno-colonialidade, incluindo aí o questionamento do problema ambiental como tópico meramente técnico e de conscientização de indivíduos.

A ecogeopolítica indígena é uma das dimensões da movimentação originária desde Abya Yala para romper os cercos do mundo moderno-colonial e evidencia a ontologia do

ser humano enquanto ser geográfico. A Geografia como *campo do conhecimento humano* e mobilizada pelos povos indígenas produz uma geopolítica anticolonial. A Geografia como *ciência* descoloniza e reconstrói seus conceitos, teorias e metodologias e mestiça sua epistemologia para servir como ferramenta de luta.

Agradecimentos

Este artigo é dedicado à memória de Carlos Walter Porto-Gonçalves, que partiu durante a escrita destas palavras.

Agradeço ao estudante de Geografia Gabriel da Silva Duarte pela parceria na coleta e sistematização de dados e na confecção de mapas que tornaram possível o presente texto.

Referências

- AGNEW, John. **Making Political Geography**. Londres: Hodder Education, 2002.
- ANDRADE, Manuel Correia de. **Geopolítica do Brasil**. São Paulo: Ática, 1989.
- BACKHEUSER, Everardo. **A estrutura política do Brasil**. Rio de Janeiro: Mendonça, Machado & Cia., 1926.
- BACKHEUSER, Everardo. **Problemas do Brasil – estrutura geopolítica**. Rio de Janeiro: Omnia, 1933.
- BACKHEUSER, Everardo. **A geopolítica geral e do Brasil**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1952.
- BECKER, Bertha. A Geografia e o resgate da geopolítica. **Revista Brasileira de Geografia**, v. 50, nº 2, pp. 99-125, 1988.

- BECKER, Bertha. A geopolítica na virada do milênio: logística e desenvolvimento sustentável. In: CASTRO, Iná Elias de et al. (orgs.). **Geografia: conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- BOMFIM, Paulo Roberto de Albuquerque. Fronteira amazônica e planejamento na época da ditadura militar no Brasil: inundar a hileia de civilização? **Boletim Goiano de Geografia**, v. 30, nº 1, pp. 13-33, 2010.
- BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais: a longa duração. **Revista de História**, v. 30, nº 62, pp. 261-294, 1965.
- BRUM, Eliane. **Banzeiro òkòtó: uma viagem à Amazônia centro do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- CASTORIADIS, Cornelius. Poder, política, autonomia. In: **As encruzilhadas do labirinto III – O mundo fragmentado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992 (1990).
- CASTRO, Iná Elias de. **Geografia e política: território, escalas de ação e instituições**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- CASTRO, Josué de. **Geografia da fome**. Rio de Janeiro: Cruzeiro, 1946.
- CASTRO, Josué de. **Geopolítica da fome**. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1951.
- CIGOLINI, Adilar Antonio. Ocupação do território e a geopolítica da criação de municípios no período colonial brasileiro. **Boletim Gaúcho de Geografia**, nº 38, pp. 53-72, 2012.
- COHEN, Saul. **Geography and Politics in a World Divided**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1973.
- CORBRIDGE, Stuart. Maximizing entropy? New geopolitical orders and the internationalization of business. In: DEMKO, George; WOOD, William (orgs.). **Reordering the World: Geopolitical Perspectives on the Twenty-first Century**. Boulder: Westview Press, 1994.
- COSTA, Wanderley Messias da. **Geografia Política e Geopolítica: discursos sobre o território e o poder**. São Paulo: Hucitec, 1992.
- COUTO E SILVA, Golbery do. **Geopolítica do Brasil**. São Paulo: José Olympio, 1967.

- DIEGUES, Antonio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Hucitec, 1996.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022 (1961).
- FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial**: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- GIRAULT, Christian. Dimensão geopolítica das integrações regionais. **Mercator**, v.9, nº 19, pp. 7-17, 2010.
- GIUDICE, Dante Severo; TOLEDO JUNIOR, Rubens de. A importância das redes na geopolítica brasileira. **Mercator**, v. 6, nº 11, pp. 17-22, 2007.
- GOTTMANN, Jean. La Politique des Etats et leur Géographie. **Revue Française de Science Politique**, v. 2, nº 6, pp. 831-833, 1952.
- GOTTMANN, Jean. **Megalopolis**. Nova Iorque: Twentieth Century Fund, 1961.
- GREGORY, Derek *et al.* (orgs.). **The Dictionary of Human Geography**. 5ª ed. Nova Jersey: Wiley-Blackwell, 2009.
- HAUSHOFER, Karl. Geopolitik der Selbstbestimmung. In: **Zeitschrift für Geopolitik**. 1923.
- HAUSHOFER, Karl. Der Kontinentalblock. In: **Zeitschrift für Geopolitik**. 1941.
- HORTA, Celio Augusto da Cunha. Geografia política e geopolítica: velhas e novas convergências. **Geographia**, v.10, nº 15, pp. 51-69, 2006.
- KISSINGER, Henry. **World Order**. Londres: Penguin Books, 2014.
- KJELLEN, Rudolf. 1899. Studier Öfver Sveriges Politiska Gränser. **Ymer**, v. 3, pp. 283-331, 1899.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

- LACOSTE, Yves. **A Geografia – Isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra**. Campinas: Papirus, 1988 (1976).
- LEITNER, Helga. The politics of scale and networks of spatial connectivity: transnational interurban networks and the rescaling of political governance in Europe. In: SHEPPARD, Eric; MCMASTER, Robert (orgs.). **Scale and Geographic Inquiry: Nature, Society and Method**. Oxford: Blackwell, 2004. p. 236-255.
- MACKINDER, Halford. The geographical pivot of history. In: **The Geographical Journal**, v. 23, nº 4, Londres, 1904.
- MARSTON, Sallie. The social construction of scale. **Progress in Human Geography**, v. 4, nº 24, pp. 219-242, 2000.
- MEIRA MATTOS, Carlos de. **Brasil, geopolítica e destino**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1975.
- MEIRA MATTOS, Carlos de. **Uma geopolítica pan-amazônica**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1980.
- NIJMAN, Jan. The limits of superpower: the United States and the Soviet Union since World War II. **Annals of the Association of American Geographers**, nº 82, pp. 681-695, 1992.
- O'LOUGHLIN, John. Spatial models of international conflict: extending current theories of war behavior. **Annals of the Association of American Geographers**, nº 76, pp. 63-80, 1986.
- Ó TUATHAIL, Gearóid. **Critical Geopolitics**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Ó TUATHAIL, Gearóid; AGNEW, John. Geopolitics and discourse: practical geopolitical reasoning in American Foreign Policy. **Political Geography Quarterly**, nº 11, pp. 190-204, 1992.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006a.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. De saberes e territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana. **Geographia**, nº 16, pp. 41-55, 2006b.

- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do saber, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgard (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- RECLUS, Élisée. **El Hombre y la Tierra.** 6 tomos. Barcelona: Escuela Moderna, 1906-1909 (1905-1908).
- SPYKMAN, Nicholas. **America's Strategy in World Politics: The United States and the Balance of Power.** Nova Iorque: Harcourt, Brace and Company, 1942.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, nº 80, pp. 71-114, 2008.
- MASSEY, Doreen. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado.** São Paulo: Cortez, 2004. p. 667-707
- MONTEIRO, Licio Caetano do Rego. **Esperando os bárbaros: geopolíticas da segurança no Brasil do século XXI.** Rio de Janeiro: Consequência, 2021.
- RADOMSKY, Guilherme. Desenvolvimento, pós-estruturalismo e pós-desenvolvimento: a crítica da modernidade e a emergência de "modernidades" alternativas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 75, nº 26, pp. 149-162, 2011.
- SODRÉ, Nelson Weneck. **Introdução à Geografia: Geografia e ideologia.** 5ªed. Petrópolis: Vozes, 1976.
- SOUZA, Marcelo Lopes de. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.
- SOUZA, Marcelo Lopes de. O lugar das pessoas nas agendas “verde”, “marrom” e “azul”: sobre a dimensão geopolítica da política ambiental urbana. In: **Dos espaços de controle aos territórios dissidentes: escritos de divulgação científica e análise política.** Rio de Janeiro: Consequência, 2015. p. 223-246.
- SOUZA, Marcelo Lopes de. **Ambientes e territórios: uma introdução à Ecologia Política.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

TRAVASSOS, Mario. **Projeção continental do Brasil**. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1938.

VESENTINI, José William. O apogeu e o declínio da geopolítica. **Revista do Departamento de Geografia USP**, nº 11, pp. 19-28, 1997.

VESENTINI, José William. **Novas geopolíticas**. São Paulo: Contexto, 2000

ZILIO, Rafael. Práticas espaciais insurgentes do movimento indígena no Brasil diante da ofensiva jurídico-legal contemporânea. In: **Ateliê Geográfico**. V. 16, nº 3, pp. 305-322. Goiânia: UFG, 2022.

Rafael Zilio é professor do curso de Geografia da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA, Santarém) e coordenador do Núcleo de Pesquisas sobre Espaço, Política e Emancipação Social (NEPES). **E-mail:** rafael.zilio@yahoo.com.br

Artigo enviado em 09/09/2023 e aprovado em 18/11/2023.

Artigo

Colonialismo climático e financeirização do carbono: Reflexões sobre o REDD+ e a autonomia socioterritorial dos povos indígenas na Amazônia

Fábio Márcio Alkmin

50

Resumo

Neste artigo, abordo a noção de “colonialismo climático”, um processo multifacetado de exploração e submetimento de países, povos e regiões sob a justificativa de combate à emergência climática global. Analiso como essa forma de controle e poder se entrelaça com a financeirização emergente do carbono na Amazônia, uma região imprescindível para as políticas climáticas por armazenar cerca de 17% do carbono terrestre do planeta. Nesse sentido, busco apontar como mecanismos neoliberais de mitigação climática, particularmente o REDD+ (Redução das Emissões por Desmatamento e Degradação Florestal), podem impactar a autonomia socioterritorial das comunidades indígenas e perpetuar estruturas de dominação e submetimento. Utilizo para isso uma abordagem interdisciplinar, que engloba revisão bibliográfica, análise de políticas públicas, entrevistas e pesquisa de campo na Amazônia Legal brasileira. Argumento que, embora mecanismos como o REDD+ sejam promovidos como “soluções” para o aquecimento do planeta a partir do “protagonismo indígena”, seus efeitos concretos tendem a agir em sentido contrário: aprofundam a crise climática e atuam como forças heterônomas nos territórios. Sugiro que o fortalecimento de mecanismos de autonomia e governança territorial, controlados diretamente pelas comunidades indígenas, seja crucial para enfrentarmos eficazmente a crise climática. Nesse contexto, enfatizo a necessidade de fortalecimento dos direitos indígenas ao território e à autodeterminação, além da implementação de políticas reparadoras que reconheçam a importância concreta desses povos para o clima do planeta.

Palavras-chave: Colonialismo Climático; Povos Indígenas; REDD+; Autonomia Territorial; Amazônia Legal.

Climate colonialism and carbon financialization: Reflections on REDD+ and the Socio-Territorial Autonomy of Indigenous Peoples in the Amazon

Abstract

In this article, I explore the concept of “climate colonialism,” a multifaceted process of exploitation and subjugation of countries, peoples, and regions under the guise of combating global climate emergencies. I examine how this form of control intersects with the emerging financialization of carbon in the Amazon, a region crucial for global climate policies as it stores approximately 17% of the planet's terrestrial carbon. In this regard, I aim to highlight how neoliberal climate mitigation mechanisms, particularly REDD+ (Reducing Emissions from Deforestation and Forest Degradation), may impact the socio-territorial autonomy of indigenous communities and perpetuate structures of domination. Employing an interdisciplinary approach that includes literature review, public policy analysis, interviews, and field research in the Brazilian Amazon, I argue that although mechanisms like REDD+ are promoted as “solutions” based on “indigenous protagonism”, their actual effects often deepen the climate crisis and serve as heteronomous forces in territories. I suggest that strengthening mechanisms of autonomy and territorial governance, directly controlled by indigenous communities, is critical for effectively addressing the climate crisis. In this context, I emphasize the need for strengthening indigenous rights to territory and self-determination and the implementation of reparative policies that recognize the concrete importance of these communities to the planet's climate.

51

Keywords: Climate Colonialism; Indigenous Peoples; REDD+; Territorial Autonomy; Legal Amazon.

Colonialismo climático y financiarización del carbono: Refle- xiones sobre el REDD+ y la autonomía socioterritorial de los pueblos indígenas en la Amazonía

Resumen

En este artículo, abordo el concepto de “colonialismo climático”, un proceso multifacético de explotación y sometimiento de países, pueblos y regiones bajo el pretexto de combatir emergencias climáticas globales. Examino cómo esta forma de control se cruza con la financiarización emergente del carbono en la Amazonia, una región crucial para las políticas climáticas globales ya que almacena aproximadamente el 17% del carbono terrestre del planeta. En este sentido, busco destacar cómo los mecanismos neoliberales de mitigación climática, particularmente REDD+ (Reducción de Emisiones por Deforestación y Degradación Forestal), pueden afectar la autonomía socioterritorial de las comunidades indígenas y perpetuar estructuras de dominación. Utilizando un enfoque interdisciplinario que incluye revisión bibliográfica,

análisis de políticas públicas, entrevistas e investigación de campo en la Amazonia Legal brasileña, argumento que, aunque mecanismos como REDD+ se promocionan como “soluciones” basadas en el “protagonismo indígena”, sus efectos reales a menudo profundizan la crisis climática y actúan como fuerzas heterónomas en los territorios. Sugiero que el fortalecimiento de mecanismos de autonomía y gobernanza territorial, controlados directamente por las comunidades indígenas, es crucial para abordar eficazmente la crisis climática. En este contexto, enfatizo la necesidad de fortalecer los derechos indígenas al territorio y la autodeterminación, además de la implementación de políticas reparadoras que reconozcan la importancia concreta de estas comunidades para el clima del planeta.

Palabras clave: Colonialismo Climático; Pueblos Indígenas; REDD+; Autonomía Territorial; Amazonia Legal.

Introdução

A noção de “colonialismo climático” tem ganhado impulso nos últimos anos, acompanhando o aumento dos debates envolvendo a crise climática e a necessidade de reparações aos países e parcelas da sociedade mais afetados pela mesma. Um marco simbólico nessa discussão foi o uso, em 2022, do termo “colonialismo” em um relatório do *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC). O IPCC reconheceu que o colonialismo é um fator histórico e contínuo da crise climática, citando o termo ao menos 25 vezes (Pörtner *et al.*, 2022).

Esse reconhecimento expressa, ainda que timidamente, o crescimento da literatura crítica que explora as profundas relações entre a crise climática, o colonialismo e o modo capitalista de produção. Essa discussão parte da premissa de que o processo colonial não é um capítulo já encerrado da história do capitalismo, mas continua sendo, até hoje, uma de suas principais formas de acumulação (Bhambra; Newell, 2022; Harvey, 2013).

Neste contexto, a expansão contemporânea do mecanismo financeiro REDD+ (Redução das Emissões por Desmatamento e Degradação Florestal) emerge na Amazônia como um processo particularmente relevante. Os territórios indígenas amazônicos

são considerados estratégicos para a implementação desses projetos, dado que se tratam das áreas mais conservadas, muitas delas com grandes riscos de desmatamento. Um dos argumentos frequentemente usados para persuadir as comunidades é que o REDD+ pode financiar tanto a conservação das florestas, quanto o desenvolvimento autônomo dos povos indígenas (Hacon, 2018, p.4-5; p.169; p.283).

Este artigo concentra-se, portanto, na região da Amazônia Legal brasileira. Meu objetivo é analisar criticamente, sob a perspectiva do colonialismo climático, o impacto da expansão do mecanismo REDD+ sobre a autonomia socioterritorial dos povos indígenas. A relevância desta análise é amplificada pelo crescente assédio de “carbon cowboys” e pela escalada de casos de “grilagem verde”, fatores que têm suscitado preocupações entre comunidades indígenas e populações tradicionais (Antunes, 2023). Para atingir esses objetivos, o estudo emprega uma abordagem interdisciplinar, que abarca revisão bibliográfica, análise de políticas públicas, entrevistas e pesquisa de campo na Amazônia brasileira.

1. Reflexões sobre o colonialismo climático

A relação entre clima e colonialismo não é recente. Lembremos que há pouco mais de um século, teorias científicas legitimavam a relação imperial da Europa com o resto do mundo, naturalizando o submetimento das colônias. Um exemplo notório é o determinismo ambiental – também conhecido como “geográfico” – que atribuía a condição das nações tropicais, entre outros fenômenos, ao clima predominante nessas latitudes.

Esses cientistas argumentavam que as condições naturais adversas das zonas temperadas favoreciam o desenvolvimento humano, o que justificaria o estado de “subdesenvolvimento” das zonas tropicais, ricas em recursos. A perspectiva do determinismo ambiental ganhou ampla aceitação no início do século XX, especialmente nos Estados

Unidos, resultando em numerosos estudos de caso sobre o impacto do clima e do relevo nos modos de vida e no desenvolvimento social. Entre os trabalhos mais influentes estão os de Ellen Semple (discípula de Ratzel e responsável pela difusão de sua obra nos Estados Unidos) e Ellsworth Huntington.

Vale salientar que esse viés não se limitava à Geografia, mas permeava as Ciências Humanas como um todo. A Antropologia e a História, por exemplo, deram suporte ao imperialismo através de suas abordagens particulares: o racismo e o evolucionismo, respectivamente, com consequências significativas para a expropriação colonial e o submetimento dos povos indígenas (Bhambra; Newell, 2022; Semple; Huntington, 1920).

Um século depois, nos deparamos com uma interessante situação: a justificativa ideológica para o submetimento colonial agora se baseia em uma quase inversão dos pressupostos do determinismo ambiental. Se antes o clima era visto como o fator determinante dos modos de vida e do desenvolvimento social, agora ele é considerado o determinado. Ou seja, o argumento é que são os modos de vida e desenvolvimento social que causam as mudanças climáticas em escala global. Diante deste quadro, identifica-se uma evolução nas estratégias de submetimento adotadas pelo Norte Global, que agora se camuflam sob a égide da mitigação da crise climática. Trata-se de uma nova etapa de acumulação capitalista, dessa vez sobre a “natureza”, criando valor sobre as externalidades ambientais causadas pela própria acumulação capitalista. Essa nova etapa é assim complementar e interdependente dos processos que levaram à profunda crise climática e ambiental que nos encontramos (Moreno, 2016).

A noção de “colonialismo climático” serve como um marco analítico que engloba várias formas de colonialismo relacionadas às questões climáticas. O filósofo estadunidense Olúfemi Táíwò define o termo como o “aprofundamento ou expansão da dominação estrangeira por meio de iniciativas climáticas que exploram os recursos das nações mais pobres ou comprometem sua soberania” (Táíwò, 2019). De forma semelhante, a so-

cióloga Doreen Martinez descreve o fenômeno como “o domínio de países e povos menos poderosos através de iniciativas destinadas a diminuir o ritmo do aquecimento global” (Martinez, 2014).

Tais perspectivas expõem as relações de poder historicamente desiguais perpetuadas pelo modo de produção capitalista, fornecendo um terreno fértil para uma discussão sobre as diferentes dimensões e escalas do colonialismo. É importante salientar que os que menos contribuíram para a crise climática, frequentemente são os mais vulneráveis aos seus impactos. Considerando apenas as emissões de carbono, dos 2.450 bilhões de toneladas liberadas desde 1850, 27% vieram da América do Norte, 22% da Europa, 11% da China, 9% da Ásia Meridional e Sudeste Asiático, 9% da Rússia e Ásia Central, 6% da Ásia Oriental (incluindo Japão), 6% da América Latina, 6% do Oriente Médio e Norte da África e 4% da África Subsaariana (Chancel *et al.*, 2022, p. 117).

Não obstante, as estratégias de descarbonização do Norte global vêm comprometendo a segurança hídrica e alimentar de países no Sul global. Cada vez mais terras são destinadas para a produção de biocombustíveis, afetando o uso da terra pelas populações locais (Seghezzo *et al.*, 2022; Odoemene, 2017). Além disso, a demanda por minerais como lítio e cobalto para a transição verde está expandindo fronteiras extrativas, transformando países como Bolívia e Congo em “Zonas Verdes de Sacrifício”, com impactos sociais e ecológicos incomensuráveis (Smith, 2000; Lee, 2022; Zografos; Robbins, 2020).

Acerca do carbono, a expansão crescente do mercado global de compensações (*offsetting*) posiciona o Brasil, e particularmente a Amazônia, como um espaço geográfico crucial para a chamada economia verde. Compreendido como “colonialismo de carbono” (Gifford, 2020), esse mecanismo de conservação neoliberal opera por meio da financeirização do clima e da natureza. Neste contexto, florestas e outros bens comuns são transformados em ativos financeiros, intensificando desigualdades regionais, exacerbando o racismo ambiental e ampliando os impactos negativos do colonialismo climático.

2. Fundamentos teóricos do colonialismo de carbono

O capitalismo instrumentaliza a emergência climática não só para ocultar sua responsabilidade histórica sobre a mesma, mas também para postergar seu próprio colapso, expandindo-se por meio da criação de novos mercados e oportunidades de acumulação. Nessa dinâmica, a natureza é subsumida pela lógica neoliberal, transformando-se em “capital natural”, no contexto mais amplo da chamada “Economia Verde”.

Esse processo de financeirização da natureza está sendo fomentado por diversas organizações, desde a Organização das Nações Unidas (ONU) até o Banco Mundial, passando pela Organização para a Cooperação e o Desenvolvimento Econômico (OCDE) e o Fórum Econômico Mundial. As pesquisadoras Barbara Unmüßig, Lili Fuhr e Thomas Fatheuer abordam essa questão no livro “Crítica da Economia Verde” (2016), tradução do original alemão *Kritik der Grünen Ökonomie* (2015). Segundo os autores, a economia verde ganhou ímpeto após a crise financeira de 2008 e se consolidou como um tipo de paradigma da política ambiental global, especialmente após a Conferência Rio+20 em 2012 (Unmüßig; Fuhr; Fatheuer, 2016).

A promessa da economia verde reside na ideia de conciliar o crescimento da economia capitalista com uma gestão ambiental racional e sustentável (Unmüßig et al., 2016, p. 51-2). Essa abordagem fundamenta-se em uma crença neoliberal: ao se atribuir um valor monetário a bens naturais anteriormente considerados gratuitos – como carbono, biodiversidade e água – se estabelecem estímulos financeiros para promover sua preservação. Assim, sob a perspectiva neoliberal, esse processo permitiria que as forças de mercado corrigissem as “distorções ambientais” originadas da exploração dessa “natureza barata” (*cheap nature*). Em resumo, a argumentação é que as externalidades negativas associadas às atividades econômicas deveriam ser quantificadas em termos financeiros e incorporadas ao sistema de mercado, tornando-se ativos negociáveis não apenas no contexto local, mas também em escalas regionais e globais.

O processo de financeirização dos bens comuns naturais dá origem, dessa forma, à noção de “pagamentos por serviços ambientais” (PSAs). Essa perspectiva converte as incongruências produtivas do capitalismo em novas oportunidades de lucro e extração de renda. No entanto, ao precificar e comercializar esses “serviços” ambientais, quem tem recursos para pagar por eles adquire, indiretamente, o direito de poluir. Eis a grande contradição que sustenta os mercados de emissões: a ideia de **compensação**, que mascara o colonialismo de carbono a partir do pressuposto de mercantilização de responsabilidades.

Os PSAs são assim extremamente funcionais ao capitalismo, já que permitem que se precifique e se incorpore no circuito de realização do capital as condições ambientais necessárias para sua reprodução ampliada, adiando assim, momentaneamente, seu colapso. Nesse contexto, estamos testemunhando no primeiro quartil do século XXI a mercantilização de bens comuns nunca antes imaginados, como o carbono, a água e a biodiversidade. Diferentemente de outras abordagens da ecologia econômica, como o “de-crescimento”, a economia verde propõe a expansão das relações capitalistas de produção como solução para a crise climática, crise esta gerada pelo próprio sistema capitalista, nunca é demais lembrar.

David Harvey (2013) oferece pistas teóricas valiosas para entendermos esse processo. Ele argumenta que as crises do capital não são causadas por fatores externos ou conjunturais, mas são crises cíclicas e estruturais. Portanto, o capitalismo tem uma necessidade inerente de se expandir continuamente como uma estratégia temporária para resolver suas contradições internas, como a superacumulação e a queda tendencial da taxa de lucro. Assim, criar novos mercados, explorar novas pessoas e colonizar novos lugares são a norma, não a exceção (Harvey, 2013).

Harvey compreende a expansão capitalista como um processo multifacetado, no qual a expansão geográfica e a acumulação por despossessão são elementos indissociáveis e interdependentes. A expansão geográfica das relações sociais capitalistas – que o autor descreve por meio dos conceitos de “resolução espacial” (*spatial-fix*) e “resolução

espaço-temporal” (*spatial-temporal fix*) – cumpre o papel de reorganizar o espaço para absorver excedentes de capital e trabalho (Harvey, 2016).

Os mercados de carbono e a financeirização da natureza são exemplos dessa dinâmica, atuando como veículos de expansão capitalista e refletindo a busca por novos territórios e temporalidades para investimento (Fletcher, 2015). Esses mecanismos manifestam-se ao realocar capital excedente do centro para a periferia através de projetos de compensação de emissões e ao prospectar “investimentos verdes” que prometem retornos futuros alavancados pela crise climática e pela exportação de tecnologias de mitigação.

Contudo, essa expansão não ocorre sem conflitos ou contradições. A “acumulação por despossessão”, como Harvey detalha, é uma estratégia entrelaçada ao ajuste espacial, onde o capitalismo não apenas se expande, mas também reconfigura o espaço através da expropriação. As modalidades dessa acumulação envolvem: a privatização e mercantilização de bens públicos e/ou coletivos; a financeirização de recursos por sua incorporação aos mercados internacionais; a gestão das crises orientada pelos interesses do setor privado; e os Estados atuando principalmente como agentes de redistribuição e regulação, em vez de alocadores de recursos (Harvey, 2014).

Fletcher (2015), bem como Bumpus e Liverman (2008), também identificam esses atributos na emergência dos mercados globais de carbono. Nesse contexto, as florestas, anteriormente consideradas bens comuns para os povos indígenas e comunidades tradicionais que nelas habitam, são apropriadas de forma privada para serem mercantilizadas pelo sistema financeiro internacional. Cornetta (2017, p.389-90) complementa que essa despossessão envolve não apenas a materialidade da floresta, mas também todo o trabalho histórico dos povos indígenas na sua formação. No caso da Amazônia, esse manejo coletivo do espaço tem pelo menos 11 mil anos de história (Neves, 2006).

Robert Fletcher (2015) também estabelece uma conexão intrigante entre a economia verde e o conceito de “capitalismo do desastre”, de Naomi Klein (2007). Klein argumenta que as políticas neoliberais exploram crises — muitas das quais elas mesmas

criam — como oportunidades para desregulamentações favoráveis ao livre mercado, visando a contínua expansão econômica neoliberal. Isso acontece de três maneiras: 1) a exploração de desastres para ganhos financeiros; 2) a neoliberalização da governança de recursos anteriormente públicos; 3) a criação de mercados para produtos que anteriormente não eram monetizados (Fletcher, 2015). Klein cita como exemplos a privatização do sistema educacional em New Orleans, após o furacão Katrina, em 2005, e também a privatização de áreas costeiras coletivas em vários países da Ásia, após um tsunami em 2005.

Dessa forma, o capitalismo “resolve” temporariamente sua crise intrínseca por meio da expansão à “natureza”, enquanto acentua ainda mais suas contradições internas. Nesse processo, problemas fundamentais do modo de produção capitalista permanecem sem solução, como o crescimento infinito como imperativo econômico; a organização da sociedade em torno do consumo; a separação entre produtores e meios de produção; a ampliação da concentração de renda e da desigualdade social; e, finalmente, o uso contínuo de combustíveis fósseis, o principal vetor da crise climática.

3. Guardiões da floresta ou guardas do carbono? Autonomia territorial e heteronomia conservacionista na Amazônia indígena

O REDD+ é um mecanismo de conservação florestal que se baseia nos princípios dos PSAs. Conceitualmente formulado nos anos 1990 e oficialmente lançado na década de 2000, o REDD+ se insere nas ações de mitigação climática categorizadas como “soluções baseadas na natureza” (Cornetta, 2017). O objetivo é conservar o carbono armazenado nas florestas por meio de incentivos econômicos, a partir do mercado de compensação de emissões.

Os projetos REDD+ recebem créditos de uma instituição certificadora ao demonstrar que, na ausência do projeto, a floresta seria desmatada ou degradada, liberando assim CO₂ na atmosfera. Esses créditos são convertidos em dinheiro quando adquiridos por empresas ou países, principalmente do Norte global, que não podem ou não desejam reduzir suas próprias emissões. Atualmente, essa comercialização ocorre principalmente através de mercados voluntários, cujo crescimento tem sido notável após as recentes Conferências das Partes (COPs). Em 2021, houve um aumento de quase 400% em relação ao ano anterior, atingindo um patamar inédito de 2 bilhões de dólares comercializados globalmente (**Gráfico 1**).

Gráfico 1 – Mercado voluntário de carbono, por valor comercializado (pré-2005 até 31.dez.2021).



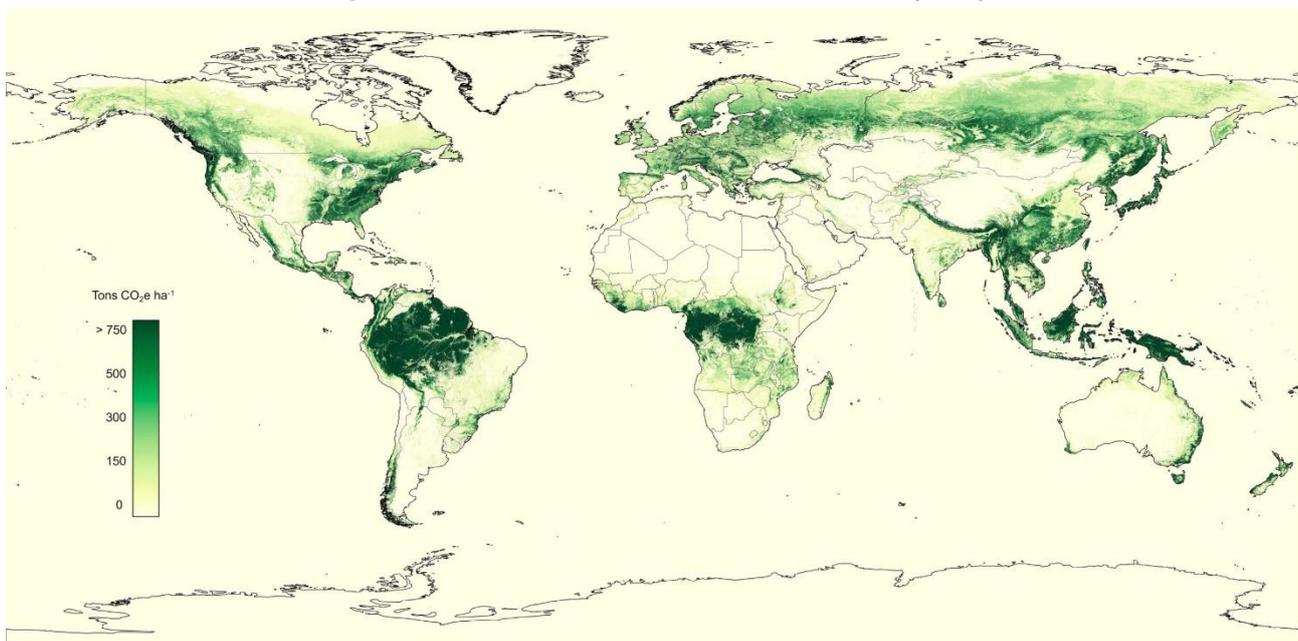
Fonte: Forest Trends' Ecosystem Marketplace, *The Art of Integrity: State of Voluntary Carbon Markets*, Q3 Insights Briefing. Washington DC: Forest Trends Association, 2022, p.03.

A premissa básica subjacente à comercialização de créditos de carbono é a da compensação: os emissores compram créditos equivalentes à quantidade de carbono que emitiram, alcançando assim a chamada "neutralidade de carbono". Este raciocínio presume que os atores econômicos são racionais e buscarão a opção mais econômica para atingir seus objetivos. Nesse contexto, apregoa-se que os emissores optarão por

projetos de compensação como a maneira mais custo-eficaz de reduzir suas emissões, estimulando assim uma oferta de tais projetos no mercado. No entanto, ao externalizar essa responsabilidade, o REDD+ também possibilita a comercialização do “direito de poluir”, o que representa uma das principais críticas a esse mecanismo.

Dada a lógica do REDD+, países com grandes áreas florestais são fundamentais para a consolidação desse mercado. Estima-se que a Pan-Amazônia armazene cerca de 17% do carbono contido na vegetação terrestre do mundo (Feldpausch *et al.*, 2012), tornando-a o maior sumidouro de carbono do planeta. As Terras Indígenas (TIs) têm um papel crucial nesse cenário. Se somadas, as TIs na Amazônia brasileira abrangem mais de 87 milhões de hectares, uma área equivalente aos territórios da França e Alemanha combinados, cobrindo 27% da floresta amazônica brasileira (Mapa 1).

Mapa 1 – Carbono armazenado nas florestas (2021).



Fonte: CTrees (<https://ctrees.org/>).

Além da importância por sua extensão, as TIs se diferenciam qualitativamente de outras categorias fundiárias amazônicas. Pesquisas comprovam que áreas de floresta sob a gestão dos povos indígenas sequestram carbono de forma mais eficaz do que as áreas

sem proteção, uma vez que apresentam menores taxas de desmatamento e degradação (Nolte *et al.*, 2013). Entre 2000 e 2014, a perda florestal nas TIs amazônicas foi inferior a 2%, enquanto a média de área desmatada na Amazônia foi de 19% (IPAM, 2015).

Do total de carbono estimado no bioma amazônico – 73 bilhões de toneladas –, pelo menos 27% estão localizados em territórios indígenas (Walker *et al.*, 2020). Nesse contexto, o *World Resources Institute* (WRI) estima que a existência das TIs na Amazônia tem o potencial de evitar a emissão de 31,8 milhões de toneladas de CO₂ por ano (Ding *et al.*, 2016), montante equivalente às emissões de todos os automóveis da cidade de São Paulo pelo mesmo período.

Dada essa importância, os territórios indígenas amazônicos são considerados locais estratégicos para a implementação de projetos REDD+. Um dos argumentos para persuadir as comunidades é que esse mecanismo pode financiar tanto a manutenção do carbono nas florestas quanto o desenvolvimento autônomo das comunidades, com base na valorização cultural, sustentabilidade e governança territorial (Hacon, 2018, p. 4-5; p.169; p.283). Embora à primeira vista essa proposta pareça atraente – receber uma remuneração para “conservar a Amazônia” e “se manter indígena”, algo que já é feito gratuitamente há milênios – ela oculta diversas contradições.

Pesquisas apontam que a expansão dos mercados de carbono tem intensificado conflitos socioterritoriais globalmente (Kill *et al.*, 2015; Lang, 2022), tratando-se de uma forma de colonialismo climático que opera em múltiplas escalas e compromete os processos de autonomia nos territórios (CIMI, 2014b; Lang, 2022). Organizações indígenas, movimentos sociais e grupos ativistas na Amazônia têm denunciado os problemas e riscos associados aos projetos REDD+, como por exemplo a Declaração de Xapuri (2017) e o Grupo Carta de Belém.¹

¹ Para conhecer mais sobre o Grupo Carta de Belém (GCB), conferir: <https://www.cartadebelem.org.br/>. A “Carta de Belém” (2009), documento fundador do grupo, pode ser lida em: <https://www.cartadebelem.org.br/wp-content/uploads/2020/07/carta-de-belem-A-CARTA.pdf>.

Com base na revisão da literatura crítica sobre o tema (Kill *et al.*, 2015; Climate Alliance, 2015; WRM, 2022), é possível identificar pelo menos oito questões problemáticas relacionadas aos projetos REDD+ em territórios indígenas:

1) Falta de Participação das Comunidades Locais: as críticas indicam que as comunidades locais, especialmente os povos indígenas, não têm participação adequada na tomada de decisões sobre os projetos REDD+. Denúncias revelam que os projetos estão sendo implementados sem respeitar os Protocolos de Consulta (OIT 169) dos territórios ou sem a compreensão e o consentimento pleno das comunidades;

2) Questões Fundiárias: os projetos REDD+ podem exacerbar conflitos agrários, restringindo o uso integral do território pelos povos indígenas e levando a processos de expulsão, desapropriação e/ou despossessão territorial de comunidades;

3) Desafios Políticos: a implementação de projetos REDD+ pode enfrentar obstáculos políticos, incluindo a pressão de setores econômicos dependentes do desmatamento, da mineração e da degradação florestal. Além disso, ao reduzir as florestas a meros sumidouros de carbono, os projetos ignoram os diversos usos e significados atribuídos a elas pelos povos indígenas, comprometendo a autonomia e a reprodução cultural das comunidades;

4) Conflitos Intracomunitários: críticas apontam que os projetos REDD+ podem ter impactos desiguais e injustos nas comunidades, favorecendo certos grupos/clãs em detrimento de outros, e exacerbando conflitos intracomunitários e desigualdades internas;

5) Falhas de Implementação: a execução de projetos REDD+ pode ser complexa e desafiadora, especialmente em contextos com altos níveis de conflitos sociais e territoriais, como na Amazônia. Além disso, os projetos frequentemente não entregam os benefícios financeiros prometidos;

6) Falta de Transparência: informações sobre a utilização dos recursos e os resultados dos projetos geralmente não são compartilhadas com as comunidades envolvidas. Evidências indicam que grande parte desses recursos acaba nas mãos de intermediários e certificadoras, trazendo poucos impactos positivos às comunidades;

7) Efetividade Contra o Desmatamento: dados mostram que o REDD+ não tem sido suficientemente eficaz na redução do desmatamento e da degradação florestal;

8) Atraso em Mudanças Estruturais Necessárias: a noção de compensação cria um desincentivo à implementação de mudanças estruturais concretas, especialmente o fim do uso de combustíveis fósseis.

4. O colonialismo de carbono como fenômeno multiescalar

Múltiplas organizações e instituições políticas têm se articulado em torno da implementação de projetos REDD+ nos territórios indígenas (Hacon, 2018, p.377). No plano global, um sistema neoliberal de governança ambiental, em aliança com o sistema financeiro e grandes corporações, tem investido significativamente na expansão dos mercados de carbono. Em uma escala intermediária, nota-se a atuação proativa do Estado na estruturação jurídica desse tipo de comércio e no estabelecimento de acordos comerciais entre países, estados e jurisdições. Na esfera local, empresas e *startups* especializadas em mercados de carbono atuam como facilitadoras na celebração de contratos com as comunidades indígenas, possibilitando assim a implementação mais abrangente dos projetos REDD+ e PSAs em geral.

A indústria do petróleo desempenha um papel significativo na promoção do mecanismo REDD+. Com vistas ao mercado de emissões, essas corporações têm investido substancialmente em tecnologias para a captação de CO₂ da atmosfera, como é o caso do sistema DAC (*Direct Air Capture*). O intuito é gerar e comercializar créditos de carbono, compensando assim suas próprias emissões. Esta estratégia permite que elas diversifiquem seus investimentos na chamada “energia verde”, lucrando tanto com a extração de petróleo quanto com as medidas de compensação das emissões resultantes. Por exemplo, a Exxon Mobil Corp. projeta que, até o ano de 2050, o mercado para a captura

e armazenamento subterrâneo de CO₂ poderá alcançar um valor de 4 trilhões de dólares (Valle, 2022).

No entanto, a indústria do petróleo vem enfrentando pressões para neutralizar suas emissões imediatamente. O caso da Shell é emblemático: após um processo judicial movido pela *Friends of the Earth* Holanda, em 2021 o Tribunal de Haia condenou a empresa por poluição e contribuição às mudanças climáticas. Conseqüentemente, a Shell foi obrigada a reduzir suas emissões de gases de efeito estufa (GEE) em 45% até 2030, tendo como referência suas emissões de 2019 (Lang, 2022). Embora à primeira vista isso possa parecer uma vitória para os esforços de mitigação climática, uma análise mais detalhada revela que os encargos dessas reduções recaem sobre grupos marginalizados, notadamente comunidades indígenas na Amazônia. Essa transferência de responsabilidade ocorre frequentemente através da implementação de projetos REDD+ nesses territórios.

A Shell investiu mais de 200 milhões de reais na startup brasileira Carbonext em julho de 2022, uma empresa focada em projetos de compensação de carbono (Adachi, 2022b). Em setembro do mesmo ano, a empresa tentou implementar projetos REDD+ em parte do território do povo Munduruku, sem, no entanto, seguir o Protocolo de Consulta e outras diretrizes legais necessárias para esse tipo de projeto. A denúncia foi publicada pelos próprios Munduruku, no site da Associação *Ipereg Ayu*, em 16 de setembro de 2022:

Enquanto estávamos reunidos para discutir a contaminação e uma solução para a saúde do nosso povo, recebemos notícias, fotos e vídeos de uma reunião, organizada pela Associação Pusuru, sobre crédito de carbono, na aldeia Karapanatuba, com a presença de órgãos municipais. Nessa reunião, a empresa ofereceu dinheiro para a associação, dinheiro que só engana parente e traz divisão. A mala de dinheiro é oferecida para invadir o território. De onde vem esse dinheiro? Já sabemos desde janeiro de 2022 que a empresa Carbonext e a empresa Mapel Marochi Agricultura e Pecuária LTDA. estão tentando implementar projetos de crédito de carbono na Floresta Nacional do Crepori. Esse local que o Governo chama de Unidade de Conservação é território tradicionalmente ocupado pelo povo Munduruku, principalmente pelas 25 aldeias do rio das Tropas, que utilizam as duas margens do rio [...] estamos aqui para exigir que as empresas

Carbonext e Mapel parem imediatamente de tentar negociar nosso território com a Associação Pusuru (Movimento Munduruku Ipereg Ayu, 2022).

Essa violação também se deu com outros povos, como os Kayapó (TI Kayapó, Pará) e Tembé (TI Alto Rio Guamá, PA) (Bispo, 2023b). Almir Sanches, diretor de *compliance* e comunidades tradicionais da Carbonext, que foi procurador federal e trocou o Ministério Público pelo mercado de carbono, criticou o que chamou de “paternalismo” do governo brasileiro em relação aos indígenas, o que segundo ele “desrespeita a autonomia” dos povos originários (Antunes, 2023). Esta perspectiva, no entanto, ignora as complexidades e nuances das relações de poder e os impactos desses projetos nos territórios e modos de vida indígenas: realmente é possível sustentar que os povos indígenas possuem autonomia para abdicar de seus direitos socioterritoriais? Como visto no item 1, não é justamente essa apropriação neoliberal da noção de autonomia a falácia lógica do setor ruralista brasileiro? A Carbonext chegou a firmar “parcerias” com seis povos indígenas: os Suruí Paiter em Rondônia; os Cinta Larga e Arara do Rio Branco no Mato Grosso; os Munduruku no Amazonas; e os Kayapó e Tembé no Pará. A empresa afirmou que todos os acordos foram cancelados (Bispo, 2023b).

66

É importante enfatizar que violações do tipo já ocorreram anteriormente. Em 2012, a empresa irlandesa *Celestial Green* assinou um contrato avaliado em 120 milhões de dólares para a comercialização de créditos de carbono. Este contrato concedia à empresa os direitos exclusivos sobre esses créditos nos territórios Munduruku por um período de 30 anos. A negociação envolveu apenas uma parcela das lideranças indígenas, sem cumprir as exigências para consultas livres, prévias e informadas estipuladas tanto pelo Protocolo de Consulta Munduruku quanto pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Posteriormente, ao entenderem as restrições severas impostas à sua autonomia e modo de vida – tais como proibições de plantio, caça e até coleta de lenha durante a vigência do contrato –, os Munduruku decidiram rescindi-lo (Aranha; Mota; Viana, 2012).

Estes exemplos ilustram alguns dos riscos inerentes do REDD+ para os territórios indígenas, ao menos no contexto contemporâneo, onde não há qualquer regulamentação efetiva a respeito desse mercado “voluntário” de carbono. De forma geral, a partir de processos de “grilagem verde”, empresas e investidores vêm adquirindo direitos de terras sob o pretexto de conservação ambiental, frequentemente em detrimento dos direitos fundiários de comunidades indígenas e tradicionais. Além disso, essa corrida pelo carbono na Amazônia vem ampliando os casos de “carbon cowboys”, indivíduos ou entidades que exploram as lacunas legais e a falta de fiscalização para se apropriar dos direitos de comercialização dos estoques de carbono, prometendo benefícios que raramente se efetivam (Antunes, 2023).

Durante um trabalho de campo no Alto Solimões, em fevereiro de 2023, deparei-me com contratos estabelecidos entre a empresa colombiana "Concepto Carbono" e comunidades indígenas brasileiras, algumas com a presença de povos com pouco contato, como os Kutakina, Kanamari e Kulina. Assinados em novembro de 2022, no município de Jutai, estado do Amazonas, esses contratos conferiam à Concepto Carbono o direito exclusivo de comercializar créditos de carbono gerados em territórios indígenas. Adicionalmente, o documento incluía cláusulas de confidencialidade obrigatórias para as comunidades e determinava que qualquer litígio seria arbitrado por um tribunal em Bogotá. No entanto, como apurado posteriormente, os acordos não seguiram os protocolos da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, que preveem uma Consulta Livre, Prévia e Informada de qualquer projeto às comunidades indígenas (Bispo, 2023a). É altamente provável que existam muitos outros casos semelhantes que não vieram a público.

Em 2022, entrevistei o pesquisador britânico Chris Lang, administrador do site “REDD-Monitor”, que se dedica à análise das contradições da proposta REDD+ e dos PSAs em geral. Desde 2008, Lang publicou mais de dois mil posts (todos devidamente referenciados) denunciando problemas com esses tipos de mecanismos, abrangendo, segundo o site, 82 diferentes países. O pesquisador me afirmou que:

REDD e os pagamentos por serviços ambientais fazem parte de um processo de privatização e commoditização dos bens comuns, dado que a financeirização da natureza é a expressão de uma abordagem neoliberal de conservação. [Nessa perspectiva] um dos graves riscos dos esquemas de “pagamento por serviços ambientais” é que eles podem levar a uma massiva expropriação de terras, conforme corporações poluidoras fazem uso dos “serviços” fornecidos pelas terras dos povos indígenas e das comunidades locais alegando estarem agindo para enfrentar a crise climática. Uma vez que é colocado um preço na natureza, tornando-a “capital natural”, corre-se o risco de que ela seja apropriada por quem quer que possa pagar. Numa época em que as corporações de combustíveis fósseis estão entre as instituições mais ricas e poderosas do mundo, a financeirização da natureza figura como um conceito aterrorizante (Alkmin, 2022).

Ainda segundo Lang, os projetos de carbono têm exacerbado tensões sociais e restringido os direitos dos povos indígenas, especialmente os direitos territoriais. Esse fenômeno não é isolado, mas sim uma tendência global, uma vez que, como mencionado anteriormente, os territórios indígenas são considerados áreas privilegiadas para a implementação de projetos REDD+:

O REDD se baseia no modelo colonial de conservação, no qual milhões de pessoas são despejadas para dar lugar a áreas protegidas. O REDD é uma forma de colonialismo de carbono, por meio da qual países ricos e grandes poluidores restringem os meios de subsistência de algumas das populações mais pobres do planeta de modo a continuar seus negócios de forma habitual pelo maior tempo possível (Lang, 2022).

A tese de Vanessa Hacon, intitulada “Governando o clima, florestas e povos indígenas: poderes transnacionais e território” (Hacon, 2018), examina como esse fenômeno tem se manifestado nos territórios indígenas da América Latina, com foco particular na Amazônia. Utilizando um levantamento documental abrangente e o “Projeto de Carbono Floresta Suruí” (2007–2018) como estudo de caso, Hacon revela uma lógica subjacente na atuação de vários atores envolvidos na mitigação das mudanças climáticas. Essa coor-

denação ocorre em torno de um “sistema de governança ambiental global”, cujos objetivos não explícitos envolvem o exercício de novas formas de poder sobre territórios étnicos biodiversos e suas respectivas populações.

Entre esses atores estão grandes instituições financeiras globais, como o Banco Mundial, agências de desenvolvimento como a Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (USAID), grandes ONGs internacionais como *The Nature Conservancy*, e Estados em diferentes níveis de governança. Esses mecanismos de controle e heteronomia operam de forma sutil, ao atribuírem novos significados às reivindicações históricas dos povos indígenas, como reconhecimento territorial, autodeterminação, autonomia e conservação. O colonialismo de carbono se apresenta, portanto, como uma oportunidade, e é precisamente por esse aspecto contraditório que o torna tão sedutor enquanto discurso e estratégia de submetimento:

Tal forma de dominação encontra-se marcada por ambiguidades e contradições – entre conservação e mercantilização da natureza; participação e tutela; inclusão e subordinação; reconhecimento e discriminação; consentimento e coerção – que permitem que pensemos como tal política ambiental atualiza diferentes formas de colonialidade do poder e da natureza (Hacon, 2018, p.1).

Hacon (2018, p.94; p.100-12) identifica duas premissas fundamentais para a consolidação dessa política de governança ambiental global, ambas endossadas por organizações multilaterais e adotadas pelo Estado. A primeira é a necessidade de um reordenamento territorial em áreas ricas em recursos ambientais. Isso envolve a formulação de políticas de conservação, o reconhecimento de direitos coletivos e a regularização fundiária de territórios étnicos e áreas de conservação. Embora essas políticas possam ter fundamentos progressistas, elas direcionam o uso da terra e asseguram um maior controle estatal sobre regiões de difícil governança, como a Amazônia.

Logo, o primeiro elemento central desse processo a ser destacado é o reordenamento territorial promovido nos países em desenvolvimento e a

consequente estabilização dos seus regimes de propriedade (Offen, 2003). Se observarmos, em todos os projetos do Banco Mundial descritos até aqui, a questão fundiária é sempre um elemento central e o grande mote dos projetos. A identificação, demarcação, registro e, portanto, legalização dessas terras foi o primeiro passo no sentido de permitir que estas e seus ‘recursos’ (naturais e humanos) pudessem ser melhor mapeados, adentrando uma esfera de legibilidade e controle por parte do poder estatal (Scott, 1998), tonando-se assim passíveis de ressignificação pelo capital e incorporação pelo mercado (O’Connor, 1993). Os mapeamentos – cada vez mais precisos e detalhados em função de uma tecnologia cada vez mais aprimorada e avançada – foram justamente o passo seguinte no processo de territorialização étnica, incluindo não apenas o mapeamento dos recursos naturais, mas também do etnoconhecimento associado ao uso destes recursos (Hacon, 2018, p.110).

Em um segundo momento, observa-se a criação de novos arranjos político-institucionais, capazes de regulamentar a gestão desses bens comuns e realizar sua subsequente inserção no mercado como “capital natural”. Nesse contexto, podem ser citadas iniciativas recentes que visam impulsionar a economia verde no Brasil, como a “Política Nacional de Pagamento por Serviços Ambientais” (Lei 14.119/21), sancionada pelo presidente Jair Bolsonaro. Também integram esse escopo o “Cadastro Nacional de Pagamento por Serviços Ambientais” e o “Programa Federal de Pagamento por Serviços Ambientais”, que igualmente regulamentam o mercado de carbono e o ICMS ecológico. Adicionalmente, por meio da RFI n.º 04/2022, o Ministério do Meio Ambiente firmou um Acordo de Cooperação Técnica com o Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), visando viabilizar concessões de PSAs e a geração de créditos de carbono em Unidades de Conservação.

É válido refletir se a Política Nacional de Gestão Ambiental das Terras Indígenas (PNGATI) não estaria, ainda que de forma contraditória ou velada, alinhada aos interesses neoliberais da economia verde. Sob essa perspectiva, a PNGATI poderia desempenhar o complexo papel de reordenar territorialmente as TIs, institucionalizando formas de governança indígena, enquanto inventaria o “capital natural” disponível nessas áreas. Isso

forneceria subsídios para a construção do arcabouço jurídico-institucional necessário à implementação dos mecanismos de PSAs, incluindo o REDD+, nas TIs brasileiras.

A PNGATI já reconhece implicitamente os povos indígenas como provedores de serviços ambientais. A diretriz XII do decreto 7.747/2012, que regulamenta a PNGATI, afirma o “reconhecimento dos povos indígenas relativos a serviços ambientais em função da proteção, conservação, recuperação e uso sustentável dos recursos naturais que promovem em suas terras, nos termos da legislação vigente” (Brasil, 2012). Surge, então, a questão de se os PGATAs poderiam, em um futuro próximo, abarcar a implementação dos PSAs – incluindo o REDD+ – como uma das estratégias para o financiamento da conservação.

Em 2013, a consultoria socioambiental “Nave Terra” desenvolveu um relatório intitulado: “Estudo sobre Sustentabilidade Financeira da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas”. Encomendada pela ONG *The Nature Conservancy* (TNC), a pesquisa visava fornecer suporte técnico à FUNAI e ao Ministério do Meio Ambiente, apresentando estratégias de captação de recursos para a implementação da PNGATI. O documento, na página 86, aponta que o mercado de carbono ainda levaria algum tempo para se tornar operacional no Brasil, mas que o REDD+ poderia financiar a PNGATI de duas formas: a primeira seria por meio da implementação concreta de projetos REDD+ nas TIs, o que geraria recursos financeiros, e a segunda por meio de um “Fundo nacional voluntário para financiamento de ações de REDD+, na forma do Fundo Amazônia” (p. 86).

O estudo também faz referência a uma publicação da FUNAI, de abril de 2012, intitulada “Povos Indígenas e REDD+ no Brasil: Considerações Gerais e Recomendações”. Nesse documento, a FUNAI oferece algumas orientações para a regulamentação de REDD+ no Brasil, destacando as particularidades das TIs.

1.13 A FUNAI, por meio da Política Nacional de Gestão Ambiental em Terras Indígenas (PNGATI), deve orientar os povos indígenas sobre outras oport-

tunidades de financiamento para atividades de gestão territorial que podem ser complementares a projetos de REDD+, especialmente a partir de políticas de incentivos à conservação ambiental, valorização de serviços ambientais e desenvolvimento sustentável.

1.14. O mecanismo de REDD+ deve ser considerado como ferramenta para a implementação da PNGATI (FUNAI, 2012).

Se implementados, os projetos REDD+ podem assim exacerbar as tensões sobre os territórios indígenas, especialmente na Amazônia. Portanto, examinar tais políticas através da lente do colonialismo de carbono não apenas oferece um prognóstico valioso, mas também indica caminhos para o desenvolvimento de estratégias políticas que simultaneamente beneficiam e protegem os direitos socioterritoriais dos povos indígenas.

Considerações finais

A noção de “colonialismo climático” vem sendo cada vez mais debatida, com o objetivo de evidenciar como a emergência climática, o modo de produção capitalista e o colonialismo estão intrinsecamente conectados. Essa conexão se torna ainda mais evidente quando consideramos o atual processo de financeirização da natureza, uma contraditória estratégia do neoliberalismo para o enfrentamento da emergência climática. Longe de ser uma solução, essa estratégia acaba por reproduzir as relações de controle e colonialidade até então vigentes, dessa vez sob um rótulo “verde e sustentável”. Isso possibilita, por exemplo, que os países do Norte Global adquiram o que pode ser considerado um “direito de poluir” por meio de mecanismos como o REDD+. Essa dinâmica transfere a responsabilidade pela crise climática para as nações e comunidades do Sul Global, destacando-se, dentro desse contexto, a posição central ocupada pelos povos indígenas.

Nesse contexto, o REDD+ emerge como um exemplo paradigmático de colonialismo climático. A falta de participação das comunidades indígenas na formulação e implementação desses projetos reflete uma abordagem que desconsidera a autonomia dos povos. Além disso, a financeirização da floresta amazônica através do REDD+ não apenas falha em entregar os benefícios prometidos ao clima, mas também intensifica conflitos fundiários e sociais. O mecanismo, em sua essência, serve como um paliativo que desvia a atenção de mudanças estruturais necessárias, como a transição para uma economia de baixo carbono e a resolução de conflitos de terra.

A falta de transparência e a complexidade burocrática do REDD+ também contribuem para a perpetuação de relações de poder desiguais. Os recursos financeiros frequentemente não chegam às comunidades que mais precisam, e quando chegam, tendem a gerar conflitos intracomunitários, exacerbando desigualdades já existentes. Em conclusão, esse estudo aponta para a necessidade urgente de reavaliar as estratégias atuais de mitigação da emergência climática.

Torna-se imperativo que novas pesquisas dediquem atenção a desvendar as intrincadas dinâmicas de poder em torno do carbono, forjando um pensamento crítico que possa servir aos povos implicados na questão. A adesão acrítica a mecanismos como o REDD+ corre o risco não apenas de ser ineficaz em abordar os desafios estruturais, mas também de amplificar as desigualdades preexistentes, engendrando novos mecanismos de exploração e subjugação. Este artigo faz parte desse esforço teórico e analítico.

Agradecimentos

O autor agradece o apoio imprescindível da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processos nº 2018/22226-4 e nº 2021/06827-0, assim como

da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, sem o qual este trabalho não teria sido realizado.

Referências

ADACHI, Vanessa. Carbonext cria “fábrica” de projetos de carbono na Amazônia. **Capitalreset**. 16.fev.2022. Disponível em: <<https://www.capitalreset.com/carbonext-cria-fabrica-de-projetos-de-carbono-na-amazonia/>>. Acesso em 25/12/2022(a).

ADACHI, Vanessa. Shell injeta R\$ 200 milhões na Carbonext (de olho em créditos de CO₂). **Capitalreset**. 16.fev.2022. Disponível em: <<https://www.capitalreset.com/shell-injeta-r-200-milhoes-na-carbonext-de-olho-em-creditos-de-co2>>. Acesso em 25/12/2022(b).

ALKMIN, Fábio M. O REDD é uma forma de colonialismo de carbono: Entrevista com Chris Lang (REDD-Monitor). **AMBIENTES: Revista de Geografia e Ecologia Política**, v. 4, nº 2, pp. 319-334, 2022. DOI: 10.48075/amb.v4i2.30039.

74

ANTUNES, Cláudia. “**Caubóis do carbono**” loteiam a Amazônia. SUMAÚMA. 26 jun. 2023. Disponível em: <<https://sumauma.com/caubois-do-carbono-loteiam-a-amazonia/>>. Acesso em 31/08/2023.

ARANHA, Ana; MOTA, Jessica; VIANA, Natalia. A terra é dos índios. E o carbono, é de quem? **Agência Pública**, 9 de março de 2012. Disponível em: <<https://apublica.org/2012/03/terra-e-dos-indios-carbono-e-de-quem/>>. Acesso em 28/12/2020.

BHAMBRA, Gurminder K.; NEWELL, Peter. More than a metaphor: “climate colonialism” in perspective. **Global Social Challenges Journal**, v. 1, nº 2, pp. 179-187, 2022.

BISPO, Fábio. **Empresas colombianas ignoram Funai e leis brasileiras em projetos de carbono na Amazônia**. InfoAmazonia. 24 out. 2023a. Disponível em: <<https://infoamazonia.org/2023/10/24/empresas-colombianas-ignoram-funai-e-leis-brasileiras-em-projetos-de-carbono-na-amazonia/>>. Acesso em 02/11/2023.

BISPO, Fábio. **Empresa ligada à Shell é acusada de violar direitos indígenas em contratos de créditos de carbono**. InfoAmazonia. 31 out. 2023b. Disponível em:

<<https://infoamazonia.org/2023/10/31/empresa-ligada-a-shell-e-acusada-de-violar-direitos-indigenas-em-contratos-de-creditos-de-carbono/>>. Acesso em 01/11/2023.

BRASIL. **Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012**. Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI, e dá outras providências. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 5 jun. 2012. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/_Ato2011-2014/2012/Decreto/D7747.htm>. Acesso em 01/11/2023.

BUMPUS, Adam G.; LIVERMAN, Diana M. Accumulation by decarbonisation and the governance of carbon offsets. **Economic Geography**, v. 84, pp. 127-156, 2008.

CHANCEL, Lucas; PIKETTY, Thomaz; SAEZ, Emmanuel; ZUCMAN, Gabriel. **World Inequality Report 2022**. World Inequality Lab. Harvard University Press, 2022.

CIMI – Conselho Indigenista Missionário. **Você sabe o que é REDD?** 20.ago.2014a. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2014/08/36330/>>. Acesso em 02/01/2023.

CIMI – Conselho Indigenista Missionário. Natureza à Venda. **Porantim**, Ano XXXVI, nº 368, Brasília-DF, set. 2014.

CIMI – Conselho Indigenista Missionário. **Golpe Verde**: falsas soluções para o desastre climático. 2021. p. 57-61. Disponível em: <<https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2022/02/golpe-verde-cimi-ao.pdf>>. Acesso em 12/12/2022.

CLIMATE ALLIANCE. Unreddy: A critical look at REDD+ and indigenous strategies for comprehensive forest protection. **Climate Alliance**, Frankfurt, 2015. Disponível em: <https://www.climatealliance.org/fileadmin/Inhalte/7_Downloads/Unreddy_EN_2016-02.pdf>. Acesso em 11/12/2022.

CORNETTA, Andrei. **Entre o Clima e a Terra: uma abordagem geográfica da “economia de baixo carbono” na Amazônia Legal**. Tese (Doutorado em Geografia Humana) Universidade de São Paulo, 2017.

DECLARAÇÃO de Xapuri. 28 de maio de 2017. Xapuri-AC, 2017. Disponível em: <<http://www.cartadebelem.org.br/declaracao-de-xapuri/>>. Acesso em 05/02/2023.

DING, Helen *et al.* Climate Benefits, Tenure Costs: the Economic Case For Securing Indigenous Land Rights in the Amazon. **World Resources Institute (WRI)**. October 2016. Disponível em: <<http://bit.ly/3i96Lx4>>. Acesso em 21/09/2021.

- FELDPAUSCH, T. R. et al. Tree height integrated into pantropical forest biomass estimates. **Biogeosciences**, v. 9, pp. 3381-3403, 2012.
- FLETCHER, Robert. Capitalizando o caos: mudanças climáticas e capitalismo do desastre. **ClimaCom – pesquisa, jornalismo e arte**, v. 2, nº 4, 2015. Disponível em: <<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/capitalizando-o-caos-mudancas-climaticas-e-capitalismo-de-desastre/>>. Acesso em 11/12/2022.
- FOEI – Friends of the Earth International. **Chasing Carbon Unicorns: The deception of carbon markets and “net zero”**. Amsterdam, Holanda. Fev.2021.
- FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas. **Povos Indígenas e Redd+ no Brasil: Considerações Gerais e Recomendações**. FUNAI. 11.abr.2012. Disponível em: <http://cggamgati.funai.gov.br/index.php/download_file/view/1527/503/>. Acesso em 28/12/2022.
- FUNK, McKenzie. Meet the new capitalists of chaos. **Rolling Stone**, 27 mai. 2010.
- GIFFORD, Lauren. Carbon colonialism in the Alto Mayo REDD project in Peru. An interview with Lauren Gifford on Earth Watch. [Entrevista concedida a Chris Lang]. **Redd-Monitor**. 03.jul.2020. Disponível em: <<https://redd-monitor.org/2020/07/03/carbon-colonialism-in-the-alto-mayo-redd-project-in-peru-an-interview-with-lauren-gifford-on-earth-watch/>>. Acesso em 17/12/2022.
- GRUPO CARTA DE BELÉM *et. al.* **Juntos para ação climática: com quem e para quê?**. Nov. 2022. Disponível em: <<https://fase.org.br/wp-content/uploads/2022/11/Juntos-pela-Acao-Climatica-COP27-vf.pdf>>. Acesso em 05/02/2023.
- HACON, Vanessa. **Governando o clima, florestas e povos indígenas: poderes transnacionais e território**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2018.
- HARVEY, David. **Os limites do capital**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- HARVEY, David. **O Novo Imperialismo**. 8. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- HARVEY, David. **Dezessete contradições e o fim do capitalismo**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- IPAM – Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia. **Terras Indígenas na Amazônia Brasileira: reservas de carbono e barreiras ao desmatamento**. Brasília, 2015, 14p.

- KILL, Jutta et al. **REDD: A collection of conflicts, contradictions and lies**. World Rainforest Movement International Secretariat, Montevideo, 2015.
- KLEIN, Naomi. **Disaster capitalism: The new economy of catastrophe**. Harpers, October 2007.
- LANG, Chris. How to burn the planet. Shell invests US\$38 million in Carbonext, Brazil's biggest REDD offset firm. **REDD-Monitor**, 13.jul.2022. Disponível em: <<https://redd-monitor.org/2022/07/13/how-to-burn-the-planet-shell-invests-us38-million-in-carbonext-brazils-biggest-redd-offset-firm/>>. Acesso em 21/09/2022.
- LEE, Chermaine. Understanding climate colonialism. **Fairplanet**. 14.ago.2022. Disponível em: <<https://www.fairplanet.org/story/understanding-climate-colonialism/>>. Acesso em 15/12/2022.
- MARTINEZ, Doreen E. The right to be free of fear: indigeneity and the United Nations. **Wicazo Sa Review**, v. 29, n° 2, pp. 63-87, 2014.
- MORENO, Camila. As roupas verdes do rei: economia verde, uma nova forma de acumulação primitiva. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (orgs.). **Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento**. Tradução de Igor Ojeda. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016. p. 256-293.
- MOVIMENTO MUNDURUKU IPEREG AYU. **Carta Munduruku do Alto e Médio Tapajós e Baixo Teles Pires. Pará, Brasil**, 16.set.2022. Disponível em: <<https://movimento-mundurukuiperegayuii.wordpress.com/2022/09/16/carta-munduruku-do-alto-e-medio-tapajos-e-baixo-teles-pires/>>. Acesso em 12/12/2022.
- NEVES, Eduardo G. **Arqueologia da Amazônia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.**, 2006.
- NOLTE, Christoph; AGRAWAL, Arun; SILVIUS, Kirsten M.; SOARES-FILHO, Britaldo S. Governance regime and location influence avoided deforestation success of protected areas in the Brazilian Amazon. **Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS)**, v. 110, n° 13, pp. 4956-4961, 2013.
- ODOEMENE, Akachi. Climate change and land grabbing. In: ANGELO, Mary Jane; DU PLESSIS, Anél (orgs.). **Research Handbook on Climate Change and Agricultural Law**. Edward Elgar Publishing, 2017. p. 423-448.
- PÖRTNER, Hans-Otto et al. Climate change 2022: Impacts, adaptation and vulnerability. **IPCC Sixth Assessment Report**, 2022. Disponível em:

<https://report.ipcc.ch/ar6/wg2/IPCC_AR6_WGII_FullReport.pdf>. Acesso em 12/12/2022.

SEGHEZZO, Lucas. **Impactos del Acaparamiento de Tierras en América Latina y el Caribe: Dossier nº 4. Land Matrix – LAC.** Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundapaz, 2022.

SMITH, James. **Biofuels and the Globalization of Risk: The Biggest Change in North-South Relationships Since Colonialism?** Bloomsbury Publishing, 2010.

SOARES-FILHO, Britaldo S.; DIETZSCH, Laura; MOUTINHO, Paulo *et al.* **Redução das emissões de carbono do desmatamento no Brasil: o papel do Programa Áreas Protegidas da Amazônia (Arpa).** Instituto de Pesquisas Amazônicas (IPAM), 2009.

SULTANA, Farhana. Critical climate justice. **The Geographical Journal**, v. 188, nº 1, pp. 118-124, 2022.

TÁÍWÒ, Olúfẹ́mi O. The Green New Deal and the Danger of Climate Colonialism. **Slate**, 01.mar.2019. Disponível em: <<https://slate.com/technology/2019/03/green-new-deal-climate-colonialism-energy-land.html>>. Acesso em 14/12/2022.

78

UNMÜßIG, Barbara; FUHR, Lili; FATHEUER, Thomas. **Crítica à economia verde.** Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2016.

VALLE, Sabrina. Exxon sees carbon capture market at \$4 trillion by 2050. **Reuters**, 20.abr.2022. Disponível em: <<https://www.reuters.com/business/sustainable-business/exxon-sees-carbon-capture-market-4-trillion-by-2050-2022-04-19/>>. Acesso em 21/04/2022.

WALKER, Wayne *et al.* The role of forest conversion, degradation, and disturbance in the carbon dynamics of Amazon indigenous territories and protected areas. **Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS)**, United States of America, 2020. Disponível em: <<https://www.pnas.org/content/117/6/3015>>. Acesso em 21/09/2022.

WRM – Movimento Mundial pelas Florestas Tropicais. 15 Anos de REDD: um esquema corrompido em sua essência (vários autores). **WRM. Montevidéu**, 2022. Disponível em: <https://www.wrm.org.uy/sites/default/files/2022-06/REDD_15_anos_PT.pdf>. Acesso em 12/12/2022.

ZOGRAFOS, Christos; ROBBINS, Paul. Green sacrifice zones, or why a green new deal cannot ignore the cost shifts of just transitions. **One Earth**, v. 3, n° 5, pp. 543-546, 2020.

Fábio Márcio Alkmin é geógrafo e doutorando em Geografia Humana no Departamento de Geografia da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). **E-mail:** alcamino13@gmail.com

Artigo enviado em 05/09/2023 e aprovado em 30/10/2023.

Artigo

Por uma Geografia feminista indígena: As relações de gênero, sexualidade e o caso das mulheres Kiriri na luta pelos/nos territórios

Édila Bianca Monfardini Borges

80

Resumo

O presente artigo objetiva problematizar as relações de gênero no mundoaldeia Kiriri. Estas se desdobram de forma tensa e conflituosa a partir do processo demarcatório dos territórios e a nova liderança sob moldes femininos, o que visa transgredir as noções de papéis pautados no binarismo homem e mulher indígena do ponto de vista global e/ou da colonialidade de gênero. A modernidade organiza o mundo ontologicamente quando se refere a termos categorizados de forma homogêneas, atômicas, separadas. Assim, a crítica contemporânea ao universalismo feminista em termos gerais, e indígenas em específico, centra-se na reivindicação de que a intersecção entre raça, classe, etnia, sexualidade e gênero expande-se para além das categorias da modernidade. Se mulher e indígenas são termos para categorias homogêneas, atomizadas e separáveis, então sua intersecção mostra-nos a ausência das mulheres indígenas – e não sua presença (Lugones, 2014). Tal contexto nos sugere reaver as realidades no interior dos territórios indígenas que buscam r-existir e avançar sobre a lógica da modernidade colonial capitalista neoliberal de gênero. Dessa forma, por meio da pesquisa qualitativa participante de viés pós-marxista com foco na abordagem de análise crítica do discurso como método realizado junto às mulheres Kiriri, foi possível constatar que, devido às demandas territoriais internas, essas mulheres se colocam como sujeitos resistentes e reivindicam uma nova identidade política que ultrapasse a esfera doméstica e reprodutora para assumirem o lugar de ecofeministas indígenas e gestoras dos/nos territórios.

Palavras-chave: Gênero; Territórios; Geografia Feminista Indígena; Feminismos decoloniais.

Gender, sexuality relations, and the case of Kiriri women in the struggle for and with territories: An indigenous feminist geography perspective

Abstract

This article presents a comprehensive exploration of gender relations within the Kiriri village-world, with a specific focus on the intricate dynamics that unfold during the territorial demarcation process and the emergence of female leadership. These dynamics disrupt traditional gender roles through a lens of global and colonial gender perspectives. The study critiques the conventional approach of modernity that categorizes terms in homogenous, atomic, and isolated ways, and highlights the pressing need for understanding the nuanced interplay of race, class, ethnicity, sexuality, and gender, especially in the realm of indigenous feminism. Through a post-critical participatory qualitative research approach, employing critical discourse analysis as a primary method, the research uncovers how Kiriri women, driven by internal territorial pressures, redefine their roles from traditional domestic and reproductive spheres to embrace new identities as indigenous ecofeminists and stewards of the land. This transformation reflects a broader resistance to the influence of colonial capitalist neoliberal modernity on gender dynamics within indigenous territories, offering valuable insights into the ongoing struggle to reclaim and reshape these spaces.

Keywords: Gender; Territories; Indigenous Feminist Geography; Decolonial Feminisms.

Por una geografía feminista indígena: Las relaciones de género, sexualidad y el caso de mujeres Kiriri en la lucha por los/en los territorios

Resumen

Este artículo tiene como propuesta problematizar las relaciones de género en el mundo aldeano Kiriri. Estas relaciones se desarrollan de manera tensa y conflictiva a partir del proceso de demarcación de territorios y del nuevo liderazgo bajo moldes femeninos, que pretenden transgredir las nociones de papeles, basados en el sentido binario del hombre y de la mujer indígenas, desde un punto de vista global y/o de la colonialidad de género. La modernidad organiza ontológicamente el mundo cuando se refiere a términos categorizados de maneras homogéneas, atómicas y separadas. Así, la crítica contemporánea del universalismo feminista, en términos generales, y, en específico, del universalismo indígena se centra en la reivindicación de que la intersección entre raza, clase, etnia, sexualidad y género se expande más allá de las categorías de la modernidad. Si mujer e indígena son términos para categorías homogéneas, atomizadas y separables, entonces su intersección nos muestra la ausencia de mujeres indígenas – y no su

presencia (Lugones,2014). Este contexto sugiere que recuperemos las realidades en el interior de los territorios indígenas que buscan resistir y avanzar sobre la lógica de la modernidad colonial capitalista neoliberal basada en el género. Así, a través de una investigación cualitativa participante com inclinación poscrítica, enfocada en el abordaje del análisis crítico del discurso como método, realizada con mujeres Kiriri, se pudo verificar que, por demandas internas territoriales, estas mujeres se posicionan como resistentes y exigen una nueva identidad política que vaya más allá de la esfera doméstica y reproductiva para ocupar el lugar de las ecofeministas y gestoras indígenas de/en los territorios.

Palabras clave: Género; Territorios; Geografía Feminista Indígena; Feminismos Decoloniales.

Introdução

A atuação de movimentos organizados de/por mulheres indígenas se expande de forma considerável. Visa estimular o processo de de(s)colonização de r-existências ao enfatizar o direito de ocupar os diversos espaços de poder, promover uma articulação de novas abordagens com o intuito de reconstruir-se de forma social e geográfica em ambientes a elas negados. Todavia, acreditamos que esse movimento deve originar-se nos interstícios de seus contextos comunitários, visto que os movimentos das mulheres indígenas são diversos em suas instâncias, possuem pautas próprias, e justamente por isso defendemos no âmbito da nossa pesquisa pensarmos potencialmente essa necessária transgressão a partir de si mesmo e não como um complemento e/ou acessório de um movimento geral (Santos; Ferreira, 2022). Portanto, implica pensar em direcionar as análises para um “espaço-territórios” específico que possui demandas e características próprias, e a partir dessa constatação, um dos pontos emergentes em nossa análise são as relações de gênero e sua intersecção com o feminismo decolonial como o reflexo da atuação das *mulheres* nos territórios indígenas.

Dessa forma, penso ser oportuno tomar como ponto de partida a problematização das posições de gênero no sistema colonial inseridos nas sociedades tribais de outrora, cuja hierarquização patriarcal não reconhece a liderança das mulheres indígenas, tam-

pouco seus deslocamentos para as tomadas de decisões na organização interna sociopolítica nos territórios, em que os papéis atribuídos às mulheres relegavam-se à esfera doméstica, cuidados com os filhos e produção de artesanato, ao passo que os homens monopolizam as atividades de lideranças, gestão, rituais, e político – jurais (Lea, 1994, p. 89-90). Tomamos este cenário como referencial, no intuito de contrapô-lo à realidade observada e vivenciada a partir da escuta participativa de campo com as mulheres indígenas Kiriri. Consideramos essa ação coerente ao tema que nos propusemos a estudar uma vez que, como sujeito mulher pesquisadora, requer certa atenção quanto aos tratamentos das questões que envolvem a relação entre homens e mulheres no interior do mundoaldea, principalmente porque essas mulheres indígenas querem ser ouvidas. Assim, refletimos constantemente durante as suas falas acerca da força feminina indígena entrelaçada nas decisões que envolvem os indivíduos, coletivos, famílias, acesso, uso e construção do/nos territórios. Sabe-se que todo esse contexto do/nos territórios se relaciona com o processo demarcatório que resulta em uma rachadura familiar e consequentemente em ações de violência entre os membros dessa etnia. No entanto, um ponto específico nos chamou a atenção: a práxis relacional dos corpos femininos vitimados pela violência masculina indígena são os mesmos que se colocam como resistência na defesa pela demarcação e liderança feminina nesses territórios. Essa resistência das mulheres indígenas Kiriri “não é o fim ou a meta da luta por espaços, territórios e políticas, mas sim como um começo e possibilidades” (Lugones, 2014, p. 939). Diante dessas possibilidades, propomos este texto se somar aos debates de gênero com recorte para o caso do mundo-aldeia Kiriri.

Assim, os debates de gênero na aldeia assumem um potencial geográfico pois entremeiam-se no seio das lutas de mulheres originárias e camponesas e posteriormente é incorporado ao meio acadêmico. É, então, a partir da experiência das mulheres latino-americanas que atribuímos novas camadas ao conceito de território tendo em vista a construção de uma Geografia feminista indígena e de(s)colonial. Dessa forma, o conceito

de território ultrapassa o entendimento tradicional como a base física de exercício da soberania do estado tal como consagrado no direito internacional e sua ciência jurídica e política, e assume uma nova compreensão como o processo de apropriação e controle do espaço geográfico com seus recursos e suas gentes, revelando as tensas relações de poder que lhes são constitutivas (Porto-Gonçalves, 2012). Assim, adotamos no relevo deste artigo uma postura que preza pela superação dicotômica entre homem/mulher. Não se trata de defender a supressão das diferenças entre as pessoas, mas sim e essencialmente uma forma de problematizar de que modo as relações desiguais entre os sexos se perpetuam nos territórios indígenas e quais as implicações disso, de modo que o protagonismo dessas mulheres possa oportunizar novas perspectivas sociais, emocionais, econômicas e políticas para si mesmas (Moreira, 2022).

Para tanto, parte-se da perspectiva de que os papéis de gênero foram definidos histórica e socialmente, e de que seus territórios de apropriação e poder foram construídos no bojo das demais construções sociais. São essas estruturas que determinam onde cada um dos sexos pode exercer poder, mesmo que esse poder ainda tenha reconhecimento díspar para a sociedade. Por isso, fortalecer o debate no âmbito da Geografia acerca da territorialização do poder das mulheres indígenas consiste em contribuir para o desenvolvimento de relações mais justas e em garantir visibilidade à desconstrução de alguns estereótipos e simbolismos que determinam “o lugar da mulher indígena”, sendo esse território quase sempre indicado como um espaço restrito, doméstico e familiar (Moreira, 2022).

Portanto, nosso objetivo neste artigo é dar espaço através da nossa escrita às práxis de r-existências das mulheres indígenas Kiriri e como estas transgridem as imposições coloniais para a continuidade da etnia sob novos moldes feministas indígenas, visando o retorno gradual de suas vozes, corpos e autonomia em seus territórios no interstício do processo de demarcação, visto que, para aqueles como nós, que nos situamos na perspectiva dos grupos – classe sociais étnicos – povos – nacionalidades, cuja condição de subalternidade revela-se o ponto em comum das relações sociais e de poder do sistema

mundo moderno capitalista colonial patriarcal, torna-se essencial considerarmos imprescindível o lugar de enunciação do discurso e das práticas territoriais ao desvelarmos suas realidades sociais (Porto-Gonçalves, 2015).

Em face do exposto, esse texto se estrutura nas seguintes seções: além dessa introdução, a primeira reflete acerca das discussões sobre o gênero enquanto conceito e seus desdobramentos para as sociedades indígenas no processo de intrusão colonial, bem como a colonialidade de gênero e perspectivas de constituição de feminismos outros, como os indígenas; na segunda seção, explana-se o estudo de caso acerca das relações de gênero da etnia Kiriri e as experiências das mulheres no interstício de um território em processo demarcatório; na terceira seção destacamos algumas considerações provisórias, visto que, estamos em processo de continuidade dessa pesquisa.

1. Rumo à decolonialidade dos gêneros indígenas

Problematizar e refletir acerca das relações de gênero nos territórios indígenas contribui no movimento de transgressão de discursos e ações que ainda operam segundo a lógica do patriarcado colonial moderno. Todavia, não se trata apenas de inserir o gênero como uma das categorias da crítica ou processo de decolonização em detrimento da relação de dominação colonial, mas sobretudo atribuir-lhe corpos teóricos e epistemológicos capazes de alcançar transformações na lógica de organização interna dos territórios originários e/ou constituídos. Consoante a Segato (2012), fissuras estão sendo abertas e nesse percurso a colonialidade do poder, saber e ser vem sendo desarticulado. No interstício desses debates o gênero assume centralidade. Segundo Butler (2017) gênero é um conceito complexo. Sua definição resulta em uma naturalização entre o feminino e o masculino, uma vez que essas categorias, conforme a autora, se inserem no bojo de regimes discursivos e relações de poder fundamentados na heterossexualidade compulsória e no

falocentrismo. A modernidade colonial intensifica uma dicotomia ao criar hierarquias impostas aos colonizados à serviço do colonizador, incluindo a distinção entre homens e mulheres, na qual tornou-se a marca do homem civilizado. Esse sistema reflete imposições sobre o gênero no mundoaldea quando os povos indígenas eram relegados a selvagens sexuais.

Como forma de contrapor essa noção imposta aos indígenas, cujo conceito de gênero assume noção eurocêntrica e heteronormativa, Lugones elabora a perspectiva da colonialidade de gênero. Segundo a autora “[...] a colonialidade de gênero ainda está conosco: é o que permanece na intersecção de gênero/raça/etnia/classe como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial” (Lugones, 2014, p. 939). Assim, as reflexões tomam o deslocamento para a opressão de gênero racializada capitalista, nomeada de colonialidade de gênero que, por conseguinte, superá-la direciona para o feminismo de(s)colonial. Ainda segundo a autora, o sistema de gênero não é apenas hierárquico, mas racialmente diferenciado. Essa diferenciação racial nega humanidade e gênero às colonizadas. Assim, podemos pensar no gênero como uma imposição colonial. Significa dizer que para transgredirmos essas imposições é necessário enxergar a colonialidade como de fato é: uma poderosa arma de redução de seres humanos a animais inferiores por natureza, uma compreensão esquizoide da realidade que dicotomiza humano de natureza, humano de não – humano [...] ver a colonialidade é revelar a degradação da mesma (Lugones, 2014).

O termo *colonialidade*¹, segundo a análise de Quijano (1991) refere-se ao sistema capitalista mundial no que tange a “colonialidade do poder” e modernidade, eixos duais

¹ Aníbal Quijano compreende a Colonialidade do poder como a forma específica que a dominação e a exploração adquirem no processo de constituição desse sistema de poder mundial capitalista. “Colonialidade refere-se a classificação das populações do mundo em termos de raças – a racialização das relações entre colonizadores e colonizadxs; à configuração de um novo sistema de exploração que articula em uma estrutura todas as formas de controle do trabalho da hegemonia do capital, onde o trabalho está racializado (tanto o trabalho assalariado quanto a escravidão, o sistema de servos, e a pequena produção de bens tornaram-se formas racializadas de produção; todas eram formas novas na medida em que se constituíram a serviço do capitalismo); ao eurocentrismo como o novo modo de produção e controle da subjetividade; a um novo sistema de controle da autoridade coletiva em torno da hegemonia do Estado – Nação que exclui as populações racializadas como inferiores do controle da autoridade coletiva”.

e inseparáveis no cerne do funcionamento desse sistema de poder. O autor tece uma profunda investigação histórica da relação inseparável entre racialização e exploração capitalista como constitutivos desse sistema que se enraizou na colonização das Américas. No entanto, o autor restringe sua compreensão de gênero apenas ao acesso sexual das mulheres, o que limita a reflexão proposta no escopo deste texto. Neste sentido, retomemos Lugones (2014) para ampliarmos essa discussão. A autora pontua que

[...] Quijano ao reduzir o gênero a organização do sexo, seus recursos e produtos parece cair em um certo pressuposto sobre quem controla o acesso e quem são constituídos como ‘recursos’. Quijano parece dar por garantido que a disputa pelo controle do sexo é uma disputa entre homens, acerca do controle, por parte dos homens, sobre recursos que são pensados como femininos. Os homens tampouco parecem vistos como ‘recursos’ nos encontros sexuais. E não parece, tampouco, que as mulheres disputam nenhum controle sobre o acesso sexual. As diferenças se pensam nos mesmos termos com os que a sociedade lê a biologia reprodutiva (Lugones, 2014, p. 23).

Dessa forma, a autora supracitada argumenta que a perspectiva de Quijano toma como ponto de partida um entendimento patriarcal e heterossexual sobre as disputas de poder pelo controle do sexo, recursos e produtos, o que reafirma a perspectiva capitalista, eurocêntrica e global de gênero. A partir dessa lógica colonial moderna de gênero, Lugones (2014) entende que há um processo imposto pela normatividade do sistema patriarcal, branco, heterossexual e de domínio masculino em que mulheres em geral e indígenas em específico não são vistas como complemento e sim como subordinadas inseridas à dimensão doméstica e reprodutiva. Ainda segundo a autora supracitada, o entrelaçamento de raça e gênero constitui ficções poderosas e interdependentes. Ao trazer a colonialidade do gênero como elemento recalcitrante na teorização acerca da colonialidade do poder, abre-se um importante espaço para as articulações entre feminismo e pós

colonialismo em que objetivos são, entre outros, a luta por um projeto de de(s)colonização do saber e ser eurocêntrico colonial através do poder interpretativo das teorias feministas indígenas (Lugones, 2019).

No contexto interpretativo das teorias feministas há a urgência de se enfatizar que não há somente uma história epistêmica entranhada à colonialidade do poder e a raça como seu classificador, mas também uma história da raça dentro dessa episteme e uma história das relações de gênero no interstício da própria matriz do patriarcado. Ambas respondem à expansão dos tentáculos do Estado modernizador integrado às nações, adentrando nas instituições em uma mão e com o mercado na outra, desvelando o tecido comunitário, induzindo o caos ao intensificar uma profunda desordem em todas as estruturas que aqui existiam e no próprio cosmos. Uma das distorções que acompanham esse processo é justamente a intensificação das hierarquias que faziam parte da ordem comunitária pré-intrusão (Segato, 2021). Portanto, a posição masculina assume um novo status superior intrínseco a uma estrutura exógena e misógina, cujo acesso sobre o mundo do poder os tornam sujeitos privilegiados frente às mulheres indígenas.

Essa afirmação ilustra sua “verdade” de “o nosso mundo sempre foi assim: o controle que temos sobre nossas mulheres, é um controle que sempre tivemos sobre elas” (Segato, 2012, p. 37). Assim, compreende-se que as mulheres indígenas perdem radicalmente seu poder político no mundoaldea a partir do processo de colonização, uma vez que os colonizadores impõem a criação de uma estrutura masculina como porta voz na intenção de transformá-los em seus aliados. Portanto, resultou numa domesticação, silenciamento e distanciamento das mulheres indígenas no sentido de facilitar a empreitada colonial (Clímaco, 2009, *apud* Segato, 2012). Ainda segundo a autora, o gênero se organiza no mundoaldea uma dualidade hierárquica. Ambos os termos, embora ambíguos, assumem totalidade ontológica e política. Na modernidade, há binarismo. Significa dizer, que enquanto no primeiro a relação é composta de forma complementar entre os sujeitos, no binarismo, a relação é suplementar.

Pensemos, então, nas relações de gênero nos territórios indígenas. O dualismo dos gêneros é visto como variante dos múltiplos. No interstício de uma estrutura binária, esta atua como intrusivo no mundoaldea dos múltiplos, captura-os, modifica-os, de forma a padronizar ao modelo da colonialidade do poder e ser, o que resulta numa influência superposta de um mundo sobre o outro. O coloniza em todos as dimensões. Daí a assertiva de que mesmo com o fim do processo de colonização há a continuidade da colonialidade de gênero. Neste sentido

de(s)colonizar o gênero é necessariamente uma práxis. É decretar uma crítica da opressão de gênero racializada, colonial, capitalista e heterossexualizada visando uma transformação vivida do social. Como tal, a de(s)colonização do gênero localiza quem teoriza em meio a pessoas, em uma compreensão histórica, subjetiva/intersubjetiva de a relação oprimir resistir na intersecção de sistemas complexos de opressão. Em grande medida, tem que estar de acordo com as subjetividades e intersubjetividades que parcialmente constroem e são construídas “pela situação”. Deve incluir aprender” sobre povos (Lugones, 2014, p. 940).

É, pois, a partir da superação da colonialidade de gênero que incide o feminismo decolonial. Significa propor um sentido de colocar em dúvida a unidade das “mulheres indígenas” de uma forma radicalmente inédita, já que parte de um ponto de inflexão em diálogo com o “giro decolonial” de reinterpretção da história a partir da chave crítica da modernidade (Miñoso, 2016, p. 144). O feminismo decolonial retoma parte considerável dos postulados do giro decolonial e dos feminismos críticos. Estas correntes que aqui permitem ampliar nossos sentidos nos oferece uma nova perspectiva de análise para entendermos de forma mais complexa as relações e entrelaçamentos de “raça”, sexo, sexualidade, classe e geopolítica. Essas propostas desenvolvidas principalmente por feministas indígenas e/ou de origem indígena questionam as formas como o feminismo hegemônico, branco, branco-mestiço e com privilégios de classe compreende a subordinação das mulheres a partir de suas próprias experiências situadas, reproduzindo o racismo, o classismo e o heterossexismo em suas teorias e práticas políticas (Curiel, 2020). Assim

o feminismo decolonial seria um momento de construção e produção de ideias feministas é um momento contemporâneo, que se encontra em construção, e que se articula a um tempo mais longo de produção de uma voz subalterna, não hegemônica, que sempre existiu sem alcançar a atenção para além do olhar particularizante que o carregou de especificidade e, portanto, o desabilitou como um pensamento mais geral que tem consequências na forma de interpretar a opressão histórica em termos de gênero. É, portanto, um espaço aberto ao diálogo e à revisão contínua, um campo fértil onde se encontram muitas pessoas empenhadas. Pessoas e epistemologias que não necessariamente se autodenominam feministas, ou que não querem abraçar o termo decolonial e falar mais em termos de anticolonial, anti-imperialista, anticapitalista, mas ainda mantêm objetivos comuns de questionamento e oposição a uma razão imperial racista. É um momento que envolve também um olhar para o passado, que foi descartado e retirado de algum nível de legitimidade histórica epistêmica. *O que denominamos de retorno à comunidade ou ao comunitário* (Miñoso; Barroso, 2014, p. 22-23, grifos da autora).

Além disso, os feminismos decoloniais evidenciam a forma em que o sistema moderno colonial de gênero converge ao regime heterossexual, ao racismo e ao capitalismo no marco dos processos históricos concretos da conquista e colonização da América Latina ao incorporarem em suas análises a matriz de opressão e subordinação, os conceitos de subalternidade, colonialidade do poder e violência epistêmica (Mena, 2017). Trata-se em sua essência de compreendermos essas matrizes que atuam em nossa própria vida, como o racismo, a heterossexualidade, o colonialismo e o classismo, e principalmente desenvolvermos um desengajamento epistemológico, nos termos de Stuart Hall, que retome a atenção para os saberes produzidos por mulheres indígenas. Assim, como forma de transgressão subalterna e da colonialidade de gênero consoante à perspectiva de Julieta Paredes (2014) torna-se emergente a reconceitualização política a partir dos contextos comunitários. Para tanto, incide a necessidade de superar a oposição binária entre homens e mulheres a favor da comunidade como metades imprescindíveis, complementares, não hierárquicas, recíprocas e autônomas uma da outra. Implica em pensar na atuação de pares de representação política não se restringindo à esfera familiar, mas à comunidade.

Dessa forma, tendo em vista essa representação política comunitária, poderíamos tratar de um feminismo comunitário indígena tendo como respaldo as experiências históricas dos territórios indígenas de Abya Yala². Seguindo esta perspectiva, podemos nos apropriar do que o feminismo comunitário denomina como “cruzamentos de patriarcados”, na qual explicitam como antes da colonização existiam patriarcados em diferentes povos indígenas e que eles se alteraram após o feito colonial imbricados com as novas formas de patriarcado modernos (Curiel, 2020). Esta marcou o início do movimento de críticas ao feminismo ocidental e um meio de suprir as necessidades das mulheres em sua própria sociedade. Tentaremos na seção seguinte estabelecer um paralelo com essa proposta.

2. Práxis de r-existências no interior dos territórios: As experiências das mulheres indígenas Kiriri

No dia que eu conseguir abrir as páginas de minh'alma e contar essas linhas de meu inconsciente coletivo – com alegrias ou dores, com prazeres ou desprazeres, com amores ou ódios, no céu ou na terra – aí sim, aí sim, vou soltar a minha voz num grito estrangulado, sufocado há cinco séculos. Quinhentos anos, de pretense reconhecimento de nossa cidadania, não pagam o sangue derramado pelas bisavós, avós, mães e filhas indígenas deste país. Este dia certamente chegará, mesmo que eu esteja em outros planos (Eliane Potiguara, 2004).

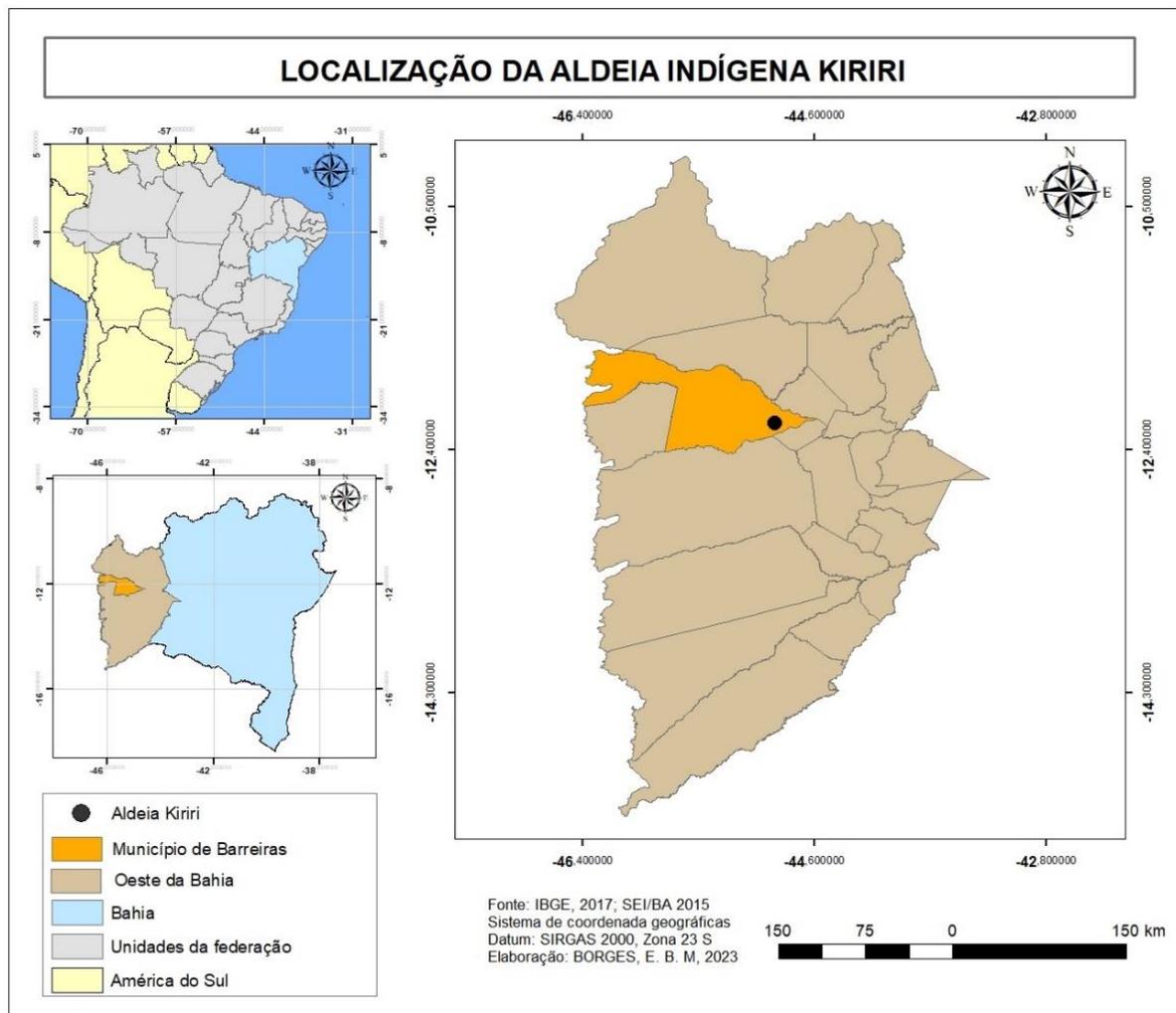
O escrito-testemunho originário que abre esta seção nos direciona para a necessidade de deslocar o lugar de enunciação para sujeitos que sobrevivem a eventos de deslocamento externos e internos. Isto é: coletividades indígenas, o assassinato de familiares, a expulsão dos territórios e a violação ao corpo da mulher indígena por se constituir “sujeito feminino sexuado”, configurando-as como “Outro” invisível e silenciado. Dessa

² Abya Yala se apresenta como denominação histórica do continente americano na língua Kuna que significa “terra madura”, “terra viva”, ou “terra em florescimento”, cujo sinônimo é a América.

forma, dentre os espaços de disputas políticas, discursivas e narrativas, encontram-se os territórios indígenas Kiriri. No intuito de deslocar a lógica interna nas relações de gênero, corpos se erguem no alcance não somente pela liderança e autonomia, mas principalmente pela visibilidade e dizibilidade. Trata-se de corpos-territórios das mulheres indígenas Kiriri que por muito tempo resistem à marginalização. Essa categoria “território-corpo-território” (Cabnal, 2010) desenvolvida por intelectuais indígenas latino americanas, consubstancia a ideia de transgressão das teorias ocidentais ao politizar e relacionar os processos de violência sofridas pelas mulheres indígenas e permite uma melhor compreensão da corporeidade (inter)subjetividade e reflexividade feminina indígena, e reverbera o movimento de defesa de seus corpos e territórios que postulamos no contexto deste trabalho (Barbosa; Tukano; Waiwai, 2019).

Oriundos de Mirandela região semiárida da Bahia, a família conta atualmente com trinta e cinco integrantes entre crianças e adultos, a qual, reside na área do Centro de Treinamento de Irrigantes cedida pela Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e da Parnaíba. Desde o ano de 2010 quando foram empossados nesse território – ver o **Mapa 1** – enfrentam contrastes de interesses não apenas com o Estado e órgãos municipais em relação ao processo de demarcação. Esse mesmo território é dividido entre as famílias indígenas e uma família de ex-funcionários da CODEVASF. Após o fechamento da mesma continuou residindo nesse espaço, e é neste contexto que as relações de casamento entre homens indígenas e mulheres não indígenas acontecem, cujo interesse em continuar nessa área diverge do processo demarcatório defendido pelos demais membros da etnia em questão.

Mapa 1 – Localização da aldeia indígena Kiriri.



Fonte: IBGE (2017). Elaboração própria.

O cenário de tensão entre as famílias resulta na fragmentação entre os próprios membros da aldeia a qual revela uma relação conflituosa entre homens e mulheres no que tange a tomada de decisões acerca dos territórios e seus usos – econômico, político, social e natural - que corrobora para a violência doméstica contra mulheres indígenas. Estas, ao defender a demarcação desse território sob a premissa de continuidade da etnia encontram seus corpos vitimados pela violência masculina, típico de territórios em regiões de expansão do agro-energias-negócio que resulta em expropriação de territórios, expulsão das comunidades locais e precarização territorial com a iminente disrupção da

vida familiar e do tecido coletivo com a internalização de tensões até então desconhecidas na vida doméstica (Segato, 2021). Diante deste contexto, nota-se que

[...] esta hiperinflação da posição masculina na aldeia, ocorre também a emasculação desses mesmos homens frente aos brancos, o que os submete ao estresse e lhes mostra a relatividade de sua posição masculina ao sujeitá-los ao domínio soberano do colonizador. Este processo é violento-gênico, pois oprime aqui e empodera na aldeia, obrigando a reproduzir e a exibir a capacidade de controle inerente à posição de sujeito masculino no único mundo agora possível para restaurar a virilidade prejudicada na frente externa. As relações intra-familiares com mulheres e filhos são particularmente prejudicadas. Isto vale para todo o universo da masculinidade racializada, expulsa da condição de “não branca pelo ordenamento da colonialidade (Segato, 2012, p. 42).

Esse ordenamento da colonialidade engendrou no Brasil uma grande confusão. Vale pôr em evidência a sobreposição da categoria “violência de gênero” como “violência contra as mulheres”, também se confunde “violência doméstica” com “violência familiar”. Como se trata de relações regidas pela gramática sexual, podem ser compreendidas pela violência de gênero. Mais do que isto, tais violências podem caracterizar-se como violência doméstica, dependendo das circunstâncias. Fica assim patenteado que a violência de gênero pode ser perpetrada por um homem contra outro, por uma mulher contra outra. Todavia, o vetor mais amplamente difundido da violência de gênero caminha no sentido homem contra mulher, tendo a falocracia como caldo de cultura (Saffioti, 2015). Dessa forma, no âmbito deste artigo estamos nos referindo às violências de gênero indígena em sua modalidade familiar e doméstica resultado de organização social de gênero com o masculino territorializado em todos os sentidos. Portanto, o patriarcado nos interstícios do território indígena Kiriri pode ser compreendido como o resultado de um influente sistema de opressão moderno colonial global sobre todos os seres (homens, mulheres, intersexuais e natureza) que afeta diretamente as relações sociais historicamente construído sobre os corpos sexuados das mulheres indígenas (Guzman; Paredes, 2014).

Mesmo diante deste cenário conturbado, as indígenas Kiriri resistem frente às ameaças de alguns homens. Assumem autonomia no que tange à gestão e organização sociopolítica pois consideram este enfrentamento uma ação de defesa pela sua autonomia enquanto ser mulher indígena Kiriri e reorganização estrutural nesses territórios. Tal fato nos remonta à ideia que essas mulheres indígenas tem desarticulado tradições conservadoras no interior de seus territórios, o que resulta em um desmantelamento da esfera doméstica (Segato, 2021). Suas posições e atividades são redefinidas e deslocadas: a primeira centrou-se na construção de uma choupana circular no meio do território. Esse formato circular denota o aspecto da continuidade que marca uma nova era sob moldes femininos onde também é realizada os rituais, produções de potes de barros e artesanatos. Interessante ressaltar que essas atividades também são igualmente realizadas pelos homens. Vemos nesse quesito uma complementaridade simbólica entre gêneros (Lea, 1994), o que reafirma a perspectiva desses sujeitos de transgredir categorias de pensamento que os engessavam culturalmente com conteúdo fixos. Além disso, são também realizadas as reuniões de indicação a liderança e tomadas de decisões no que concerne à gestão territorial, conforme pode ser observado na **Fotografia 1**.

Fotografia 1 – Reunião com os indígenas Kiriri e a centralidade das mulheres como cacicas.

Fonte: Borges, 2022.

Observa-se a simbologia que há na imagem supracitada: as mulheres em condição de protagonismo ao conduzirem as reuniões. Percebe-se que quanto às tomadas de decisões a nova liderança feminina se coloca à frente dos demais membros masculinos, porém no intuito de interesses particulares convergirem com os interesses coletivos da aldeia. Constata-se que a esfera doméstica não é mais o espaço de aprisionamento dessas mulheres e a realização sociocultural antes reservada aos homens são atualmente praticadas pelas mesmas. Além disso, as atividades de plantio, solo, colheita da agricultura familiar que à priori eram de aspecto masculino passa a fazer parte da rotina dessas mulheres. Enquanto alguns homens e adolescentes aram o solo para o plantio de novos grãos de arroz e feijão, as mulheres capinam o roçado ou ajeitam a cerca conforme presenciado. Essas atividades descritas não se configuram somente como uma forma de autossustento, mas significam a apropriação real desse território ainda não demarcado e a

reconceitualização das identidades políticas dessas mulheres. Dessa assertiva lembramos o que assevera Rita Segato:

Quando a aldeia é penetrada pela modernidade instrumental, pela lógica do mercado e por certos aspectos da democracia representativa, que inevitavelmente atraem e cooptam líderes comunitários ou caciques, o entre-mundo que é gerado é destrutivo; no entanto, quando o discurso moderno de igualdade circula na aldeia, o entre-mundo gerado é benéfico. [...] quando a solidariedade comunitária **adentra** na ordem moderna, cria laços comunitários positivos e fomenta a prática da reciprocidade (Segato, 2021, p. 96. Grifos da autora).

O excerto supracitado destaca o impacto diverso quando a modernidade colonial adentra e reformula perigosamente as relações de gênero no mundoaldeia. A partir disso a constituição de práticas das indígenas Kiriri se revelam como exemplos potentes de transfiguração desse imaginário masculino desenvolvido pela frente externa que é a modernidade colonial, regidas atualmente por normas feministas. Dessa forma, entendemos no contexto deste trabalho o território claramente com uma conotação dessa especificidade latino-americana, isto é, a força política com que território está sendo construído enquanto designação que, além de imersa na autodefinição do grupo indígena Kiriri representa uma imprescindível ferramenta de luta. Isso envolve não apenas a sobrevivência local ou étnico-grupal, mas também a construção de seu território de vida (Haesbaert, 2020). Supera-se assim, a visão funcionalista do território que prioriza sua condição como recurso de exploração capitalista, e passa a ser compreendido como recurso para sobrevivência, nitidamente moldado pela interseção de relações de poder e gênero (Haesbaert, 2021).

Tal contexto correlaciona-se com o movimento contra uma caracterização globalizante e estereotipada de gênero (Lea, 1994). Essas mulheres, algumas mais novas em idade em comparação aos homens, são igualmente consideradas sábias para ocupar cargos de cacicas nos territórios, mesmo a contragosto de outros membros masculinos. Isso contrapõe a função historicamente atribuídas a essas mulheres indígenas como meras reprodutoras e configura-se como indicador importante de manutenção do seu status

como mulheres líderes e livres. A partir disso, é possível observar uma transgressão nos moldes de criação para com as meninas adolescentes. Não há a imposição de normas e comportamentos tradicionais que outrora eram repassados. Há o incentivo das mães para que as mesmas tenham liberdade de escolha quanto ao seu futuro, corpos e vozes, o que contraria a lógica determinada ao matrimônio e gestação às moças indígenas, cujos parceiros eram escolhidos pelo pai, e seus “corpos – objetos” desejados pelo olhar masculino, resultado do “*olhar pornográfico colonial*” (Segato, 2021).

Dessa forma, as mulheres indígenas Kiriri, ao reverter essa lógica de organização interna, oportunizam formas diversas de descentralizar os discursos de poder hegemônicos do movimento indígena e do feminismo sobre a modernidade e tradição. Significa dizer que se abre possibilidades para mesmo em meio às tensões internas “redefinirem o que se entende por política e por empoderamento, desde suas lutas coletivas e desde suas práticas cotidianas” (Hernandez, 2008, p.18) centradas em suas demandas laborais. Além disso, percebe-se que a brecha decolonial se configura como uma chave potente de análise para o retorno da autonomia no que tange à gestão territorial e garantia de deliberação interna, o que se configura com a capacidade de um povo implementar seu próprio projeto histórico (Segato, 2021), excluindo nesse processo as hierarquias de gênero, violências, autodestruição e objetificação corporal feminina.

Considerações finais

O texto em tela tratou das questões que relacionam as relações de gênero na luta e defesa pela demarcação do território. Identificamos que o rótulo colonial moderno de subordinação de mulheres indígenas neste contexto é inapropriado pois há um movimento interno de reconfiguração de continuidade inaugurando uma nova fase de liderança feminina no interior do mundoaldeia. Além disso, procuramos evidenciar a centralidade que as mulheres indígenas Kiriri – que não autorizaram sua identificação – podem

assumir nas questões de reivindicações quanto às demandas internas territoriais. A partir das tessituras teóricas, foi possível refletir um movimento *continuum* de transgressão, bem como visualizar as resistências no interior da colonialidade de gênero que submete os corpos de mulheres indígenas por meio de práticas e constituição de novas epistemologias que estabelecem o diálogo com as epistemologias do Sul global e as epistemologias feministas dissidentes e decoloniais.

Consideramos assim, a partir da realidade constatada, que os saberes produzidos por mulheres em seus contextos de territórios originários e/ou territórios constituídos, através das lutas de mulheres indígenas como é o caso da etnia Kiriri, ao erguerem suas vozes frente as relações de poder patriarcais, ao modelo de conhecimento imposto e à colonialidade do gênero, eclodem para o início de um feminismo que consigam desafiar toda a sociedade acerca das violências contra o gênero, “e que se inscreva em uma genealogia da memória pós-colonial, que necessita recuperar uma memória epistêmica” (Bisadeca, 2012, p. 42 *apud* Mena, 2017, p. 153).

Agradecimentos

Às mulheres indígenas Kiriri, pela recepção em seu mundoaldeia e pela autorização da realização desta pesquisa.

Referências

BARBOSA, Myrian Sá Leitão; TUKANO, Larissa Duarte Ye'padiho; WAIWAI, Jaime Xamen. “CORPOTERRITORIALIZAÇÃO” KATUKINA: Lampejos etnográficos sob as perspectivas femininas indígenas. **Revista de Antropologia**. Vol. 11, nº 2, pp. 503-547, 2019.

- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 13ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In: ACNUR. **Feminismos diversos: el feminismo comunitario**. Asociación para la cooperación con el Sur, ACSUR, Las Segovias, 2010, p. 11-25
- CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: Holanda, Heloisa Buarque de (org). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro, Bazar do tempo, 2020. p.120-138.
- GUZMAN, Adriana A.; PAREDES, Julieta. **El Tejido de la rebeldia: ¿Qué es el feminismo comunitario?** Editora: La Paz, 2014.
- HAESBAERT, Rogério. Território(s) numa perspectiva latino-americana. **Journal of Latin American Geography**, v. 19, nº 1, pp. 141-151, 2020.
- HAESBAERT, Rogério. **Território e decolonialidade: sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na América Latina**. Buenos Aires: CLACSO; Niterói: Programa de Pós-Graduação em Geografia; Universidade Federal Fluminense, 2021
- HERNANDEZ, Delmy Tania Cruz. **Una mirada muy otra a los cuerpos territorios – cuerpos feminismos**. CESMECA-UNICACH, 2017.
- LEA, Vanessa. Gênero feminino Mebengokre (Kayapó): desvelando representações desgastadas”. **Cadernos Pagu**, nº 3, pp. 85-116, 1994.
- LEA, Vanessa. Desnaturalizando gênero na sociedade Me bengokré. **Revista Estudos Feministas**, v. 7, pp. 176-194, 1999.
- LUGONES, Maria. Rumo ao feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, nº 3, pp. 935-952, 2014.
- MENA, Ana Marcela Montanaro. **Una mirada al feminismo decolonial en América Latina**. Madrid: Dykinson, 2017.
- MIÑOSO, Yuderkys Espinosa; CASTELLI, Rosario. Colonialidad y dependencia en los estudios de género y sexualidad en América Latina: el caso de Argentina, Brasil, Uruguay y Chile. In: BIDASECA, Karina; LABA, Vanesa Vazquez (orgs.). **Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina**. Buenos Aires: Ediciones Godot Argentina, 2011, p. 161-181.

- MOREIRA, Ozileide Matos. O gênero para a Geografia: por uma Ciência feita com, por e para as mulheres. **Revista da ANPEGE**, v. 18, nº 36, pp.183-206, 2022.
- PAREDES, Julieta. **Hilando Fino: desde el feminismo comunitário**. 2ª ed. México: El Rebozo/ Zapateándol/ Lente Flotante/ Encortitoque'spalargo y AliFem AC, 2014.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. A Ecologia política na América Latina: reapropriação social da natureza e reinvenção dos territórios. **Revista INTHERtesis**, v. 9, nº 1, pp. 17-50, 2012.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Pela Vida, pela Dignidade e pelo Território: um novo léxico teórico político desde as lutas sociais na América Latina/ Abya Yala/Quilombola. **Polis, Revista Latinoamericana**, v. 14, nº 41, pp. 237-251, 2015.
- POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global, 2004.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.
- SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, Patriarcado, Violência**. – 2 ed. – São Paulo: Expressão Popular: Fundação Perseu Abramo, 2015.
- SANTOS, Fabiane Vinente; FERREIRA, Maria Assunta. O Corpo – Território: Feminismos decoloniais, saúde e estratégias dos movimentos de mulheres indígenas na Amazônia Brasileira. **(Syn)Thesis**, v. 15, nº 1, pp. 30-44, 2022.
- SEGATO, Rita Laura. Gênero e Colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **e-Cadernos CES** [online], v. 18, eces.1533, 2012. <https://doi.org/10.4000/eces.1533>
- SEGATO, Rita Laura. Identidades Políticas/Alteridades Históricas: Una Crítica a Las certezas del pluralismo global. **Anuário Antropológico**, v. 22, nº 1, pp.161-196, 1998.
- SEGATO, Rita Laura. **Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda**. 1 ed. - Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

Édila Bianca Monfardini Borges é mestrande e pesquisadora CAPES pelo Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal do Tocantins. **E-mail:** biancamonfardini13@gmail.com

Artigo enviado em 13/09/2023 e aprovado em 09/11/2023.

Artigo

O caráter político-espiritual do movimento de retomada Guarani e Kaiowá: O caso Nova Yvu Vera (Dourados/MS)

Roberto Chaparro

João Edmilson Fabrini

103

Resumo

As retomadas Guarani e Kaiowá são ações dotadas de auto-organização e autonomia que este grupo étnico utiliza enquanto estratégia de luta na busca pelo retorno aos seus territórios espoliados pela colonização no sul de Mato Grosso do Sul, principalmente para expansão do agronegócio. Pautadas em noções de afirmação de práticas e saberes tradicionais, as retomadas se caracterizam por ser um movimento social, espiritual e político. Este trabalho tem por objetivo analisar os aspectos espirituais e políticos presentes na luta da retomada de Nova Yvu Vera, estabelecida em abril de 2023 no município de Dourados-MS. Para isso, além de pesquisa bibliográfica, foram realizadas visitas à retomada para a coleta de dados empíricos, a partir de etnografia e observação participante. Os achados apontam que os elementos espirituais e políticos são fundantes da ação na retomada de Nova Yvu Vera, de forma que as estratégias de luta nela presente seguem os modos tradicionais que pautam as retomadas Guarani e Kaiowá há mais de 40 anos. A política na retomada se direciona para além dos humanos, sendo aplicada também aos demais seres, como animais, plantas, solo e rios, considerados pelos Guarani e Kaiowá como entes essenciais na relação política pela recuperação de seus territórios. Por fim, considera-se a necessidade cada vez mais presente de se realizar um deslocamento epistemológico em direção aos saberes e conhecimentos indígenas utilizados por eles mesmos para explicar sua realidade e lugar no mundo.

Palavras-chave: Luta; Resistência; Colonização; Saber tradicional; Guarani e Kaiowá.

The political-spiritual character of the Guarani and Kaiowá *retomada* movement: The Nova Yvu Vera case (Dourados/MS)

Abstract

The Guarani and Kaiowá *retomadas* are actions endowed with self-organization and autonomy that this ethnic group uses as a strategy of struggle in the search for return to their territories plundered by colonization in the south of Mato Grosso do Sul, mainly for agribusiness expansion. Based on notions of affirmation of traditional practices and knowledge, *retomadas* are characterized by being a social, spiritual, and political movement. This paper aims to analyze the spiritual and political aspects present in the struggle of the *retomada* of Nova Yvu Vera, established in April 2023 in the municipality of Dourados-MS. For this, in addition to bibliographical research, visits were made to the *retomada* for the collection of empirical data, from ethnography, and participant observation. The findings indicate that the spiritual and political elements are founders of the action in the *retomada* of Nova Yvu Vera, so that the strategies of struggle in it follow the traditional ways that guide the Guarani and Kaiowá retakes for more than 40 years. The policy in the *retomada* is directed beyond humans, being also applied to other beings, such as animals, plants, soil, and rivers, considered by the Guarani and Kaiowá as essential entities in the political relationship for the recovery of their territories. Finally, we consider the increasingly present need to carry out an epistemological shift towards indigenous knowledge used by themselves to explain their reality and place in the world.

Keywords: Struggle; Resistance; Colonization; Traditional Knowledge; Guarani and Kaiowá.

El carácter político-espiritual del movimiento de *retomada* Guarani y Kaiowá: El caso Nova Yvu Vera (Dourados/MS)

Resumen

Las *retomadas* Guarani y Kaiowá son acciones dotadas de auto-organización y autonomía que este grupo étnico utiliza como estrategia de lucha en la búsqueda por el retorno a sus territorios expoliados por la colonización en el sur de Mato Grosso del Sur, principalmente para expansión del agronegocio. Pautadas en nociones de afirmación de prácticas y saberes tradicionales, las *retomadas* se caracterizan por ser un movimiento social, espiritual y político. Este trabajo tiene por objetivo analizar los aspectos espirituales y políticos presentes en la lucha de la recuperación de Nova Yvu Vera, establecida en abril de 2023 en el municipio de Dourados-MS. Para ello, además de investigación bibliográfica, se realizaron visitas a la reanudación para la recolección de datos empíricos, a partir de etnografía y observación participante. Los hallazgos apuntan que los elementos espirituales y políticos son fundantes de la acción en la *retomada* de Nova Yvu Vera, de forma que las estrategias de lucha presentes en ella siguen los modos tradicionales que pautan las *retomadas* Guarani y Kaiowá hace más de 40 años. La política en la recuperación se dirige más allá de los humanos, siendo aplicada también a los demás seres, como animales, plantas, suelo y ríos, considerados por los Guarani y Kaiowá como entes esenciales en la relación política por la recuperación

de sus territorios. Por último, se considera la necesidad cada vez más presente de realizar un desplazamiento epistemológico hacia los saberes y conocimientos indígenas utilizados por ellos mismos para explicar su realidad y lugar en el mundo.

Palabras clave: Lucha; Resistencia; Colonización; Saber tradicional; Guarani y Kaiowá.

Introdução

O objetivo deste texto é apresentar a luta pela terra do povo indígena Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul a partir do movimento de retomada, explorando o aspecto espiritual que lhe é marcante e indissociável, através da retomada Nova Yvu Vera, estabelecida em abril de 2023 no município de Dourados-MS. A espiritualidade que se expressa nas rezas, cantos e danças sagradas presente no movimento de retomada de terra se reveste de um conteúdo político que fortalece as resistências deste povo, num encontro entre a dimensão política e a espiritual. Portanto, trata-se de uma concepção e prática política para além da “política dos modernos”, essa fundamentada na razão iluminista, que se realiza geralmente na esfera da institucionalidade.

Para a abordagem desse tema, pretende-se realizar um percurso reflexivo e expositivo de tópicos centrais para o entendimento do fenômeno estudado, como movimentos sociais, o movimento social indígena brasileiro, a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá e as retomadas. Na discussão sobre retomadas busca-se explorar a descrição do movimento, aspectos históricos, suas características e conformação, explorando sobretudo o papel da espiritualidade na luta pela terra, para, por fim, apresentar as nuances práticas presentes na retomada Nova Yvu Vera.

Os aspectos metodológicos que envolvem o trabalho versam sobre um levantamento bibliográfico sobre o tema nas plataformas de indexação científica *Google Scholar* (<https://scholar.google.com/>) e *Scielo* (<https://www.scielo.br/>) a partir das palavras-chave “retomada Guarani e Kaiowá”. Tal revisão de literatura foi realizada através do critério

de revisão narrativa, não se aplicando um procedimento sistemático de seleção dos textos utilizados e nem esgotando as fontes de informação, com abertura para a subjetividade do pesquisador na escolha dos textos lidos e fichados. Junto a revisão narrativa de literatura, aplicou-se a ida a campo para a visita de áreas de retomada em Dourados-MS, utilizando técnicas de etnografia, observação participante e entrevistas para a coleta de dados e formação de uma base empírica que sustente a concepção de que as lutas e resistências indígenas são alimentadas por rituais espirituais representados pelas rezas, danças e cantos sagrados.

1. Movimento Social e Movimento Indígena Brasileiro

Parte-se da compreensão de Movimento Social enquanto um fenômeno que se faz presente nos mais variados setores da sociedade. Assim, para Gohn (1997) os movimentos sociais se colocam como alternativa e proposta possível para mudanças no tecido social, sendo marcado por se colocar contra as ordens dominantes. Chauí (1988) entende o movimento social a partir de suas nuances populares, sendo uma fonte de informação e conhecimento político que se faz através da ação e do movimento, não podendo ser compreendido sem o aspecto prático que ele mobiliza.

Desse modo, os movimentos sociais se colocam como uma alternativa de fazer política para além dos moldes jurídico-administrativos modernos pautados no Estado e seus regimentos, indo além da institucionalidade e fazendo surgir novos sujeitos políticos (Sader, 1988). Posto isso, os povos indígenas se colocam como parte destes sujeitos políticos, de modo que hoje o movimento indígena é um dos segmentos sociais mais atuantes no Brasil. Cruz (2017) salienta que os processos de resistência e de lutas por direitos dos povos indígenas ocorrem desde a invasão europeia à Pindorama, de modo que não é possível considerar os indígenas como passivos dos processos históricos e sociais no Brasil.

Contudo, é a partir da década de 1970, com fortalecimento na década de 1980, que a resistência indígena surge como movimento organizado e com abrangência e articulação nacional. Guiados por pautas como a demarcação de seus territórios, povos indígenas de diversos estados do Brasil, em todas as regiões, começaram a se articular em assembleias e encontros, estabelecendo novos rumos para as decisões políticas que os envolviam e marcando definitivamente a entrada dos povos indígenas na política do país (Brighenti, 2015; Cruz, 2017).

Diante do novo momento que o movimento indígena passa a ocupar na política nacional a partir da década de 1980, Daniel Munduruku (2012, p. 195) aponta que “o movimento indígena surge como uma resposta dos povos indígenas a lógica da destruição orquestrada pelo governo militar”. Esse novo momento faz com que estes povos passem a pensar as políticas de seu usufruto de forma ativa, abrindo caminho para desgarrar-se da tutela do Estado (Cruz, 2017). Derivando desta “nova consciência étnica e política”, começam a surgir diversas lideranças indígenas com voz e papel político importante pelo país, principalmente na década de 1980, o que faz com que o movimento indígena chegue na década de 1990 em um novo patamar na sua relação com o Estado, deixando de lado o regime de tutela (que cai com a Constituinte de 1988) e ampliando e fortalecendo o movimento indígena organizado com o surgimento de associações e organizações por todo o país (Munduruku, 2012, p. 220; Cruz, 2017).

2. Retomadas Guarani e Kaiowá como movimento social indígena

Em Mato Grosso do Sul, o movimento indígena não foi indiferente às transformações de participação e atuação política que ocorriam em escala nacional conforme visto no tópico anterior. Assim, a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá por meio das retomadas no estado se dá a partir da década de 1970 (Colman; Pereira, 2020; Pereira, 2003; Alziro; Monfort, 2021). Até então, diante do violento processo de esbulho e espoliação de seus

territórios, muitas famílias viviam o esparramo – termo atribuído à desestruturação socioespacial desse grupo que teve sua organização social tradicional destruída com o processo de colonização –, habitando para além das reservas indígenas criadas pelo Estado nas décadas de 1910 e 1920, nos fundos de fazendas ou em áreas de mata ainda não derubadas (Benites, 2012; Mota, 2012).

Contudo, com o avanço do agronegócio nas décadas de 1970 e 1980 no estado, os poucos grupos que ainda viviam em áreas de mata foram confinados nas reservas indígenas, que passaram a se tornar um espaço totalmente contrário aos preceitos de organização social e de experiência de vida dos Guarani e Kaiowá, se tornando superlotadas e não respeitando sua organização social tradicional, misturando grupos e famílias distintas dentro dos breves limites das reservas (Seraguza, 2018; Colman; Pereira, 2020).

Perante tal contexto, os Guarani e Kaiowá se veem na necessidade de voltar aos seus territórios tradicionais perdidos com o avanço da civilização não indígena. As primeiras retomadas datam do final da década de 1970 e início da década de 1980 (Benites, 2012; Crespe, 2015). O antropólogo Levi Marques Pereira (2003) estudou uma das primeiras ações de retomada Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul, a do *Tekoha* Pirakuá, em 1985. À época, os indígenas do território em disputa com um fazendeiro colono, após mobilização interna e obtenção de apoio externo em outras comunidades do estado, pressionaram a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) na busca pela demarcação do espaço e a conseqüentemente volta para aquele que era considerado um território indígena. Dada a morosidade do Estado e falta de vontade política para mudar a situação, somada às ameaças constantes partindo de fazendeiros e pistoleiros, os Guarani e Kaiowá “resolveram agir por conta própria”, retornando ao território e por lá se estabelecendo mesmo sem a demarcação (Pereira, 2003, p. 139).

Após a mobilização, o território foi reconhecido e demarcado, com os Guarani e Kaiowá podendo voltar ao *Tekoha* em Pirakuá. Com essa ação bem sucedida diversas outras comunidades que se viram expulsas de seus territórios também se voltaram para a organização e mobilização das retomadas tradicionais. Pereira (2003, p. 140) observa que

o ocorrido em Pirakuá “serviu como um paradigma para comunidades que enfrentam problemas análogos, inaugurando uma nova fase na relação dos Guarani com os fazendeiros que com eles disputam a posse das terras” e com o Estado. A partir disso, as ações de retomada se intensificam em Mato Grosso do Sul a partir da década de 1990, de modo que os Guarani e Kaiowá reconquistaram territórios como Jaguapiré, Guasuty, Jarará, Cerrito, Paraguassu e Sete Cerros, o que inspirou e mobilizou outras comunidades a reivindicar a volta a seus *Tekohas* através das retomadas (Benites, 2012; Pereira, 2003).

Pereira (2003, p. 141-142) considera as retomadas como movimentos sociais, uma vez que as comunidades indígenas que delas participam apresentam a consciência da participação comum na luta estabelecida contra o poder hegemônico e as mazelas e violências da colonização e da colonialidade. Assim, o movimento social das retomadas se estabelece a partir da união de diversas comunidades em volta de um problema comum: a perda de suas terras e a impossibilidade de manter e reproduzir seus modos de vida a partir de seus princípios cosmológicos.

Atualmente o movimento das retomadas continua ativo e em luta constante pela volta de seus territórios tradicionais que ainda não foram devolvidos. Souza e Mizusaki (2022), interpretando o movimento indígena na perspectiva da questão agrária, identificaram 141 ações de retomadas protagonizadas pelos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul entre 2004 e 2018, sendo que somente em 2013 foram realizadas 30 ações dessa natureza. Em 2012, segundo Mota (2012) existiam 35 acampamentos de retomada espalhados pelo estado, enquanto oito anos depois, Mondardo (2020) apontou a presença de cerca de 40 destas ações. Em Dourados-MS, município que abriga a maior população de indígenas Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul, em agosto de 2023 foi possível identificar a presença de ao menos 14 destes acampamentos de retomadas, sendo eles denominados de Avae'te 1, Avae'te 2, Ñu vera 1, Ñu vera 2, Ñu vera Guasu, Aratikuty, Bolqueirão, Yvu Vera, Jaychapyry, Yvy rory poty, Ñu porã, Apyka`i, Pacurity e Nova Yvu Vera (Dourado, 2023).

3. A relação dos Guarani e Kaiowá com os seus territórios (Tekoha)

Para os Guarani e Kaiowá o território está intimamente vinculado às condições de um bem-viver, uma vez que é em seus territórios que praticam o seu modo de vida. Os Territórios Tradicionais¹ deste povo abrigam os *jaras*, espíritos e entidades protetoras que se fazem presentes nos elementos naturais como rios, plantas, árvores, rochas, montanhas e animais. Os *jaras* são os responsáveis pela proteção de todos os seres que habitam o território, bem como pelo estabelecimento e manutenção das bênçãos que permitem o regimento da ordem social-espiritual dos Guarani e Kaiowá, vivendo a partir do *ñande reko*², pautado em princípios como o *teko porã*³, *teko mangaratu*⁴ e *teko pavẽ*⁵.

Nesta intrínseca relação de um território funcional (que garante a sobrevivência e reprodução do povo) e também simbólico (que representa a garantia não só da vida física, mas também de elementos que a tornem bem vivida, dentro dos preceitos Guarani e Kaiowá) os elementos vistos como não-humanos por não-indígenas, tais como os *jaras*, assumem um papel importante na territorialidade. Eles podem ser compreendidos como seres que culminam tanto em situações boas, como em situações ruins e “estabelecem relações de cuidado, harmonia e equilíbrio na floresta, mas há também os que levam doenças e coisas ruins caso não se respeite as espécies e lugares que estão sob seu cuidado” (Alziro; Monfort, 2021, p. 592). Estas entidades habitam todo o cosmos, sendo as responsáveis pela manutenção de uma relação de bons preceitos com o território e seus elementos naturais, bem como com as divindades.

¹ Autores diversos, dentre os quais destacam-se Almeida (2004), Brandão (2014), Diegues (2000), dentre outros citados no texto, visualizam virtude na tradição e seus territórios. O conceito hegemônico de tradição expressa um conteúdo de resistência dos “povos tradicionais”, como é o caso da resistência à imposição das relações dominadas pelo agronegócio, por exemplo. Nessa perspectiva, tradição não é o passado simplesmente, mas um presente e futuro que se ergue a partir de relações e saberes tradicionais. No entanto, é possível observar que a tradição, para além de virtude, está carregada também de um conteúdo conservador. Nesse sentido, tradição deve ser pensada na perspectiva da Contradição em que pressupõe resistência em alguns aspectos, e conservadorismo em outros.

² O modo de ser e viver dos Guarani e Kaiowá (Mota, 2015).

³ Viver em harmonia; modo correto de viver, modo de ser Guarani e Kaiowá em conformidade com os preceitos ideais (Mota, 2015).

⁴ Viver bem, jeito sagrado de ser Guarani e Kaiowá, vivido através da coletividade e respeito a todos os seres.

⁵ Viver em coletividade, ocupando o mundo sem pensar na individualidade como centro. Leva ao *Teko Mangaratu*.

Assim, o território Guarani e Kaiowá pode ser compreendido a partir de Alziro e Monfort (2021, p. 595) como um pluriverso, composto da relação, entrelaçamento e afeição de diversos elementos, com “múltiplas relações socioterritoriais”, a partir da figura de animais, elementos da flora, rios e elementos do relevo e do solo, que, em uma espécie de simbiose se organizam de modo que cada elemento se manifeste e usufrua do território à sua maneira, contudo, sem se sobressair aos outros elementos. Os mesmos autores citados apontam que é esta dinâmica de relações que foi deteriorada com o avanço do modo de vida e ocupação do espaço *karai* (branco) e capitalista.

Desse modo, para os Guarani e Kaiowá a forma de reprodução de seus costumes e modo de ser tradicional está relacionada com a manutenção e preservação de seus territórios e dos entes sagrados que nele habitam e o constituem. Estes povos creem que a destruição da flora (através do desmatamento para a implementação das grandes lavouras e plantações do agronegócio), da fauna (mortos, expulsos, caçados, impedidos de reprodução com o fim das matas), dos rios (poluídos com agrotóxicos das lavouras que são levados pela água da chuva,⁶ assoreados devido ao mau uso do solo, ou poluídos com lixo urbano) e do ar (através da fumaça que saem das grandes usinas/indústrias, da fumaça de queimadas ou através da fumaça tóxica proveniente dos agrotóxicos pulverizados com aviões monomotores nas grandes plantações) afugentam os *jara* dos seus territórios sagrados.

Para eles, o território é, antes de tudo, o espaço onde se pode ser Guarani e Kaiowá no mais puro estado e em que se exerce o *teko porã* e *teko mangaratu* a partir do bem-viver entre humanos e outros seres que habitam o cosmos. Benites (2012) define o território tradicional do seu povo como *Tekoha*, sendo na visão tradicional delimitado pelo domínio de uma família extensa e etimologicamente formado a partir da junção de *Teko* – o modo de ser Guarani e Kaiowá – com *ha* – espaço sagrado em que se vive de forma tradicional. Desse modo, o *Tekoha* é o espaço em que se é Guarani e Kaiowá.

⁶ Levantamento da Embrapa acusou a presença de 33 agrotóxicos somente no Rio Dourados, em 2022. Ver mais em: <<https://www.campograndenews.com.br/meio-ambiente/unico-rio-analisado-em-ms-tem-33-tipos-de-agrotoxicos>>.

Assim, o movimento de retomada se caracteriza pela busca do reestabelecimento social-espiritual do equilíbrio de seus *Tekoha* dentro da cosmovisão Guarani e Kaiowá. As retomadas, são, sobretudo, uma luta pela manutenção de suas cosmovisões e modos de vida tradicional presentes com esse povo desde antes da invasão europeia à *Abya Yala*.

Antes do violento processo de desestruturação do tecido social Guarani e Kaiowá através do processo de expansão da produção agrícola em Mato Grosso do Sul, sobretudo a partir da segunda metade do século XX, os Guarani e Kaiowá mantinham uma rede sócio-política-espiritual a qual denominam de *Tekoha Guasu*. Sendo o *Tekoha* onde se pode ser Guarani e Kaiowá dentro dos costumes, Benites (2012, p. 166) salienta que o *Tekoha Guasu* “poderia ser entendido então como uma rede de *Tekohas* que inclui diversos espaços compartilhados de caça, de pesca, de coleta, de habitação, de ritual religioso e festivo, constituindo-se como o palco das relações intercomunitárias”. Com isso, esse espaço se definia a partir de uma rede de alianças políticas entre comunidades e famílias.

O *Tekoha Guasu* era habitado por vegetação nativa – Cerrado e Mata Atlântica – que abrigava uma diversa fauna e flora, com as quais coabitavam os Guarani e Kaiowá. No *Tekoha Guasu* se encontravam uma variedade de árvores – entre elas o Pé de Cedro, sagrado para este grupo –, bem como plantas, ervas e raízes, muitas delas utilizadas como medicina tradicional. Esta grande área de vegetação ganha o nome de *Ka’aguy rusu* (mata grande ou grande floresta), tempo-espaço que habita o presente dos Guarani e Kaiowá como um desejo de retorno (Alziro; Monfort, 2021).

4. A caracterização das retomadas

Desde as primeiras retomadas, ainda na década de 1970, elas se caracterizam por ser um movimento social e político atravessado e constituído pela espiritualidade. Benites (2012) aponta que em 1979, durante o primeiro grande ritual religioso de cantos e

rezas (*Jeroky Guasu*) e da grande assembleia político-espiritual dos Guarani e Kaiowá (*Aty Guasu*) que definiram a necessidade da mobilização em retomar as terras perdidas, as rezas e a espiritualidade tradicional foram estabelecidas como pilares para as práticas de retomada.

Essencialmente, as retomadas podem ser definidas a partir de suas características de auto-organização e autonomia, tanto nas tomadas de decisões acerca das áreas a serem retomadas, quanto na efetivação das ações. Tal movimento ainda é marcado por noções de coletividade e solidariedade, bem como só pode ser realizado a partir do fortalecimento espiritual dos seus participantes através dos cantos e rezas tradicionais (*ñembo'e*). As retomadas também são marcadas pela participação e inserção de agentes políticos vistos como não-humanos por não-indígenas, como os *jaras*, fauna e flora, bem como os antepassados – todos os parentes indígenas ancestrais que já habitaram o *Tekoha* de forma física e atualmente o habitam em outros planos (Alziro; Monfort, 2021).

A intermediação entre seres humanos e os demais seres que habitam o território se dá através dos rezadores, *Ñanderu* e *Ñandesy*. Assim, nas retomadas são esses sujeitos “que fazem a interlocução com os outros seres que integram o cosmos, como os *jara*, os donos dos diversos patamares que compõe a existência Guarani, para que a “entrada”, o ato de “retomar”, e a permanência na terra a ser “retomada” seja exitosa” (Seraguza, 2018, p. 226). Seraguza (2018, p. 237) indica ainda o aspecto de negociação política interplanos que está presente na retomada, em que os sujeitos participantes solicitam aos entes de outros planos proteção e bênçãos na empreitada, de modo que “rezas e cantos são entoados numa negociação cósmica”.

Além da participação na negociação política com os seres de outros planos, os rezadores precisam também ter capacidade de articulação política entre os sujeitos do *Tekoha*, conseguindo reunir e mobilizar pessoas. Os rezadores, dessa forma, representam um elo importante na ação das retomadas, uma vez que precisam sustentar a luta através das rezas e cantos, fortalecendo os sujeitos que participam e nutrindo a noção de proteção e esperança de alcançar o objetivo final. Assim, trata-se de um movimento

de conquista através da reza e do canto tradicional, de forma que o poder desse aspecto nas lutas de retomadas é tão expressivo que no caso da retomada de Sete Cerros realizada em 1991, por exemplo, os Guarani e Kaiowá rezaram por seis meses se preparando para a ação (Colman, 2007 *apud*, Colman; Pereira, 2020).

O momento de efetivação de uma retomada “é marcado por muita efervescência política e ritual”, de modo que as parentelas se unem para contemplar a nova possibilidade que surge diante do retorno a um dos *Tekohas* tradicionais (Colman; Pereira, 2020, p. 71). Posto isso, observa-se que o ato da retomada “implica na ativação e/ou atualização de vários processos de produção de coletivos, de acordo com os modos próprios de organização social, com base no parentesco e na aliança política” (Colman; Pereira, 2020, p. 72).

Conforme salienta Mota (2015), a luta das retomadas é a luta pela volta daquilo que já se viveu e da vida que um dia se teve, com sua organização espacial e social própria e respeitando seus costumes e saberes tradicionais e ancestrais. A autora pontua que é uma luta pelo retorno à vida junto às matas, aos animais, onde se pode exercer o *teko porã* e *teko mangaratu* no território que para o Guarani é “onde se encontra a terra boa e farta e estão os deuses que regulam o modo de vida desses povos, e que esses povos devem pedir permissão para caçar, coletar, plantar” (Mota, 2015, p. 426). Deste modo as retomadas são as formas possíveis que estes povos encontram para efetivar a luta e a busca pelo resgate do direito de viver e existir enquanto grupo, com seus saberes, práticas, modo de vida e organização (Mota, 2012).

Nessa direção, o movimento tem na sua essência não a recuperação da terra por si só – enquanto matéria ou mercadoria –, mas sim das relações sociais que só são possíveis para os Guarani e Kaiowá em um território estabelecido conforme os preceitos de bem-viver deste grupo. Com isso, dentro da complexidade que envolve as retomadas e a partir da cosmopolítica dos Guarani e Kaiowá vê-se que o que se busca com o movimento é “a possibilidade de vivenciar os conhecimentos, os bons modos de vidas, os cuidados com as pessoas, e principalmente, a relação com as plantas, os animais [...] e as próprias

relações estabelecidas com estas divindades” (Seraguza, 2018, p. 227). Assim, ocupar os territórios em que seus antepassados viveram se torna a condição para se garantir um futuro em que haja o bem-viver (Zotti; Acçolini, 2019).

Ao se retomar um território se possibilita a volta de “práticas coletivas de restauração dos sistemas socioecológicos, dos conhecimentos tradicionais e de reflorestamento diante dos solos devastados pelo agronegócio na região” (Alziro; Monfort, 2021, p. 606). Nesse sentido, destaca-se a necessidade de trazer de volta a presença dos guardiões das matas, os *jaras* da floresta, ou *ka’aguy jara*.

Essa luta e atuação pela recuperação do modo de vida e organização social molestada pelo avanço capitalista sobre suas terras pode ser representado pela **Imagem 1** que segue abaixo, retirada do documentário *Martírio* (2016). A liderança da retomada Pa-kurikã, em Dourados-MS, caminha sobre a plantação de soja e em um momento pode ser visto sua barraca e sua plantação de banana e mandioca feita sobre a plantação de soja da área retomada. Na fala do narrador, pode-se ouvir: “a plantação de Bonifácio [liderança] é o próprio cenário da resistência: a banana e a mandioca dos índios contra a soja do agronegócio”. Um didático exemplo da resistência dos modos de vida Guarani e Kaiowá diante do capital do agronegócio.

Imagem 1 – Fragmento do Filme “Martírio” (2016).



Fonte: Cena do filme “Martírio” (2016).

À vista disso, as retomadas também podem ser entendidas a partir da expressão Guarani *Tekoharã*, que representa a possibilidade de se retomar o modo de ser tradicional e de se poder viver no futuro o *teko porã* no *Tekoha* tal como os ancestrais viveram (Crespe, 2015). Assim, no *Tekoharã* se busca reorganizar o território, reestabelecendo a ordem espacial e social a partir dos preceitos e da cosmovisão dos Guarani e Kaiowá.

Crespe (2015) salienta ainda que este espaço representa o renascimento dos *Tekohas* um dia habitados e que foram espoliados. Com isso, as retomadas apontam para que seus territórios voltem a ser ocupados de modo tradicional mesmo que possam “ser no futuro porque já existiu no passado assim como existe no presente através da memória das pessoas mais velhas” (Crespe, 2015, p. 165). Desse modo, a utilização do termo *Tekoharã* aponta para a possibilidade de voltar aos modos tradicionais de organização e ocupação dos seus territórios dentro das possibilidades após o contato com os *karai* e as transformações espaciais que elas acarretaram (Mota, 2012).

O processo de organização e efetivação das retomadas, portanto, é pautado em saberes e práticas coletivas e tradicionais do povo Guarani e Kaiowá. Benites (2012, p. 168) acentua que dois grandes momentos que a sucedem são os *Jeroky Guasu* e as *Aty Guasu*, sendo “fundamentais para os líderes políticos e religiosos se envolverem nos processos de reocupação de seus territórios tradicionais específicos”. *Jeroky Guasu* é uma grande cerimônia religiosa liderada pelos rezadores que em contato com as entidades sagradas (*ñanderungusuhyapua*) e com os guardiões (*ñanderyke’yoveravavyjara*) solicitam apoio e proteção na empreitada de recuperação do território. O autor salienta que estes encontros emergiram de forma mais assídua a partir da década de 1970, sendo “nestes contextos de rituais que emerge a força para lutar e que se elaboram as táticas e as estratégias para reocupar os territórios tradicionais perdidos” (Benites, 2012, p. 168-169).

Já as *Aty Guasu* podem ser traduzidas como grandes assembleias políticas em que diversas comunidades e grupos familiares se reúnem para pensar e articular as necessidades e ações políticas do grupo. Nestes encontros também é crucial a participação dos

rezadores, que conforme expõe Benites (2012, p. 169), possuem atuação fundamental de modo que seus saberes “foram e são sempre vitais nos processos de reocupação de parte dos territórios tradicionais. Tal ação se dá através dos rituais religiosos (*jeroky*) realizados por eles”.

São nesses dois grandes encontros político-espirituais que são traçadas as táticas e planos de atuação dos Guarani e Kaiowá em suas próximas retomadas. Benites (2014) assinala que *Jeike Jey* é a expressão que define a ação direta Guarani e Kaiowá, formulada através da junção de *Jeike*, que tem como significado no português palavras como entrar, afrontar, ocupar e enfrentar, e *Jey*, que traz o sentido de repetição, de fazer uma ação mais uma vez. Essa ação é colocada como uma reação a perda de seus territórios de forma violenta, diante da desestruturação das sociedades e modos de vida Kaiowá.

Dessa forma, *Jeike Jey* é sempre o resultado da articulação política e da luta religiosa de lideranças das famílias extensas para retornar aos seus antigos espaços territoriais. *Jeike Jey* envolve os líderes políticos e religiosos que participam dos grandes rituais religiosos e que são fundamentais para efetivar o processo de reocupação e retomada dos territórios perdidos. *Jeike Jey* também é visto como uma forma de resistência contra as violências dos fazendeiros, uma atuação permanente e insistente através da ação dos *ñanderu* durante os rituais religiosos. A ação dos líderes religiosos é vista como uma técnica de luta ou de guerra para que os indígenas tenham êxito nos processos de enfrentamento com os pistoleiros das fazendas, sobretudo no momento de entrada e retomada dos territórios tradicionais (Benites, 2014, p. 233).

Tais ações exigem dos sujeitos que delas participam aspectos de solidariedade e coletividade expressos no *ñomoiru ha pytyvõ*, que pode ser entendido por articulação, ação em grupo ou exercer companheirismo. Outra importante ação que deve estar presente em um momento de retomada é o *Pytyvõ* que representa ser prestativo, cooperar e encorajar os parentes que também estão no movimento (Benites, 2012).

Diante de tais atributos e postura que se exigem dos indivíduos que se colocam nas linhas de frente, a participação dos rezadores nas ações de retomada é fundamental. A equipe que vai na linha de frente é composta por todas as famílias extensas do *Tekoha*

que realiza a ação, com a participação de crianças, mulheres e idosos, além dos homens. Benites (2012, p. 171) observa que desse modo “a equipe de frente que coordena a reocupação de um território é sempre composta por rezadores e rezadoras, seus auxiliares, lideranças políticas, idosos e crianças”.

Outro aspecto que circunda os movimentos de retomada é a preparação prévia que os participantes precisam realizar, na busca por proteção e boa sorte na luta. Desse modo:

Dos integrantes dessa equipe de frente é exigida a participação permanente nos rituais religiosos durante vários meses. Esses rituais têm por objetivo principal proteger e preparar os envolvidos na reocupação para que elas mantenham bom contato com os seres invisíveis e os guardiões do tekoha abandonado, uma vez que eles irão manter novamente contatos com os seres visíveis e invisíveis existentes no lugar. Por isso, de quatro a cinco dias antes da efetivação da retomada todos os integrantes da equipe de frente devem obrigatoriamente participar do ritual religioso (jeroky) por um período de três ou quatro noites realizados em frente do altar sagrado (yvyrá'i Marangatu), molhando o centro da cabeça com água (yary) feita com a casca e folha do cedro, planta nativa sagrada para os Guarani-Kaiowá. Esta cerimônia religiosa de batismo (mongarai) serve para que os batizados sejam reconhecidos pelos seus antepassados e para que eles se protejam dos seres invisíveis e dos guardiões maléficos existentes no lugar. Na última noite, antes do grupo se deslocar em direção da área a ser retomada, os membros da equipe de frente devem se pintar ou tingir parte do corpo e do rosto de urucum (yruku). Pelo respeito e honra de seus antepassados, todos os homens devem segurar com força o arco e flecha e o porrete tingido (yvyrá para) e jurar a reocupação do tekoha antigo. Durante as noites, normalmente durante toda a madrugada, os rezadores movimentam seus chocalhos (mbaracá) e as mulheres batem lentamente seus takuapu, um pedaço do caule de taquara. Depois de quatro ou cinco dias de reza, na última noite, o rezador faz um discurso final no qual autoriza a partida dos envolvidos na reocupação da terra, dando orientações importantes para o êxito da empreitada (Benites, 2014, p. 235).

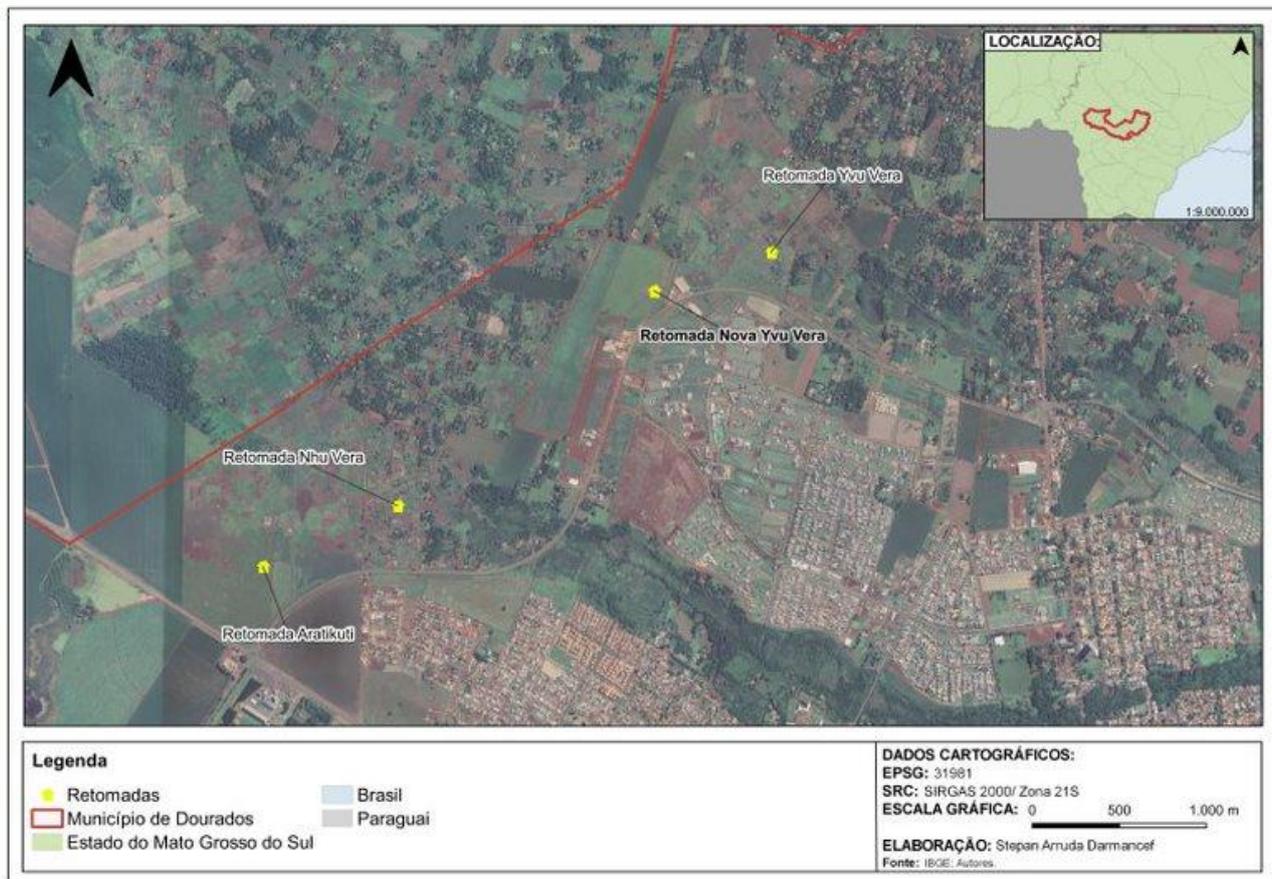
Após o período de preparação, na última noite do ritual religioso o grupo sai em marcha, sempre durante a madrugada, em direção do *Tekoha* ao qual será estabelecida a

retomada. Aqueles que seguem nesta empreitada levam consigo pertences pessoais, alimentos, lonas e ferramentas para a montagem do acampamento, bem como símbolos sagrados para proteção (Benites, 2012).

Logo após retomar uma área os integrantes iniciam a busca por alimentos, mantimentos e a construção de abrigos necessários para a subsistência do grupo (Benites, 2012). Entre as primeiras ações realizadas ao se estabelecer no território retomado está o levantamento de um altar sagrado, de modo que as rezas sejam feitas no espaço retomado e sirvam de comunicação com os *jaras* e espíritos dos ancestrais sobre o retorno dos Guarani e Kaiowá ao *Tekoha* (Benites, 2014). Assim, em todas as áreas de retomada “é construído um altar sagrado (*yvyra’i Marangatu*) pelos rezadores Guarani e Kaiowá onde é realizado com frequência rituais religiosos (*Jeroky*) e assembleias (*Aty Guasu*)” (Benites, 2014, p. 236).

5. A retomada Nova Yvu Vera em Dourados/MS

A área de retomada Nova Yvu Vera está situada à 5 Km do núcleo urbano de Dourados, às margens do Anel Viário Norte (faixa de rodovia que interliga a MS-162 com a MS-156) e é reivindicada como Terra Indígena, cuja demarcação está paralisada. A área já foi reocupada várias vezes pelos indígenas que vivem nos arredores da Reserva Indígena de Dourados criada em 1917, e que abriga hoje aproximadamente 13.473 pessoas (IBGE, 2023). No **Mapa 1**, abaixo, pode se observar a localização da retomada Nova Yvu Vera, bem como outras áreas que a circunvizinham.

Mapa 1 – Localização da retomada Nova Yvu Vera, em Dourados/MS.

Fonte: IBGE; Autores. Elaboração: Stepan Arruda Darmancef, 2023.

A área retomada pelos Guarani e Kaiowá está sendo ocupada por chácaras e empresas diversas e é cercada por condomínios de luxo. O estopim da retomada foi o fato de a empresa Corpal Incorporadora dar início à construção de um condomínio de luxo nessa área reivindicada pelos indígenas (Moncau, 2023), conforme a **Fotografia 1**. É nessa área reocupada que se verifica a interação entre ação política e espiritual no movimento de retomadas Guarani e Kaiowá.

Fotografia 1 – Construção do muro de condomínio de luxo em área reivindicada pelos Guarani e Kaiowá, em Dourados/MS.



Fonte: Cimi Regional Mato Grosso do Sul (2023).

Em trabalho de campo de visita à retomada de Nova Yvu Vera, foi possível dialogar com a liderança local e obter informações de como se deu o estabelecimento do grupo de indígenas na área (essa retomada foi efetivada em 8 de abril de 2023, pouco mais de 2 meses antes da data da visita):

O processo de retomada tem planejamento, igual exército. Nosso primeiro foco ao estar no local de retomada foi buscar mantimentos... água... Montar barracas... Então, quando nos estabelecemos aqui furamos o poço para ter água, fizemos a cozinha e o refeitório... Montamos também o altar, onde nós rezamos... (Liderança Guarani e Kaiowá da retomada Nova Yvu Vera, Dourados-MS. Trabalho de campo em 23 de junho de 2023).

Nota-se que o processo de implantação e estabelecimento da retomada Nova Yvu Vera segue os preceitos de práticas tradicionais expostas por Benites (2014). Ademais, após estabelecidos no território retomado o grupo de indígenas precisa passar a interagir com os entes que nele habitam, nutrindo os espíritos e guardiões com danças e

rezas. Assim, na retomada, a reza envolve todos os integrantes para afastarem os seres maléficos (**Fotografia 2**) – sejam próximos ao *Tekoha* estabelecido ou distante, como pode se ver no depoimento da liderança da retomada Nova Yvu Vera, apontando que a reza que se faz na retomada busca também atingir os ministros do Supremo Tribunal Federal a respeito da votação da tese do Marco Temporal:

A gente fala que com nossa reza nós seguramos Dourados... É a reza dos Guarani e Kaiowá que protege Dourados, das chuvas fortes, da seca... Quando a gente reza aqui no altar chega lá nos ministros do STF que vão votar no Marco Temporal... Esse é o poder da reza e porque a gente reza, a gente sabe que chega lá... (Liderança Guarani e Kaiowá da retomada Nova Yvu Vera, Dourados-MS. Trabalho de campo em 23 de junho de 2023).

Fotografia 2 – Altar sagrado Guarani e Kaiowá (*yvyra'i Marangatu*) na retomada Nova Yvu Vera, em Dourados/MS.



Fonte: Trabalho de campo, 2023.

Assim, a área retomada exerce representação para além do seu espaço físico - embora extremamente necessário para a reprodução física e cultural deste povo -, mas

também em seu aspecto simbólico. Quando os pesquisadores foram recebidos na retomada Nova Yvu Vera só foi possível entrar com a presença de uma rezadora que ao adentrar a área da retomada iniciou cantos e rezas para agradar os *jaras*, mostrando que o lugar é sagrado e tratado como tal pelos Guarani e Kaiowá. Enquanto os pesquisadores entravam na área, acompanhando a *nhandecy* em suas danças, os indígenas da retomada foram aos poucos se juntando ao grupo, à dança, aos cantos e rezas.

Os pesquisadores foram convidados pela liderança para sentarem-se em volta do altar sagrado que foi montado, iniciando um diálogo sobre a vida na retomada. Durante o período de visita à retomada escutando os relatos dos moradores, não se pode deixar de notar a vulnerabilidade que a área apresenta para ataques violentos por ser situada às margens do Anel Viário Norte (faixa de rodovia que interliga a MS-162 com a MS-156), com um fluxo intenso de veículos, bem como as outras margens sendo totalmente abertas para estradas vicinais a áreas de pasto de propriedades privadas.

Para além da vulnerabilidade ante ataques, a vulnerabilidade ao frio e insegurança alimentar é outra condicionante importante. Com barracos montados com restos de material de construção, muitos deles sem todas as paredes ou com tetos com goteiras (por falta de lonas), as lideranças apontam que além dos desafios dos fazendeiros e jagunços que vigiam e ameaçam a área, o frio do inverno do sul do Mato Grosso do Sul e a falta de alimentos são fatores que os deixam em alerta.

Contudo, nota-se durante o encontro que apesar das dificuldades os sentimentos presentes são de esperança e prontidão. Esperança de não serem desamparados pelos espíritos protetores da terra e prontidão para enfrentar os novos desafios que surgem no contexto da retomada. Nesse sentido é a espiritualidade e a cosmovisão tradicional que sustenta a luta, de modo que a situação no plano físico, por mais dificultosa que possa ser, sempre será favorecida pelos outros planos, no caso o espiritual.

Na retomada a nossa reza é escudo, proteção contra os perigos... Temos rezas próprias para as retomadas, e nós fazemos elas... É nossa proteção, pois sabemos os perigos... Rezamos para ninguém se ferir, ninguém levar tiro... proteger as crianças e idosos que vem na retomada... (Liderança

Guarani e Kaiowá da retomada Nova Yvu Vera, Dourados-MS. Trabalho de campo em 23 de junho de 2023).

Na retomada todas as ações precisam ser intermediadas com os *jaras*, protetores da terra. A liderança da retomada informou que algumas famílias já estavam preparando a terra para plantar suas roças, principalmente de mandioca, e que apesar da falta de chuvas estavam em contato constate com os *jaras* do local para que a terra pudesse ser cultivada. É diante de um plantio com respeito aos preceitos sagrados que os *jaras* e espíritos das plantas podem abençoar o cultivo. Neste enquadre se observa ainda a relação política com entes não-humanos no contexto da retomada, e que foi discutida como componente essencial da relação dos Guarani e Kaiowá com seus territórios a partir da exposição de Seraguza (2018).

Os princípios norteadores do modo ser e viver bem dos Guarani e Kaiowá, *teko porã* e *teko marangatu*, podem ser aplicados não só entre o grupo, mas também estendidos aos não-indígenas. Esses princípios norteadores reforçam o forte laço e a relação com o território bem como denotam a busca pelo bem-viver em práticas cotidianas não somente nas ações de retomadas, mas em condutas que se alinham aos preceitos de seu modo de ser e que visem o estabelecimento o mais rápido possível de suas formas de habitar o espaço.

A gente sabe que pra lá, toda aquela terra ali, até onde está aquela empresa é nossa terra... Mas a gente não quer tomar o que é do branco também... A gente sabe que o branco precisa, a gente quer retomar pra gente poder viver também... plantar... (Liderança Guarani e Kaiowá da retomada Nova Yvu Vera, Dourados-MS. Trabalho de campo em 23 de junho de 2023).

Outro ponto que expõe o trabalho político-espiritual para a recuperação dos territórios para além do ato de retomada em si pode ser visto na relação diplomática estabelecida pelo líder e pela rezadora com os pesquisadores, sempre argumentando em fa-

vor de sua luta e convidando os pesquisadores para participarem, seja através da produção científica, da exposição da luta e condições de vida observados na retomada nas redes sociais e entre os grupos de amigos, familiares e estudantes, ou na participação e envolvimento nas denúncias realizadas nas redes sociais. A liderança, em seu papel político-espiritual, também buscou articular com os pesquisadores ações de arrecadação de materiais e insumos necessários para a retomada.

Isso permite pensar que o caráter da retomada também se amplifica no sentido de sensibilizar, expor e denunciar ao não-indígena as consequências violentas que a perda de seus territórios acarreta para seus modos de vida. Nas margens da rodovia, a retomada Nova Yvu Vera, enquanto paisagem, também carrega os sentidos da violência colonial e a busca da sensibilização ou conscientização de não-indígenas para a realidade que ali se vive, de forma que os Guarani e Kaiowá utilizam de todos os meios possíveis para obter apoio em suas lutas, através de sua ação de caráter político-espiritual.

Assim, pode-se observar na retomada de Nova Yvu Vera as táticas espirituais, a conexão e busca de auxílio dos entes protetores dos territórios para que as ações sejam exitosas, bem como o caráter político-espiritual que estas áreas apresentam. Benites (2012; 2014) aponta que as táticas e roteiros de ações nas retomadas são os mesmos em todos os territórios desde o estabelecimento das primeiras assembleias que tratavam sobre as retomadas dos territórios na década de 1970. O autor aponta que a partir de tais táticas de luta os Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul já recuperam mais de 20 dos seus territórios tradicionais.

Portanto, a recuperação do território é alcançada a partir do cruzamento entre aspectos políticos e espirituais de base tradicional e se estabelece como um forte processo de resistência e subversão diante do poder do capital representado pelo agronegócio e os empreendimentos capitalistas em Mato Grosso do Sul.

Considerações finais

O movimento das retomadas dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul presente desde a década de 1970 exprime a estreita ligação entre os elementos de espiritualidade tradicional e as relações políticas e sociais do grupo. Desse modo, o movimento social das retomadas é perpassado pelo caráter espiritual Guarani e Kaiowá no seu fazer político, o que o torna diferenciado se comparado à política dos modernos, feita geralmente na esfera da ação institucional. Nesse contexto, a luta pela terra se reveste de um conteúdo ancorado num sistema cosmológico que atravessa as suas definições de território/*Tekoha*.

As retomadas Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul resistem há mais de 4 décadas na luta pela recuperação de seus territórios e apresentam na ligação com a espiritualidade e relação simbólica com a terra uma interessante potência de luta. Na retomada de Nova Yvu Vera em Dourados-MS, o estabelecimento do grupo indígena na área seguiu as táticas espirituais tradicionais definidas ainda na década de 1970 e que ainda guiam todas as ações de retomada deste grupo indígena. Amparados pela espiritualidade presente nas rezas e cantos, os indígenas na luta pela retomada da área usam de suas vozes, palavras e corporeidade como arma, fazendo entoar os cantos e danças sagradas para que demonstrem aos *jaras* que ali pode ser reestabelecido o modo de vida tradicional.

Por fim, destaca-se que não há dissociação da luta pela terra, ou mesmo da existência dos Guarani e Kaiowá, com a espiritualidade. Essa indissociação convida pesquisadores e estudiosos do tema para uma abertura em relação aos conceitos utilizados, que devem conter a flexibilidade necessária para abarcar a rica compreensão de mundo e entendimento deste povo. Exemplo disso é o conceito de território, que no uso dos Guarani e Kaiowá é composto de elementos não só funcionais, mas em sua grande maioria simbólicos, performativos, e que são constituídos não somente através das relações humanas, mas também a partir de elementos não-humanos.

Agradecimentos

Agradecemos à liderança Nestor Veron que nos recebeu na retomada de Nova Yvu Vera, e aos colegas Germano Alziro Kaiowá e Nailson Guarani, sem os quais não seriam possíveis as visitas às retomadas.

Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, v. 6, nº 1, pp. 9-32, 2004.
- ALZIRO, Germano Lima; MONFORT, Gislaine Carolina. Corpos-territórios em resistência nas retomadas Kaiowá e Guarani: insurgências ancestrais diante dos solos devastados pelo neoextrativismo. **Terra Livre**, v. 1, n. 56, pp. 580-620, 2021.
- BENITES, Tunico. Recuperação dos territórios tradicionais Guarani-Kaiowá: Crónica das táticas e estratégias. **Journal de la Société des américanistes**, v. 100. n. 2, pp. 229-240, 2014.
- BENITES, Tunico. Trajetória de luta árdua da articulação das lideranças Guarani e Kaiowá para recuperar os seus territórios tradicionais Tekoha Guasu. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 4, n. 2, pp. 165-174, jul.-dez. 2012.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues; BORGES, Maristela Correa. O lugar da vida - Comunidade e Comunidade Tradicional. **Revista Campo-Território**, v. 9, n. 18, pp. 1-23, jun. 2014.
- BRIGHENTI, Clovis Antonio. O movimento indígena no Brasil. In: WITTMANN, Luisa Tom-bini (org.). **Ensino de história indígena**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, pp. 43-79.
- CHAUÍ, Marilena. Prefácio. In: SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo 1970-1980**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, pp. 09-16.
- COLMAN, Rosa Sebastian; PEREIRA, Levi Marques. Os Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul e suas incansáveis lutas pelos Tekoha frente às transformações territoriais,

ambientais e formas de mobilidade. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, v. 14, n. 3, pp. 57-76, 2020.

CRESPE, Aline Castilho. **Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowá no município de Dourados-MS (1990-2009)**. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados-MS, 2009.

CRUZ, Teresa Almeida. Os processos de lutas e resistências dos povos indígenas do Brasil. **Revista SURES**, v. [s/v], n. 9, pp. 145-163, fev. 2017.

DIEGUES; Antonio Carlos (org.). **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. São Paulo: USP, 2000.

DOURADO, Maiara. Comunidade Guarani e Kaiowá do tekoha Avae'te é novamente atacada por pistoleiros. **Assessoria da Comunicação – Conselho Indigenista Missionário – CIMI**, 16 ago. 2023. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2023/08/comunidade-guarani-e-kaiowa-do-tekoha-avaete-e-novamente-atacada-por-pistoleiros/>>. Acesso em: 21 ago. 2023.

GOHN, Maria da Gloria. **Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo: Loyola, 1997.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Indicadores: Indígenas**. 2023. Disponível em: <<https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/indicadores.html?localidade=BR&tema=4>>. Acesso em: 05 set. 2023.

MARTÍRIO. Direção: Ernesto de Carvalho; Vicent Carelli. Produção de: Olivia Sabino. Brasil: **Papo Amarelo; Vídeo nas aldeias**, 2017. Cinema/online. Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=1131603413664469>. Acesso em: 06 jul. 2023.

MONCAU, Gabriela. Indígenas no MS retomam terra para frear condomínio de luxo: 10 são presos e casa é incendiada. **Brasil de Fato**, 12 abr. 2023. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2023/04/12/indigenas-no-ms-retomam-terra-para-frear-condominio-de-luxo-10-sao-presos-e-casa-e-incendiada>>. Acesso em: 05 set. 2023.

MONDARDO, Marcos Leandro. O movimento Guarani e Kaiowá pela reapropriação social da natureza e as retomadas de Tekoha. **Revista NERA**, v. 23, n. 52, pp. 133-150, 2020.

- MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. Movimento étnico-socioterritorial Guarani e Kaiowá no estado de Mato Grosso do Sul: disputas territoriais nas retomadas pelo Tekoha-Tekohará. **Revista NERA**, v. 15, n. 21, pp. 114-134, jul.-dez. 2012.
- MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. Territórios de resistência e práticas descoloniais: estratégias de luta Guarani e Kaiowá pelo Tekoha - Mato Grosso do Sul/Brasil. **Campo Território: revista de Geografia Agrária**, v. 10, n. 20, pp. 416-439, jul. 2015.
- MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.
- PEREIRA, Levi Marques. O movimento étnico-social pela demarcação das terras Guarani em MS. **Tellus**, v. 3, n. 4, pp. 137-145, abr. 2003.
- SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo 1970-1980**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- SERAGUZA, Lauriene. Em Tempos de Fins: “reservamento”, “retomadas” e múltiplas formas Kaiowá e Guarani de composição. **Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 5, n. 10, pp. 223-240, ago.-dez. 2018.
- SOUZA, José Gilberto; MIZUSAKI, Márcia Yukari. Retomadas (tekohará) no Mato Grosso do Sul e enfrentamento da lógica de financeirização do território. **Geosp**, v. 26, n. 1, pp. 1-23, abr. 2022.
- ZOTTI, Gabriela Barbosa Lima e Santos; ACÇOLINI, Grazielle. Xamanismo e resistência Guarani e Kaiowá: história e cosmopolítica em Laranjeita Ñanderu. **Tellus**, v. 19, n. 38, pp. 213-236, jan.-abr. 2019.

Roberto Chaparro é bacharel em Psicologia e mestrando bolsista da CAPES junto ao Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal da Grande Dourados/MS (PPGG-UFGD). **E-mail:** robertochaparro10@hotmail.com

João Edmilson Fabrini é doutor em Geografia e professor de graduação e pós-graduação da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Campus de Marechal Cândido Rondon/PR e da Universidade Federal da Grande Dourados/MS (UFGD). **Email:** joaofabrini@gmail.com

Artigo enviado em 08/09/2023 e aprovado em 09/11/2023.

Artigo

As características das práticas espaciais realizadas pela Associação Indígena Borari de Alter do Chão (PA): As ações sociais e ações culturais

Suzanny Cunha da Mota

131

Resumo

O artigo analisou as características das práticas espaciais realizadas pela Associação Indígena Borari de Alter do Chão. A pesquisa mostrou que, as práticas espaciais realizadas pela associação têm foco nas ações sociais e ações culturais. Tanto nas ações sociais quanto nas culturais, as práticas espaciais visam o circuito econômico alternativo e a lugarização, através da identidade do povo Borari. A associação cria e implanta projetos voltados para as áreas econômicas, sociais e culturais, buscando parcerias com entidades governamentais e privadas, com a finalidade de esclarecer, capacitar, levar conhecimento, gerar renda extra e continuar a perpetuação da sua cultura. Constatou-se que a associação busca a territorialização por meio de suas ações sociais, lutando pela demarcação de seu território, reconhecimento perante a sociedade e pelos direitos junto ao Estado brasileiro. Através da pesquisa verificou-se que os Boraris notaram o poder do trabalho coletivo, dessa forma, conseguiram alcançar muitos objetivos. A partir do reconhecimento étnico e da fundação da associação indígena Borari de Alter do Chão, os Boraris tiveram ganhos expressivos de autonomia. As práticas espaciais com foco nas ações culturais remetem, principalmente, aos seus antepassados, como exemplo, temos o Festival do Sairé, o Festival Borari, músicas com tema regional, criação de grupos de carimbó, entre outros. Portanto, a associação fortaleceu o Movimento indígena local.

Palavras-chave: Alter do Chão; Associação Indígena Borari; Indígenas Borari; Práticas espaciais; Ações sociais e culturais.

The characteristics of spatial practices carried out by the Borari Indigenous Association of Alter do Chão (state of Pará, Brazil): Social and cultural actions

Abstract

The article analyzed the characteristics of the spatial practices carried out by the Borari Indigenous Association of Alter do Chão. The research showed that the spatial practices carried out by the association focus on social actions and cultural actions. Both social and cultural actions and spatial practices aim at the alternative economic network and emplacement, through the identity of the Borari people. The association creates and implements projects focused on the economic, social, and cultural areas, seeking partnerships with government and private entities, to clarify, capacitate, bring knowledge, generate extra income, and continue the perpetuation of their culture. It was found that the association seeks territorialization through its social actions, fighting for the demarcation of its territory, recognition by society, and rights with the Brazilian state. Through the research, it was verified that the Boraris noticed the power of collective work, in this way, they were able to achieve many goals. From the ethnic recognition and the founding of the Borari Indigenous Association of Alter do Chão, the Boraris had significant gains in autonomy. Spatial practices with a focus on cultural actions refer mainly to their ancestors, such as the Sairé Festival, the Borari Festival, regional theme songs, and the creation of carimbó groups, among others. Therefore, the association strengthened the local indigenous movement.

132

Keywords: Alter do Chão; Borari Indigenous Association; Borari Indians; Spatial practices.

Características de las prácticas espaciales realizadas por la Asociación Indígena Borari de Alter do Chão (estado de Pará, Brasil): Acciones sociales y culturales

Resumen

El artículo analizó las características de las prácticas espaciales realizadas por la Asociación Indígena Borari de Alter do Chão. La investigación mostró que las prácticas espaciales realizadas por la asociación se centran en las acciones sociales y las acciones culturales. Tanto en las acciones sociales como en las culturales, las prácticas espaciales buscan el circuito económico alternativo y emplazamiento, a través de la identidad del pueblo Borari. La asociación crea e implementa proyectos orientados a las áreas económicas, sociales y culturales, buscando alianzas con entidades gubernamentales y privadas, con el fin de aclarar, capacitar, llevar conocimiento, generar ingresos adicionales y continuar la perpetuación de su cultura. Se constató que la asociación busca la territorialización a través de sus acciones sociales, luchando por la demarcación de su territorio, el reconocimiento ante la sociedad y los derechos ante el Estado brasileño. A través de la investigación se verificó que los Boraris notaron el poder del trabajo colectivo, de esta

forma, lograron alcanzar muchos objetivos. A partir del reconocimiento étnico y de la fundación de la asociación indígena Borari de Alter do Chão, los Boraris han tenido ganancias significativas de autonomía. Las prácticas espaciales con foco en las acciones culturales remiten, principalmente, a sus antepasados, como ejemplo, tenemos el Festival del Sairé, el Festival Borari, canciones con temática regional, creación de grupos de carimbó, entre otros. Por lo tanto, la asociación ha fortalecido el Movimiento indígena local.

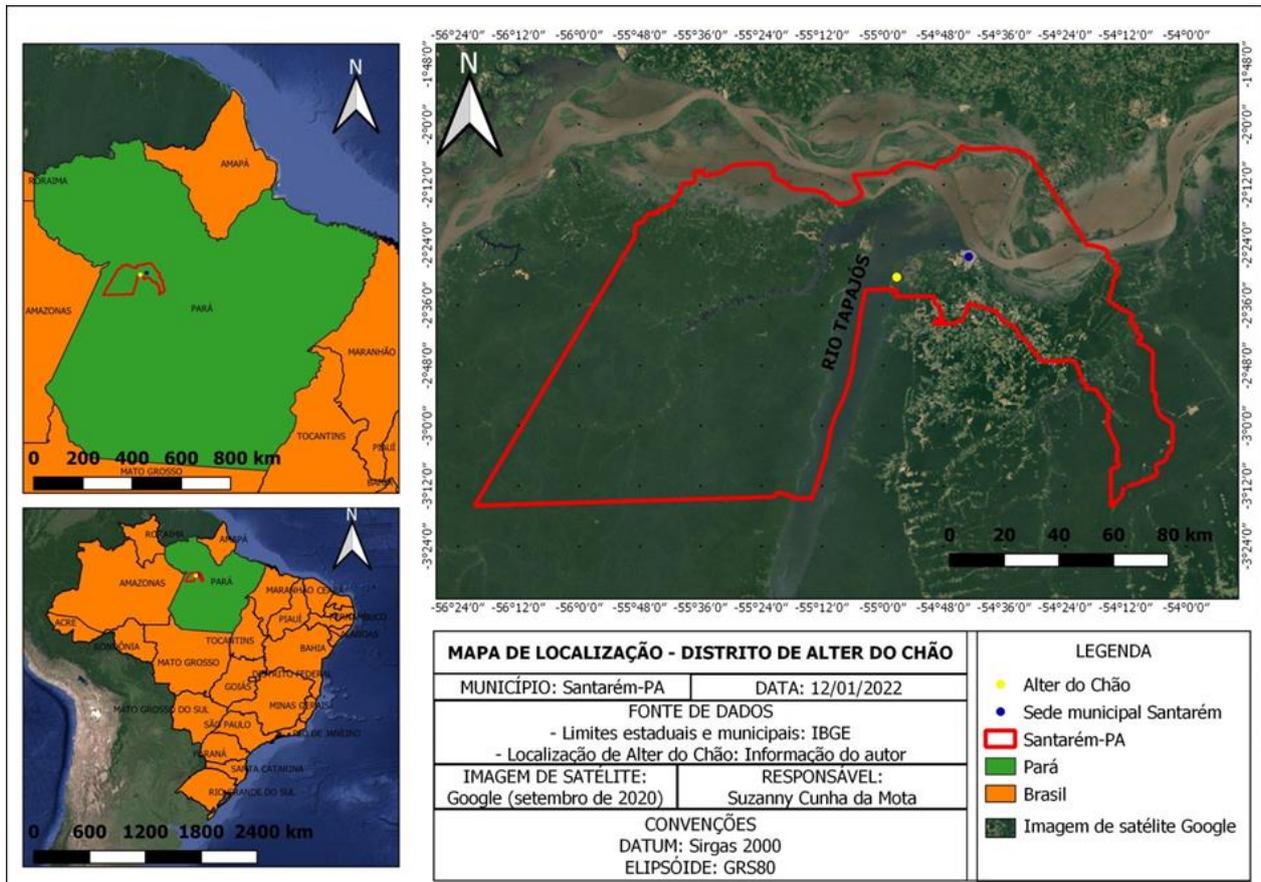
Palabras clave: Alter do Chão; Asociación Indígena Borari; Indios Borari; Prácticas espaciales; Acciones sociales y culturales.

Introdução

O artigo aborda as características das práticas espaciais realizadas pela Associação Indígena Borari de Alter do Chão (AIBAC). A AIBAC está localizada em Alter do Chão, distrito do município de Santarém, região do oeste do Pará. O acesso ocorre pela rodovia PA 457 (Dr. Everaldo Martins). A distância entre a cidade de Santarém e o distrito de Alter do Chão é de aproximadamente 37 km (**Mapa 1**).

Alter do Chão está inserida em uma Área de Proteção Ambiental (APA), denominada APA Alter do Chão, criada pelo município de Santarém. O distrito está localizado no bioma da Amazônia. A área é cercada por áreas ambientalmente protegidas, como a Floresta Nacional do Tapajós (FLONA), Reserva Extrativista Tapajós Arapiuns (RESEX) e uma série de Projetos de Assentamentos Agroextrativistas (PAE). Apesar de estar aparentemente protegida, a área é constantemente pressionada por diversas dinâmicas que conflitam com as práticas pré-existentes, devido à proximidade com a sede municipal de Santarém.

Mapa 1 – Mapa de localização de Alter do Chão.



Fonte: Elaboração própria, 2022.

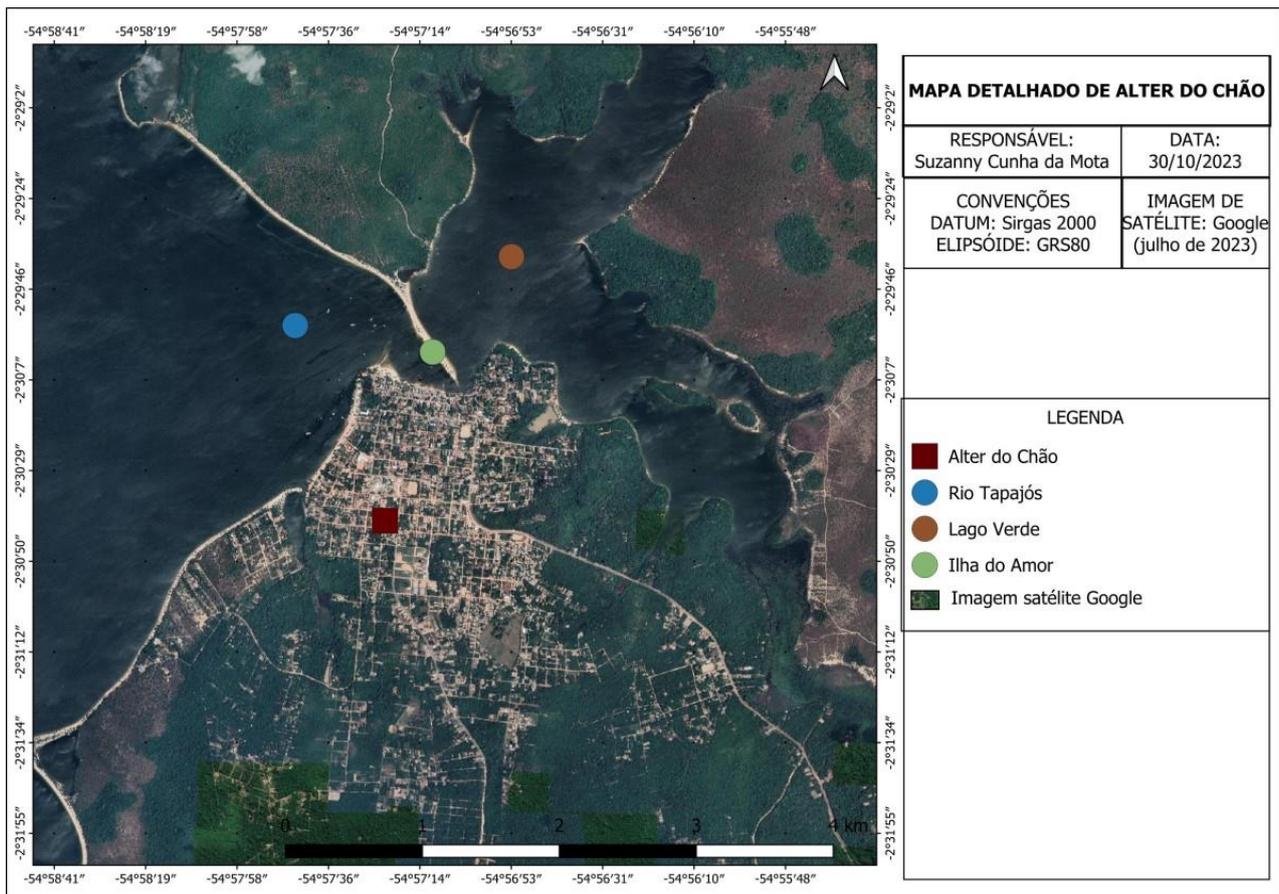
Alter do Chão é o principal destino turístico de Santarém, conhecida por suas praias de areia branca, onde se destaca a Ilha do Amor, que se localiza na margem direita do Rio Tapajós. A Ilha do Amor é banhada pelo Lago Verde, como é demonstrado no **Mapa 2**.

De acordo Rodrigues e Pinho (2021), o território de Alter do Chão é área indígena. Nesta região vivem os indígenas Borari. Os Boraris são um povo indígena que vivem às margens do Rio Tapajós, no Oeste do Pará. A palavra Borari significa “flecha envenenada”. Conta-se que, quando os Borari guerreavam, eles extraíam o *curare* (veneno) das costas de uma rã e o colocavam na ponta de suas flechas para matar o seu inimigo.

Os indígenas Borari, que desde seu princípio têm no comando mulheres, possuem uma organização coletiva de grande união e vivência. Como todos os povos indígenas do Brasil, eles lutam pelo direito a demarcação de suas terras, educação diferenciada, saúde,

previdência social e outros direitos. Esses direitos estão presente na legislação desde a Constituição de 1988 e deveriam ser cumpridos pelo Estado brasileiro. Neste contexto, surge o movimento de luta dos indígenas em Alter do Chão, que construíram a AIBAC para fortalecimento da busca pelos seus direitos e aspirações.

Mapa 2 – Mapa detalhado de Alter do Chão.



Fonte: Elaboração própria, 2022.

As associações têm potencial para aumentar a visibilidade e a força do coletivo na busca de seus objetivos. De acordo com Almeida *et al.* (2012), as associações formam a base dos principais conceitos que sustentam perspectivas alternativas ou renovadoras da democracia, seja por desempenharem funções de cooperação com os governos, por ampliarem espaços de representação política e contestarem padrões culturais e institucionais.

A organização dos povos indígenas por meio da criação de associações busca fortalecer a luta por territorialização através de suas ações. Segundo Souza (2013), conceitualmente, uma territorialização é um processo que envolve o exercício de relações de poder e a projeção dessas relações no espaço.

Para os indígenas Borari, Alter do Chão é um lugar importante para sua identidade, sua cultura e onde acontecem suas experiências, memórias e relações. Para Souza (2013), “lugarizar” significa atribuir sentido, na base de algum tipo de vivência, que não precisa ser direta, forte ou cotidiana; “lugar”, “lugaridade”, “lugarização”, portanto, são fenômenos muito mais gerais do que fazem supor certas interpretações.

A metodologia usada para realização da pesquisa foi a abordagem qualitativa. Os dados primários foram produzidos junto aos sujeitos da pesquisa, através de trabalhos de campo realizados nos anos de 2021 e 2022. No primeiro contato com a presidente da AIBAC, a mesma autorizou acompanhar as ações da associação. Coletaram-se imagens fotografadas durante as atividades, tendo sido, naquele momento, realizada uma pesquisa de campo exploratória.

As entrevistas tiveram o formato de recolhimento de história oral por meio de entrevistas semiestruturadas. Todas as entrevistas foram gravadas e realizadas a partir da autorização de cada entrevistado. Entrevistou-se o presidente da AIBAC e a liderança do povo indígena Borari, a Cacique. Foram utilizados levantamentos de dados secundários através das referências bibliográficas: livros, artigos, revistas etc. Além das referências bibliográficas, utilizaram-se documentos fornecidos pela AIBAC.

As práticas espaciais são todas as ações praticadas pela sociedade no seu espaço, mediadas por este e tendo ele como referência (Souza, 2013). A AIBAC realiza práticas espaciais com foco na ação social. Além disso, a AIBAC também realiza práticas espaciais com foco em ações culturais, que remetem, principalmente, a seus antepassados, e visam o fortalecimento da identidade cultural.

1. As práticas espaciais da AIBAC: As ações sociais

Práticas espaciais são práticas sociais em que a espacialidade (a organização espacial, a territorialidade, a “lugaridade”) é um componente nítido e destacado da forma de organização, do meio de expressão e/ou dos objetivos a serem alcançados. Toda prática espacial, assim como, mais amplamente, toda prática social, é uma ação (ou um conjunto estruturado de ações) inscrita nos marcos de relações sociais (Souza, 2013).

Segundo Souza (2013), a ação social é:

Independentemente dos conteúdos das ações e relações (conflito, acordo etc.), é que os participantes confirmam um sentido ou significado as suas ações, no contexto de relações entre indivíduos no interior de uma sociedade ou de um grupo social determinado, ainda que esse sentido possa variar e frequentemente varie de indivíduo para indivíduo. A ação social sempre é voltada, de acordo com Weber, para outros indivíduos, seja direta ou indiretamente, quanto as relações sociais, constituem elas uma trama formada pelas ações (sociais) dos múltiplos agentes; são, por assim dizer o resultado compartilhado das ações individuais. Na ação do tipo que Weber entende como sendo propriamente social, a conduta do agente é necessariamente orientada pela conduta de outro ou de outros agentes, na base da atribuição de um sentido à ação (Souza, 2013, p.244).

137

Segundo Corrêa (2003), as práticas espaciais são ações que contribuem para garantir os diversos projetos, sendo os meios efetivos através dos quais objetiva-se a gestão do território, isto é, a administração e o controle da organização espacial em sua existência e reprodução.

A AIBAC é uma associação que, em 2020, tinha 243 indígenas associados, totalizando 80 famílias. Ela foi fundada para que os indígenas Borari saíssem do anonimato e assegurassem os seus direitos junto ao Estado brasileiro, por exemplo, direito a educação, saúde, previdência social. A associação também cria e implanta projetos culturais, sociais e econômicos em parceria com poder público e entidades privadas.

De acordo com Almeida *et al.* (2012), as associações são valorizadas por desempenhar um papel central na participação em estruturas estatais que foram desenhadas

tendo em vista a incorporação da população em processos de discussão e de definição de políticas públicas e governamentais. No mesmo sentido, observou-se que a coletividade na forma de associação trouxe maior organização para os indígenas Boraris, bem como melhorias na prestação de serviços estatais, como pode ser observado na saúde e educação.

Na educação, a AIBAC busca a implementação do ensino médio em Alter do Chão. Os esforços da AIBAC junto com a comunidade indígena resultaram na implantação da creche e do ensino fundamental 1 e 2. A associação proporciona formação complementar, visto que com o passar dos tempos se tornou necessário realizar capacitações, promover curso para aperfeiçoamento e aprendizado da comunidade, em função dos avanços tecnológicos que acontecem de forma acelerada. Na saúde, os indígenas são assistidos pela FUNAI e pelo Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI).

A AIBAC tem um corpo jurídico que presta serviços aos associados. Com auxílio desses profissionais, os indígenas Borari conseguiram junto ao Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS) a aposentadoria e a licença maternidade para os indígenas Borari.

O levantamento das informações foi realizado no período da pandemia do Covid-19, e observou-se a importância da organização na forma de associação para auxiliar os indígenas Borari neste momento de extrema dificuldade. Através do SIASI, auxiliado pela AIBAC, foi realizado cadastramento dos indígenas Borari de Alter do Chão, para que ocorresse a vacinação contra Covid-19, fato que agilizou a vacinação dos associados.

Durante a pandemia, a associação realizou um projeto direcionado para as mulheres indígenas Borari. A AIBAC criou o projeto “As Sapú Borari¹ são Kunhã Kirimbáwa² na busca pela saúde de seu povo”, que foi apoiada pelo Fundo Casa Socioambiental.³

¹ Sapú Borari significa raiz Borari.

² Kunhã Palavra em Nheengatu que significa mulher e Kirimbáwa significa valente.

³ Fundo Casa Socioambiental é uma organização que busca promover a conservação e a sustentabilidade ambiental, a democracia, o respeito aos direitos socioambientais e a justiça social por meio do apoio financeiro e fortalecimento de capacidades de iniciativas da sociedade civil na América do Sul.

O projeto teve como objetivo capacitar agentes comunitários para trabalhar durante a pandemia. O projeto contou com agentes voluntários indígenas devidamente treinados para atuarem, junto com a comunidade indígena Borari de Alter do Chão, na prevenção do contágio pelo Covid-19. Os agentes voluntários indígenas se organizaram para efetuar as visitas às famílias da comunidade. As visitas presenciais foram realizadas cumprindo todas as normas sanitárias. Nas visitas foram obtidos dados e informações que caracterizaram as necessidades de cada família, que foram repassadas para o SIASI.

Devido ao *lockdown* decretado em Santarém na época da pandemia, Alter do Chão ficou fechada para visita de turistas, como a grande maioria das famílias indígenas Borari não possuem renda fixa e dependem da renda do turismo, o rendimento das famílias caiu drasticamente. Neste contexto, com apoio da FUNAI e do projeto “As Sapú Borari são Kunhã Kirimbáwa na busca pela saúde de seu povo”, a associação passou a receber cestas básicas para serem distribuídas para todos os indígenas Borari. Além de fornecer cestas básicas, o projeto contratou costureiras indígenas para que fossem confeccionadas máscaras de proteção que foram distribuídas para as famílias assistidas pelo projeto, movimentando a economia local.

A representatividade do associativismo dos indígenas Borari, por meio da AIBAC, trouxe parcerias com a prefeitura a Prefeitura Municipal de Santarém. O poder público municipal repassa ajuda de custo para alguns membros que fazem parte da diretoria da associação. Eles trabalham na limpeza e conservação do espaço da AIBAC nos dias de terça e quinta. Nesses dias da semana, também acontece o *puxirum*⁴ e as reuniões semanais com os associados no espaço Centro Cultural Oca do Saber Borari (**Fotografia 1**).

⁴ Puxirum é um termo local usado para tratar de atividades realizadas coletivamente.

Fotografia 1 – Espaço Centro Cultural Oca do Saber Borari.

Fonte: Autora (2021).

Como passava-se pela pandemia de Covid-19, as reuniões ocorreram em horários diferentes para evitar a aglomeração, seguindo todos os protocolos da vigilância sanitária. Nas reuniões foram discutidos temas estratégicos, planejamentos, organização da associação, mobilização para as atividades na aldeia visando a proteção de seu território, dentre outros temas.

As atividades realizadas pelos indígenas Borari junto a AIBAC são ações sociais que criam conhecimentos e boas experiências em suas vidas. Essas práticas espaciais são exemplos de lugarização, pois produziram novas relações e criaram um outro significado na vivência do coletivo indígena Borari de Alter do Chão. Todas essas práticas só foram possíveis através da criação da associação.

A AIBAC busca a territorialização dos indígenas Borari, lutando pela demarcação do seu território e do reconhecimento étnico por meio da homologação da terra indígena junto ao Estado brasileiro. A AIBAC influencia positivamente e diretamente no processo de demarcação de seu território. A realização dessas práticas espaciais sociais contribui com o desenvolvimento do processo de territorialização. Manter a coletividade desse povo é importante, pois existem outros grupos que lutam por sua territorialização em Alter do Chão.

Os indígenas Borari, por meio da AIBAC, obtiveram ganhos de autonomia e, consequentemente, houve resistência no território em relação a especulação imobiliária, grilagem das terras indígenas e retirada de madeira. Sua fundação foi essencial para o reconhecimento e fortalecimento da identidade étnica e das demandas dos indígenas Borari de Alter do Chão.

2. As práticas espaciais da AIBAC: As ações culturais

Os povos originários do Brasil e do mundo vivem em um cenário de violação de seus direitos, entre invasão de seus territórios, negação de suas identidades e ausência de políticas diferenciadas do Estado. Por esse motivo, os indígenas utilizam as expressões culturais com a finalidade de ação política e, ao mesmo tempo, de proteger a memória, valorizando os saberes seculares que carregam em suas histórias e fortalecendo suas ancestralidades (Rodrigues; Pinho, 2019).

A Constituição Federal de 1988 pode ser entendida como um marco na mudança do regime jurídicos voltados para as populações indígenas do Brasil. O texto da constituição que trata sobre os “índios” é resultado de intensas mobilizações do movimento indígena ao longo de todo seu processo de elaboração. A Constituição trouxe elementos que buscam romper com o caráter marcadamente integracionista e assimilacionista das constituições anteriores, contemplando aspectos que viriam a ser balizadores para a criação

de todo um arcabouço jurídico voltado ao atendimento das demandas indígenas no que tange, principalmente, a proteção de sua diversidade linguística e cultural (Maduro, 2018).

As práticas espaciais culturais dos povos indígenas Borari remetem a seus antepassados. Segundo Dias (2019), na trilha seguida pelos Borari, que não é linear e nem poderia ser, contam com registros de missionários, naturalistas, historiadores, antropólogos e outros que se debruçaram para registrar e descrever modos, costumes, trabalhos e vida desses povos que em cada etapa de sua formação receberam um tipo de olhar e tratamento nas tintas e nas narrativas de seus observadores. Por isso, é necessário pensar em uma narrativa que procure desvelar as persistências e os fluxos desses povos e sua relação de pertencimento com o lugar, evitando-se os preconceitos e as determinações históricas, geográficas e sociopolíticas

Com um olhar nessa direção, a dinâmica em Alter do Chão pode ser compreendida como um agitado quadro iniciado pelo trabalho dos jesuítas a partir dos aldeamentos, pela instituição do Diretório dos Índios,⁵ pelo movimento da Cabanagem, e pelo movimento indígena que está em curso no sentido de fortalecer a identidade cultural dos Borari (Dias, 2019).

Durante anos, o povo Borari vem contribuindo de forma significativa com o crescimento e a valorização da cultura local, através de iniciativas como o Festival do Sairé⁶, o Festival Borari, participação em feiras culturais, criações musicais com temas regionais, criação do grupo de dança como Cheiro do Sairé, dentre outras (Rodrigues; Pinho, 2021).

Outro elemento de grande importância, que surge como um dos principais símbolos de resistência, chama-se carimbó⁷. Além de gênero musical, é um movimento político de luta do povo Borari que reúne reverência aos mestres e mestras da arte popular, a

⁵ De acordo com Dantas (2014) o Diretório de Índios de 1757, direcionado inicialmente para o estado do Grão-Pará e Maranhão. O diretório tinha a função de administrar o território da aldeia, os bens e a própria mão de obra indígena, já que os índios eram considerados incapazes de autogovernar-se.

⁶ A palavra Sairé tem origem tupi e significa dança indígena.

⁷ A palavra "carimbó" é resultado da junção dos elementos "curi" que significa pau, e mbó significa furado que é um instrumento que produz som.

força no batuque do curimbó⁸ e a tradição no bailado daqueles e daquelas que manifestam a ancestralidade dos povos da Amazônia (Rodrigues; Pinho, 2021).

Segundo Maduro (2018), o Festival do Sairé é uma manifestação cultural de cunho profano e religioso de Alter do Chão que remonta ao século XVII. De origem indígena, foi ao longo dos tempos assimilando elementos da cultura europeia, sobretudo, elementos do catolicismo, sob a influência dos padres Jesuítas que circularam pela Amazônia no período colonial, que passaram a categorizar a festa do Sairé como festa de Santo. A festa foi proibida de ser realizada na década de 1940, permanecendo renegada por trinta anos, retornando na década de 1970, não mais com a conotação de festa de Santo, mas como festival folclórico. O Sairé era realizado durante a segunda semana de julho de cada ano. Desde 1997 o Sairé passou para setembro, porque entre agosto e dezembro é o período menos chuvoso, ou seja, a época da seca, onde as águas do rio baixam e as praias surgem.

De acordo com Maduro (2018), o símbolo do Sairé é um semicírculo de cipó, coberto por algodão e fitas coloridas, trazendo em seu interior três cruzeiros que representam, dentro da tradição católica apostólica romana, a Santíssima Trindade, e em sua extremidade uma cruz que representa, dentro da mesma tradição, a figura de Deus (**Fotografia 2**).

A importância socioeconômica da festa tem fundamental relevância, pois aliada ao interesse em conhecer a paisagem natural da região amazônica, constitui-se em atrativo turístico que se reverte em fonte de renda para os Boraris. Ferreira (2008) cita que durante a realização deste evento, circulam pelo distrito de Alter do Chão cerca de 100 mil pessoas.

⁸ Curimbó é um instrumento musical, um tambor feito com tronco e tocado com as mãos.

Fotografia 2 – Festa do Sairé, procissão religiosa, a Saraipora⁹ conduz o Arco do Sairé símbolo maior da manifestação folclórica que une o profano e o religioso.



144

Fonte: Falando de viagem (2019).

Nos últimos anos, a manifestação cultural é organizada entre o momento religioso e a festa comercial, com destaque para o Festival dos Botos Tucuxi e Cor-de-Rosa (Rodrigues; Pinho, 2021). O aspecto comercial do Festival dos Botos contribuiu para estimular e consolidar Alter do Chão como importante destino turístico (**Fotografias 3 e 4**). Esse fato contribui para a melhoria da renda dos Boraris e visibilidade da cultura deles.

A AIBAC apoia o Festival do Sairé por entender que o evento tem sua origem nos indígenas Borari, apesar da influência que o festival sofreu da colonização portuguesa. Além disso, os integrantes da organização e os participantes do festival têm em sua maioria indígenas Borari de Alter do Chão e regiões próximas.

⁹ Saraipora é a mulher que conduz o símbolo do Sairé durante as procissões pelas principais ruas da vila de Alter do Chão.

Fotografia 3 – Festival dos Botos em Alter do Chão.



Fonte: Tv Brasil (2019).

Fotografia 4 – Festival dos Botos em Alter do Chão.



Fonte: Tv Liberal (2022).

Um exemplo do apoio foi observado durante o período da pandemia do Covid 19, em 2020 e 2021, a sede da AIBAC foi cedida para servir de suporte durante a realização do Festival do Sairé. Outro exemplo é a corte do Sairé, composta pelo Juiz, a Juíza, os Mor-domos, os Alferes, a *Saraipora* e o Capitão, que têm em sua maioria os indígenas Borari que fazem parte da associação.

Em 1993, os grupos folclóricos de Alter do Chão, que se apresentavam no Sairé, estavam com poucos recursos financeiros para comprarem suas indumentárias. Esse fato impulsionou a ideia de um novo festival para angariar fundos. A Cacique sugeriu o nome: “I Festival Folclórico de Alter do Chão”. Em contrapartida o Cacique que conhecia o significado da palavra Borari, sugeriu “Festival Borari”. A Cacique aprovou a segunda ideia. Posteriormente, reuniram por várias vezes com os representantes dos grupos folclóricos e associações, para planejamento do festival. Em 1994 ocorreu o I Festival Borari (**Fotografia 5**), trazendo o resgate da história, a preservação dos costumes e tradições do povo indígena Borari de Alter do Chão.

Fotografia 5 – I Festival Borari.



Fonte: Portal O Estado Net (1994).

O evento foi realizado no mês de setembro, já que nesta data não havia nenhum evento de grandes proporções no município (Ferreira, 2008). Neste contexto, nascia o I Festival Borari.

Nos anos posteriores, o Festival Borari deixou de ser coordenado pelo Cacique, ficando apenas sob responsabilidade da Cacique. Em 1997, com a mudança da data do Sairé, o festival passou a ser realizado no mês de julho (Ferreira, 2008).

O Festival Borari permite uma amostra da cultura dos indígenas Borari. As apresentações artísticas ocorrem durante três dias, em espaço aberto ao público. Durante o festival são apresentados os rituais dos indígenas Borari; a procissão do Sairé; apresentação de grupos de dança regionais que são convidados; competições esportivas na praia, ruas e praças da vila; comercialização de alimentos e iguarias; exposição de artesanato e shows noturnos com atrações locais. A realização do Festival Borari é de suma importância econômica, pois atrai turistas para o distrito de Alter do Chão, gerando emprego e renda para a comunidade indígena, movimentando o comércio de artesanatos, trazendo renda extra para os indígenas Borari.

Como forma de fortalecer o Festival Borari, a AIBAC criou o projeto indígena Borari de Alter do Chão, em julho de 2017, objetivando a reestruturação do evento. Foi proposto o retorno de atividades esportivas indígenas, atrações diurnas e exposição dos trabalhos desenvolvidos pelos alunos artesãos indígenas. Neste contexto, a AIBAC passou a organizar o Festival Borari. O conjunto de indígenas da associados na AIBAC entende que o fortalecimento do Festival Borari é importante para que a cultura dos indígenas Borari seja repassada de geração para geração e para que os Borari tivessem uma fonte de renda extra.

O festival Borari tem início com ritual do fogo e da água, sendo apresentados em forma de procissão sobre as águas do Lago Verde com tochas acesas, conduzidas pelos

catraieiros¹⁰. Na abertura do evento é realizado o ritual do batismo (*musseruka*) e da fartura, em forma de agradecimento das riquezas naturais dos rios e da floresta amazônica.

Em seguida, a procissão segue com destino ao *puracê*¹¹. Na recepção da procissão, se apresenta um grupo de dança dos indígenas, caracterizados com vestimentas tradicionais. Em suas mãos carregam objetos artesanais e alimentos que simbolizam a fartura, dando início à mais um momento do ritual de abertura, destacando o ritual do *musseruka* e do *tarubá*¹².

No ritual do *tarubá* (**Fotografia 6**), as crianças fazem a dança dos inocentes, onde elas ficam com a cabeça coberta por paneiros¹³ que simboliza a inocência. As crianças são proibidas de ingerir o *tarubá*.

Fotografia 6 – Ritual do Tarubá.



Fonte: Ludinéa Lobato Gonçalves Dias (1994).

¹⁰ Os catraieiros são remadores de embarcação do tipo catraia. A catraia é uma pequena embarcação que transporta até cinco pessoas.

¹¹ Puracê significa quintal na linguagem indígena Nheengatu.

¹² Tarubá bebida alcoólica fermentada feita de mandioca.

¹³ Paneiros são cestos feitos de cipó.

Por fim, comidas e bebidas que simbolizam a fartura, são partilhadas com os participantes do festival, sendo eles indígenas, comunitários e visitantes (**Fotografia 7**). Após a abertura, acontece as apresentações dos grupos de carimbó de Alter do Chão e região. Neste mesmo momento, acontece vendas de iguarias típicas da região pelas famílias indígenas.

Fotografia 7 – Ritual da Fartura.



Fonte: Ludinéa Lobato Gonçalves Dias (1994).

As ações culturais dos Boraris de Alter do Chão não são restritas aos festivais. De acordo com Rodrigues e Pinho (2021), em Alter do Chão existem diversas formas de manifestações que buscam resgatar e manter viva a cultura indígena Borari. Tem-se o grafismo em cuias, manuseio da argila para a confecção das cerâmicas tapajônicas, pinturas corporais com jenipapo e confecção de colares e brincos com miçangas e sementes.

Por meio da AIBAC, os associados conseguiram, em 2010, recursos financeiros através de projeto Artesanato Borari que contou com o apoio da Caixa Econômica Federal.

Esse projeto teve como finalidade qualificar os artesões, os grafiteiros e a arte mosaica para habilitar os indígenas Borari a atuarem no comércio de peças de artesanato e decoração em Alter do Chão, garantindo renda extra para a comunidade (**Mosaico de Fotos 1**).

Mosaico de fotos 1 – Artesanato indígena Borari: *cuia*¹⁴ com grafismo Borari feita a mão e colar de miçangas confeccionado durante a realização do Projeto Artesanato.



Fonte: Jabuti Borari (2019).

Em setembro de 2019, com a organização da AIBAC, aconteceu na Oca do Saber Borari a oficina de Artesanato Borari, ministrada por Damilles Borari. Foram mais de 16 indígenas do Núcleo *Sapú Borari*, de todas as idades, participando da troca de saberes tradicionais (**Fotografia 8**). A oficina tinha como objetivo ensinar a confecção de adornos de sementes e miçangas para utilização como brincos e pulseiras.

¹⁴ Cuiá: fruta retirada da cueira que serve como utensílio doméstico, muito utilizado também como artesanato.

Fotografia 8 – Imagem da Oficina de Miçanga.

Fonte: AIBAC (2019).

A capacitação é importante, pois garante aprendizado sobre o artesanato indígena Borari e gera o aumento de renda para as indígenas Borari. Além da contribuição no aumento da renda, o curso contribuiu para que as mulheres do Núcleo *Sapú* Borari tenham maior inspiração para manter a cultura dos indígenas Borari.

Em 5 setembro de 2020, seguindo todos os protocolos de segurança devido a pandemia de Covid-19, a fim de angariar recursos para a reforma da sede da associação e para homenagear as mulheres indígenas no seu dia, a AIBAC realizou um evento transmitido virtualmente intitulada “Conversa no *Puracê*”, que visou a troca de experiência, vivências e atividades feitas pelas Borari.

Durante o evento, ocorreu a roda de conversa com as mulheres indígenas Borari e com as lideranças indígenas do Baixo Tapajós, onde elas tiveram oportunidade de falar sobre suas vidas, lutas, seus costumes, suas conquistas. Houve também a apresentação da carimboleira¹⁵ do Festival do Sairé, que realizou sua apresentação de carimbó (**Fotografia 9**).

Fotografia 9 – Dança de carimbó durante o Festival do Sairé, apresentação do Festival dos Botos.



Fonte: Diego Gomes (2019).

O núcleo de dança da AIBAC, denominado grupo cultural Carimbó da Beira de Rio, realizou no dia 06 de janeiro de 2022, a oficina “Cheiro do Sairé: resgate da tradição, arte e dança Borari”. Esse evento ocorreu na Oca do Saber Borari. Essa oficina teve como tema a homenagem as lutas, ativismos e resistência cultural do grupo Cheiro do Sairé, essa foi uma das mais importantes danças que compunha o cenário folclórico do Festival do Sairé.

¹⁵ Carimboleira significa mulher que dança o carimbó.

Na oficina ocorreram atividades teóricas e práticas sobre danças tradicionais, como Cheiro do Sairé, *Marambiré*¹⁶ e *Lundu*¹⁷. O público-alvo foram os jovens da comunidade indígena Borari de Alter do Chão. O intuito foi trazer esses jovens para dentro do universo cultural tradicional de seu povo, como pensava a idealizadora do grupo Cheiro do Sairé, quando criou o grupo em 1987.

O Cheiro do Sairé é uma dança com banho de cheiro (**Fotografia 10**), um misto de ervas e essências naturais, banhados em água pura de igarapé, com o objetivo de trazer bons fluidos, boas energias e amor.

Fotografia 10 – Grupo Folclórico Cheiro do Sairé.



Fonte: Ludinéa Lobato Gonçalves Dias (1990).

A dança foi inserida no ano de 1988 na Festa do Sairé de Alter do Chão e foi inspirada em um grupo de mulheres que acompanhava a procissão do Sairé. Essas mulheres eram presenteadas com um banho de cheiro.

¹⁶ Maranbiré é uma dança que evoluiu dos cantos de manifestações de caráter religioso em Alter do Chão, que possui matriz de inspiração africana no estado do Pará.

¹⁷ Lundú é uma dança de origem africana que foi introduzida no Brasil.

O grupo Carimbó Beira de Rio, desde a sua criação tem por objetivo resgatar a cultura tradicional do povo Borari, incentivar os jovens Boraris a aprenderem mais sobre sua própria cultura e lutar pela resistência de sua cultura através da dança. O grupo anseia a manutenção de suas tradições, busca apoio em leis de incentivo à cultura para que possa alcançar seus objetivos.

A realização dos festivais, das oficinas e outras ações culturais desenvolvidas pelos indígenas Borari, fomentadas pela AIBAC, se inserem como uma prática espacial cultural, objetivando dar continuidade da vivência de seus ancestrais, criando novas memórias e emoções na juventude indígena e dando significado ao seu lugar e, conseqüentemente, fazendo uma ação de lugarização.

Os festivais da cultura Borari também são voltados para momentos religiosos, observando a formalidade simbólica e de significado, onde se nota a lugaridade por meio da prática espacial cultural. De acordo com Santos (2017), o homem torna o espaço lugar na medida em que experiência o espaço dando-lhe sentido a partir das formas simbólicas. Silva; Gil Filho (2009) comentam que, o espaço passa de uma base material da sua existência para um espaço carregado de sentido, no caso da religião, um espaço sagrado.

Sobre a construção de circuitos econômicos alternativos, assim diz Souza (2013):

Como expediente para geração de renda, mas também para financiar diversas atividades (culturais, políticas etc.), movimentos emancipatórios têm, várias vezes, investido ou tentado investir no desenvolvimento de alternativas mais ou menos profundas ao mercado capitalista e às relações de produção do capitalismo (emprego assalariado, hierarquias de rendimentos etc.), no que se refere a produção, à comercialização e ao consumo (Souza, 2013, p. 253).

As práticas sociais voltadas para a cultura são construções de circuito econômico alternativo realizada pelos indígenas Borari por meio da AIBAC. Esse circuito tem o intuito de geração de renda associado ao financiamento das atividades culturais, manutenção da cultura, fomento ao processo de lugarização. Também se nota tentativa de realização

de atividades produtivas com maior sustentabilidade em relação aos meios de produção vigentes.

Considerações Finais

Através das informações levantadas, constatou-se que os Borari observaram o poder da sua coletividade e juntos conseguiram alcançar muitos objetivos. A partir do reconhecimento étnico, que teve grande participação da AIBAC, os Borari tiveram ganhos expressivos de autonomia, gerando oportunidades para os indígenas, satisfazendo suas necessidades e fazendo exercer seus direitos.

A pesquisa mostrou que as práticas espaciais realizadas pela AIBAC têm foco nas ações sociais e ações culturais. Tanto nos projetos sociais quanto nos culturais, as práticas espaciais visam o circuito econômico alternativo e a lugarização, reforçando vivências que resgatam a identidade do povo Borari e que almejam possibilidades para um futuro justo e inclusivo.

A AIBAC cria e implanta projetos voltados para área econômica, social e cultural, buscando parcerias com entidades governamentais e privadas com a finalidade de esclarecer, capacitar, levar conhecimento, gerar renda econômica extra e para perpetuação da sua cultura para os mais jovens. A maioria dos projetos da AIBAC é voltada para o Núcleo das Mulheres Indígenas *Sapú Borari*. Projetos de artesanato para ensinar e qualificar a partir de cursos com sementes e miçanga, grafites em cuias, arte mosaica, bombons artesanias dentre outros, visando à construção de um circuito alternativo econômico.

Constatou-se que a associação busca a territorialização através de suas práticas espaciais sociais, lutando pela demarcação de seu território, pelo reconhecimento perante a sociedade e na busca pelos seus direitos junto ao Estado brasileiro. Ela busca a lugarização, realizando práticas espaciais com ações sociais que proporcionam o reforço

de identidade, por exemplo, ao contribuir para trazer para Alter do Chão a educação indígena para creche, Ensino Fundamental 1 e 2 e tratamentos de saúde diferenciados e adequadas às suas especificidades culturais por meio da FUNAI.

Ao observar as práticas espaciais das ações culturais, estas remetem principalmente a seus antepassados. Observa-se esse fato no Festival do Sairé, o Festival Borari, músicas com tema regional, criação de grupos de carimbó, entre outros. Nesses momentos são lembrados os rituais, as danças, as bebidas e comidas típicas do povo Borari. Os festivais da cultura Borari também são voltados para momentos religiosos e para o econômico. Neste caso, práticas espaciais que levam a lugarização, lugaridade e um circuito econômico alternativo.

Agradecimentos

156

Agradeço ao orientador da minha graduação em Licenciatura em Geografia da UFOPA, Prof. Dr. Rafael Zílio Fernandes, e ao diretor da Associação Indígena Borari de Alter do Chão – AIBAC, Sr. João Pedro Gonçalves Dias. Agradeço, também, à Cacique dos indígenas Borari de Alter do Chão, Sra. Ludineia Lobato.

Referências

- ALMEIDA, Carla; LUCHMANN, Lígia; RIBEIRO, Edinaldo. Associativismo e representação política feminina no Brasil. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº 8, pp.237-263, 2012.
- CORRÊA, Roberto Lobato. Espaço: um conceito-chave da geografia. In: CASTRO, Iná Elias; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.) **Geografia: Conceitos e Temas**. 5 ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003. p. 15-47.

DIAS, João Aluizio Piranha. **A festa do Çairé e a resistência indígena: uma experiência ancestral dos Borari em Alter do Chão, Santarém, Pará.** Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Universidade Federal do Amazonas, Manaus. 2019.

FERREIRA, Edilberto. **O berço do Sairé.** Santarém: Editora Valer, 2008.

MADURO, Rossini Pereira. **O processo de afirmação da identidade étnica dos Borari de Alter do Chão – PA.** Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas). Universidade do Estado do Amazonas, Manaus. 2018.

RODRIGUES, Yuri Santana; PINHO, Taynara Gomes. **Turma da beira no território indígena de Alter do Chão.** Belém: UFPA, 2021.

SANTOS, Correa dos. **A lugaridade sagrada indígena Guarani Nãndewa do tekwa xi'inguy da região do morro do Anhangava em Quatro Barras-PR.** Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Federal do Paraná, Curitiba. 2017.

SILVA, Alex Sandro da; GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da Religião a partir das formas simbólicas em Ernst Cassirer: um estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil. **REVER - Revista de Estudos da Religião**, nº 9, pp. 73-91, 2009.

157

SOUZA, Marcelo Lopes de. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial.** 1 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

Suzanny Cunha da Mota é Licenciada em Geografia pela Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Atualmente é mestranda no Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGG) na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). **E-mail:** suzannycunhamota@gmail.com

Artigo enviado em 29/06/2023 e aprovado em 22/11/2023.

Artigo

Novo tempo de retomadas e insurreições de jovens indígenas diante dos impactos socioambientais, da violência de Estado e do limbo ruralista em Mato Grosso do Sul

Germano Alziro Lima

158

Cerizi Francelino Fialho

Gislaine Monfort

Resumo

O presente trabalho é fruto de uma colaboração entre geógrafos indígenas e uma geógrafa não indígena, com o objetivo de construir uma investigação e reflexão coletiva sobre a dinâmica contemporânea de conflitos e violências resultantes das práticas políticas do Estado sob a égide de distintos governos e da ofensiva ruralista contra os territórios indígenas. Paralelamente, analisamos as múltiplas dimensões da resistência de jovens indígenas diante da guerra continuada contra suas vidas e territórios. Para esse fim, adotou-se como método a abordagem qualitativa que engloba a revisão bibliográfica desde as perspectivas teóricas e políticas de pesquisadoras/es indígenas e não indígenas, entrevistas semiestruturadas, bem como uma análise sobre o contexto de mudanças no uso e cobertura do solo com foco em Mato Grosso do Sul. Analisa-se primeiramente as dimensões do terrorismo de Estado e as ações ofensivas dos ruralistas no Brasil, que tem engendrado um contexto de violência sistemática contra a vida e os territórios indígenas. Em seguida, analisa-se o papel vital da auto-organização das juventudes indígenas, numa reflexão sobre as frentes de atuação e as perspectivas de resistência desses sujeitos jovens. Em meio a violência como modus operandi do Estado e do agronegócio, os povos, e neste caso, especialmente a juventude, irrompem os cercos fortalecendo trincheiras em defesa das retomadas de seus territórios e de suas autonomias, enfrentando a ofensiva das dinâmicas de extração, de saque à biodiversidade e da superexploração do trabalho articulados por essa “máquina de guerra”.

Palavras-chave: Autonomias indígenas; Juventudes indígenas; Neoextrativismo; Violência de Estado.

A new era of *retomadas* and insurgence among young indigenous people facing socio-environmental impacts, state violence, and the ruralist limbo in Mato Grosso do Sul, Brazil

Abstract

This paper is the result of a collaboration between two indigenous geographers and a non-indigenous geographer, intending to construct collective research and reflection on the contemporary dynamics of conflicts and violence resulting from the political practices of the State under the auspices of various governments and the ruralist offensive against indigenous territories. In parallel, we analyze the multiple dimensions of resistance among young indigenous individuals in the face of the ongoing war against their lives and territories. To this end, we adopted a qualitative approach that encompasses a literature review from both indigenous and non-indigenous researchers' theoretical and political perspectives, semi-structured interviews, as well as an analysis of the changing land use and land cover context with a focus on Mato Grosso do Sul. First, we examine the dimensions of state terrorism and the offensive actions of ruralists in Brazil, which have engendered a context of systematic violence against indigenous lives and territories. Next, we analyze the vital role of self-organization among indigenous youth, reflecting on their fronts of action and prospects for resistance. Amidst the violence as the *modus operandi* of the State and agribusiness, indigenous peoples, and in this case, especially the youth, break through the sieges, strengthening fortifications in defense of the reclamation of their territories and their autonomy, confronting the offensive of extraction dynamics, biodiversity plunder, and labor super-exploitation articulated by this “war machine”.

Keywords: Indigenous autonomies; Indigenous youth; Neo-extractivism; State violence.

Nuevo tiempo de retomas e insurrecciones de jóvenes indígenas ante los impactos socioambientales, la violencia de Estado y el limbo ruralista en Mato Grosso del Sur, Brasil

Resumen

El presente trabajo es el resultado de una colaboración entre geógrafos indígenas y una geógrafa no indígena, con el objetivo de construir una investigación y reflexión colectiva sobre la dinámica contemporánea de conflictos y violencias resultantes de las prácticas políticas del Estado bajo la égida de distintos

gobiernos y la ofensiva ruralista contra los territorios indígenas. Al mismo tiempo, analizamos las múltiples dimensiones de la resistencia de jóvenes indígenas frente a la guerra continua contra sus vidas y territorios. Para este fin, adoptamos un enfoque cualitativo que incluye la revisión bibliográfica desde las perspectivas teóricas y políticas de investigadores/as indígenas y no indígenas, entrevistas semiestructuradas, así como un análisis del contexto de cambios en el uso y la cobertura de la tierra con un enfoque en Mato Grosso del Sur. En primer lugar, se examinan las dimensiones del terrorismo de Estado y las acciones ofensivas de los ruralistas en Brasil, que han generado un contexto de violencia sistemática contra la vida y los territorios indígenas. A continuación, se analiza el papel vital de la autoorganización de la juventud indígena, reflexionando sobre los frentes de acción y las perspectivas de resistencia de estos jóvenes sujetos. En medio de la violencia como *modus operandi* del Estado y el agronegocio, los pueblos, y en este caso, especialmente la juventud, irrumpen en los cercos fortaleciendo trincheras en defensa de las recuperaciones de sus territorios y sus autonomías, enfrentando la ofensiva de las dinámicas de extracción, saqueo a la biodiversidad y la sobreexplotación del trabajo articulados por esta “maquina de guerra”.

Palabras clave: Autonomías indígenas; Juventud indígena; Neoextractivismo; Violencia estatal.

Introdução

As ações políticas do Movimento Indígena na América Latina ocupam um lugar central na luta pela reprodução da vida frente à guerra continuada instituída pelo Estado e pelas ofensivas do agronegócio. Os caminhos tecidos nesses movimentos de resistência (permanente) conduzem a luta pela vida diante da crise sistêmica. Crise que se revela como uma crise multidimensional e multiescalar (Lander, 2023) no processo de apropriação de territórios e da biodiversidade.

Reconhecer a existência de uma guerra em curso significa compreender o que Mbembe (2018) aponta como mecanismos predadores altamente organizados, que contam com amparo material e financeiro de diversos agentes, sejam eles estatais, empresariais ou privados. Esses mecanismos e agentes estabelecem uma lógica empresarial-corporativa sobre os territórios e uma violência sistemática contra diversos povos, sobretudo, os povos originários. A extração e o saque da biodiversidade e dos bens comuns são mobilizados por essa “máquina de guerra” que se empenha em tentativas brutais de imobilizar espacialmente categorias inteiras de pessoas ou, paradoxalmente, para soltá-las, forçando-as a se disseminar por áreas precárias (Mbembe, 2018).

Abya Yala vivencia as profundas cicatrizes dessa “máquina de guerra” fomentada por meio dos antigos cercamentos e das novas formas de acumulação e colonialismo. O resultado é a crescente expansão de zonas de sacrifício conduzidas pelo capital sob a face do agronegócio e que têm impactos profundos na vida de povos indígenas e comunidades locais. Distintos governos, seja do espectro político-ideológico da esquerda institucional ou da direita empresarial-militar, optaram por priorizar as *commodities* como o principal motor de inserção dependente da América Latina na geoeconomia e geopolítica global em detrimento dos direitos territoriais originários (Malheiro, 2023; Svampa, 2023).

Diante desse cenário, os povos irrompem os cercos instituídos pelo Estado e pelo Capital fortalecendo trincheiras em defesa da vida, avançando em retomadas e autodemarcações de seus territórios, fortalecendo processos de proteção e monitoramento territorial, bem como suas autonomias. Destacam-se nesse processo a resistência das mulheres originárias e da juventude indígena.

Sob esse pressuposto, o presente trabalho derivou de uma colaboração entre um geógrafo Kaiowá, um geógrafo Terena e uma geógrafa não indígena com o objetivo de refletir e analisar coletivamente as múltiplas dimensões das resistências das juventudes Guarani Kaiowá e Terena na defesa de seus territórios, autonomias e da luta pela vida. Para esse fim, adotou-se como método a abordagem qualitativa que engloba a revisão bibliográfica desde as perspectivas teóricas e políticas de pesquisadoras/es indígenas e não indígenas, entrevistas semiestruturadas, bem como uma análise sobre o contexto de mudanças no uso e cobertura do solo com foco em Mato Grosso do Sul.

A análise se volta, em um primeiro momento, à reflexão sobre o terrorismo de Estado e as ofensivas ruralistas no Brasil que tem engendrado um contexto de violência sistemática contra a vida e os direitos territoriais originários. Em seguida, analisa-se o papel vital da auto-organização das juventudes indígenas, numa reflexão sobre as diversas frentes de atuação seja na luta por retomada e autodemarcação de seus territórios ou no fortalecimento das autonomias n contexto mais amplo.

Acreditamos na importância de abordar a perspectiva de violência e terrorismo de Estado e suas interações com outros agentes empresariais e privados, pois, como apontado por Mitidiero Junior e Feliciano (2018, p. 253), torna-se uma perspectiva analítica e denunciativa. Isso implica dizer que a produção de conhecimento deve se radicalizar e engajar-se no combate à naturalização de processos de violações à vida e aos territórios.

Dialogamos com Neto (2012) ao ressaltar que a discussão sobre a espacialidade ou a territorialidade da condição juvenil na Geografia permite um olhar para as possibilidades que a abordagem espacial oferece para o desvelamento das dinâmicas das juventudes em diferentes contextos territoriais. Quando tratamos de refletir sobre a espacialidade é necessário a compreensão de esta é a dimensão que possibilita o reconhecimento da diferença e da diversidade de formas de existência, de trajetórias históricas; bem como de trajetórias que se entrecruzam, mas que também se desconectam (Massey, 2008).

A territorialidade se situa nesta discussão, no campo das tensões, dos conflitos, mas também no campo da afirmação das existências pelas ações dos sujeitos políticos. Em concordância com Porto-Gonçalves (2002) acreditamos ser no campo das tensões que novas territorialidades devem ser buscadas. Neste caso a partir das insurgências das juventudes indígenas em defesa de seus territórios, estamos diante de geo-grafias que afirmam a vida, a defesa do nosso planeta diante da crise climática e que conformam novos territórios, notadamente, novas territorialidades.

O território é uma categoria espessa que pressupõe um espaço geográfico que é apropriado e esse processo de apropriação – territorialização – enseja identidades – territorialidades – que estão inscritas em processos, sendo, portanto, dinâmicas e mutáveis, materializando em cada momento uma determinada ordem, uma determinada configuração territorial, uma topologia social (Porto-Gonçalves, 2002, p. 13).

Há nesse cenário, a importância das práticas discursivas que emergem desde as experiências de vida dos sujeitos na defesa de seus territórios e nas relações de cuidado

e cultivo dos sistemas socioecológicos, dinâmicas que afirmam a digna luta pela vida por meio de seus modos de “ser-no-mundo” (Leff, 2023).

Sob a perspectiva da heterogeneidade e da multiplicidade, um dos conceitos através dos quais a Geografia pode contribuir com a reflexão e leitura da dimensão espacial das juventudes, é o conceito de território (Neto, 2012). Analisar, portanto, os “conflitos que se expressam na questão agrária e conhecer os sujeitos envolvidos permitem dimensionar trajetórias de luta e de resistência, capazes de enfrentar a lógica destrutiva do capital” (Sauer *et al.*, 2021, p. 22).

Nesse sentido, neste artigo, o território é um conceito chave para pensar as resistências das juventudes indígenas a partir da compreensão das relações étnico-raciais. Sob esse horizonte, Ratts (2020), Luciano *et al.* (2010) e Dealdina (2020) destacam como os povos originários, as comunidades/coletividades negras e quilombolas, através de suas próprias intelectualidades, memórias coletivas, modos de existência e movimentos de luta, têm reivindicado as dimensões étnico-raciais, bem como as gênero, enquanto territoriais (Ratts, 2020).

Com essas premissas, desejamos que este trabalho se some às geografias que tem assumido um movimento de colaboração junto a pesquisadores e pesquisadoras indígenas e um compromisso na construção de análises coletivas diante da guerra continuada articulada pelo Estado, pela ofensiva ruralista e pelas novas frentes de exploração e acumulação.

Temos como horizonte a perspectiva de uma geografia e de uma ciência como ferramenta de luta, como apontado brilhantemente pelo geógrafo Timo Bartholl (2018):

Ao pôr Geografias em movimento e investigar em ação, entramos em diálogo com uma diversidade de sujeitos e seus saberes, e ganha importância, numa perspectiva emancipatória, qual relação estabelecemos entre esses saberes: como aprendemos e como compartilhamos o que aprendemos, como geramos saberes em um sentido coletivo, inter e trans-sujeito, e como estes saberes alimentam nossas práticas, que, por sua vez, realimentam as nossas reflexões, em busca de superar em vez de reafirmar hierarquias e relações de dominação (Bartholl, 2018, p. 115)

O compromisso com as lutas em defesa da vida e do território, bem como o compromisso com a colaboração e a coprodução, são tanto o nosso ponto de partida quanto nosso horizonte político-epistêmico e prático.

1. A violência estatal e a guerra do agronegócio na ofensiva ruralista sobre os territórios indígenas

A guerra conduzida pelo Estado, pelo agronegócio e de outras frentes de extração/exploração contra a vida é uma dinâmica que se institui, fundamentalmente, através da apropriação territorial. “No capitalismo a apropriação espacial se coloca como método prático de acumulação e consolidação territorial” (Souza; Mizusaki, 2018, p. 522). A racionalidade de criação do valor é a conversão de bens comuns em mercadorias fundamentado na dominação da terra e do território, e a partir dela, também o estabelecimento do massacre e do saque massivo (Malheiro, 2023).

Como apontado por Malheiro (2023) o capitalismo é um modo de produção fundado em uma forma de representar o mundo por meio de uma racionalidade predatória, um projeto de morte. Pode-se considerar ainda como uma forma de generalizar a morte e precarizar/confinar a vida. É um sistema de produção de esquecimento e ruína, um modo “de produzir normalidades absurdas, um modo de produzir racismo e patriarcado como lógicas estruturais de organização social, um modo de produzir guerras contra a vida” (Malheiro, 2023, p. 155).

Em um processo multifacetado as ofensivas do agronegócio e de outras fronteiras de exploração/extração impõe uma guerra continuada contra todas as esferas da reprodução da vida, sobretudo, neste caso, pensando as diferentes dimensões do espaço agrário latino-americano (Pereira, 2019). Para Mbembe (2018) se o poder institui um controle estreito sobre os territórios e os corpos, as novas tecnologias de destruição “estão menos preocupadas com inscrição de corpos em aparatos disciplinares do que em inscrevê-

los, no momento oportuno, na ordem da economia máxima, agora representada pelo massacre” (Mbembe, 2018, p. 141).

Nesse sentido, é importante destacar que as violações não se estabelecem somente por meio dos sistemas produtivos, mas se reproduz na criação de consensos legais-institucionais que legitimam a violência sistemática e o massacre como mecanismo sociopolítico do Estado (Álvarez, 2021). Uma leitura que compreenda o Estado e o capitalismo como produtores de esquecimento, de guerras continuadas e de ruínas, nos leva a um debate sobre as linhas de força que caracterizam as engrenagens do capital e suas implicações socioeconômicas, políticas, territoriais e ambientais (Malheiro, 2023). Essa leitura também contribui para a reflexão sobre os processos socioambientais no campo conflitivo da ontologia política e permite a compreensão de como se estabelece o encontro antagônico do regime de racionalidade do capital e o plano de imanência da vida (Leff, 2023).

As novas ofensivas de acumulação têm como uma de suas formas de expansão o agronegócio e de forma mais ampla do neoextrativismo, modelos intimamente ligados ao avanço de grandes empreendimentos de infraestrutura que permitem as condições para circulação das *commodities* (Sauer; Leite, 2012). O neoextrativismo fundamenta-se na intensificação da divisão territorial do trabalho e no crescimento de uma base exploratória-extrativo-exportadora com centralidade nas *commodities*, as quais se constituem como ativos financeiros. Englobam produtos como a soja, a cana-de-açúcar, o dendê, o milho, entre outros monocultivos. Além disso, também englobam os minérios, hidrocarbonetos e seus derivados (Svampa, 2019).

Nessa ofensiva há a implantação de fluxos estáveis de circulação das mercadorias a serem pilhadas nos circuitos (nacionais e mundiais) de acumulação, o que implica uma ampla infraestrutura transfronteiriça de energia, transporte, rodovia, ferrovia, comunicação e uma cadeia de dominação territorial (Malheiro, 2023). A dimensão político-econômica que evidenciam os agentes envolvidos nesse processo é importante para compreender a expansão do agronegócio e do neoextrativismo e suas relações com as políticas

territoriais dos Estados. Entre as políticas que se destacam no horizonte de grandes investimentos direcionados à ofensiva neoextrativista tem como exemplo do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) que integrou um dos grandes programas de escala regional, a Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana (IIRSA) e que atualmente tem ganhado novos contornos.

Esse programa foi um dos principais projetos políticos que impulsionou grandes empreendimentos voltados às infraestruturas como hidrovias, ferrovias, portos, corredores bioceânicos, grandes hidroelétricas, redes de comunicação, visando facilitar a integração territorial (Svampa, 2023). E como apontado por Sauer *et al.* (2021) outros elementos geopolíticos da “guinada ao sul” orientada, sobretudo, pelos movimentos dos BRICS, aprofundaram as pressões por terras e acentuam os conflitos no campo. A “questão agrária”, a terra, portanto, é uma questão chave (Sauer *et al.*, 2021).

As políticas territoriais dos Estados, em diversas intensidades, intensificaram a reprodução de lógicas extrativa-exportadoras relacionadas aos modelos da mineração, hidrocarbonetos e agroalimentares, intensificando a problemática de dependência das economias regionais, não somente em relação aos países do norte, mas sobretudo em relação à China (Svampa, 2023). Expande-se, nesse contexto, os ajustes espaciais conforme as demandas e lógicas capitalistas implementando zonas extrativas, zonas de processamento de matérias primas e zonas logísticas (Moreno, 2019).

No caso do PAC houve uma retomada de projetos articulados durante a ditadura empresarial-militar que foram muito criticados nas últimas décadas do século XX por seus imensos impactos socioambientais em diversas regiões. Entre esses projetos está a “barragem de Belo Monte, a terceira maior do mundo, que inundou centenas de quilômetros quadrados no Vale do Xingu, e dezenas de outros projetos nas bacias dos rios Tocantins e Tapajós” (Laschefski; Zhouri, 2019, p. 285).

Todo esse cenário evidencia as nuances do terrorismo estatal-empresarial no contexto de uma guerra continuada contra os territórios indígenas sob as faces de um país

de intensa concentração fundiária. Os autores Santos *et al.* (2020) demonstram um estudo sobre a desigualdade da distribuição da posse da terra e suas relações históricas com os processos de expropriação de territórios e de grilagem.

Nessa conjuntura há um crescente avanço de dispositivos legais-expropriatórios em forma de projetos de lei (PL) tal como o que foi chamado de “pacote da destruição”, constituído pela PL da Grilagem, PL do Licenciamento Ambiental, PL do Veneno, PL da mineração que visam estabelecer o avanço de empreendimentos em Terras Indígenas, os quais são projetos de interesse de parlamentares ruralistas no Congresso, de seus segmentos como a Frente Parlamentar da Agropecuária (FPA), e envolve o financiamento do setor empresarial e de lobistas em âmbito internacional. A “FPA é diretamente financiada por invasores: 18 integrantes da frente receberam R\$ 3,6 milhões em doações de campanha de fazendeiros ligados a sobreposições em TI’s” (Castilho *et al.*, 2023, s.p).

O Estado, nesse processo, é um agente de contrainsurgência, que como ressaltado por Andrey Cordeiro Ferreira, caracteriza-se pela aliança entre forças policiais, militarismo e o capital. O Estado de contrainsurgência é o Estado corporativo independente das formas assumidas por esse Estado e de seus regimes políticos (Ferreira, 2019a). É o agente que identifica e organiza áreas para a ofensiva territorial do capital (Sassen, 2016; Pereira, 2019).

Nas últimas décadas, os ataques contra os direitos dos povos se intensificaram estimulada pela paralisação dos processos de demarcação sob diferentes governos que priorizaram a lógica capitalista de apropriação privada e de saque a biodiversidade. Sob a égide da esquerda institucional houve uma ampla expansão do agronegócio e de aliança com o ruralismo e os setores empresariais. Com Temer (2016-2018) soma-se a esse contexto a implementação do desmonte de políticas trabalhistas, previdenciárias, agrárias e ambientais.

Uma conjuntura de violações que se aprofundou ainda mais sob o regime genocida e anti-indígena do governo militar-empresarial de Jair Bolsonaro e Mourão (Santos *et al.*, 2020). O governo Bolsonaro/Mourão teve como um de seus pilares a bancada ruralista e

como regime político fundamentou-se em ataques sistemáticos e na necropolítica contra os territórios indígenas, contexto que, como ressaltado por Sauer *et al.* (2021), não é apenas conjuntural.

O Movimento Indígena compôs a linha de frente das lutas organizadas contra o protofascismo no Brasil e a guerra contra a vida, com grandes levantes, mobilizações locais, nacionais e internacionais, além de retomadas e autodemarcações de territórios. Essas grandes mobilizações foram reconhecidas como Primavera Indígena, com importantes marchas e ações diretas durante o acampamento Terra Livre, a Marcha das Mulheres Indígenas e o acampamento Luta Pela Vida. Em uma das ocasiões, os movimentos decidiram manter uma mobilização de estado permanente, tanto em Brasília quanto em seus territórios até o julgamento da tese do Marco Temporal pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em 2021.

O Marco Temporal é uma tese (inconstitucional) fundamentada na perspectiva de que o direito dos povos originários a seus territórios ficaria condicionado à ocupação desses territórios na ocasião da promulgação da Constituição Federal de 1988, o que ignora o processo histórico de expropriação e compõe um projeto político que visa inviabilizar as demarcações de Terras Indígenas. Como apontado pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) (2023) o PL, assim como outros projetos de interesse da bancada ruralista e das grandes corporações do agronegócio, é inconstitucional e violam os direitos fundamentais dos povos originários.

Em maio de 2023, o Projeto de Lei 490/07 que converte em lei o marco temporal, foi aprovado pela Câmara dos Deputados com um placar de 283 votos a favor e 155 votos contra. Em seguida, o PL seguiu para votação no Senado Federal, na ocasião denominada como PL 2903/2023. Posteriormente à aprovação na Câmara seguiu para a Comissão de Constituição e Justiça (CCJ) onde foi aprovado por 16 votos favoráveis e 10 contra. Nesse cenário, seguiu para ser votado no plenário do Senado em regime de urgência e no mesmo dia foi aprovado por 43 votos favoráveis e 21 contrários. Na ocasião da votação

no STF, a sessão encerrou-se com a consideração da tese como inconstitucional com placar de 9 votos contra a tese, entre eles votos do relator Edson Fachin, Alexandre de Moraes, Luís Roberto Barroso, Cristiano Zanin, Luiz Fux, Dias Toffoli, Cármen Lúcia, Gilmar Mendes e Rosa Weber (presidente na ocasião). E dois votos a favor, entre eles de André Mendonça e Kassio Nunes Marques.

O presidente atual do Partido dos Trabalhadores, Lula, optou pelo veto parcial do Projeto de Lei, vetando 19 artigos integralmente, 5 parcialmente e 8 permaneceram. Nesse contexto, o Artigo 5 do PL que tinha por objetivo alterar o processo de demarcação permitindo que houvesse questionamento do procedimento por qualquer interessado, foi vetado integralmente, o que abria margem para aprofundamento da morosidade e da inviabilização de novos processos demarcatórios. No contexto atual, já há abertura para os interessados se manifestarem no prazo determinado.

Foram vetados parcialmente parágrafos do Artigo 16 que estabeleciam a definição do que são áreas indígenas, reservadas e sua gestão. Havia trechos que tratavam de “alteração de traços culturais da comunidade indígena” ou “outros fatores ocasionados pelo decurso do tempo” (trecho que compõe a continuidade de princípios da política integracionista e racista impostos pela Ditadura empresarial-militar) como fator para legitimação da expropriação e como fator para dar-lhe ao território outra destinação a partir daquilo que foi denominado como “interesse público ou social”. Vetou-se o trecho que visa destinar terras “ao Programa Nacional de Reforma Agrária, atribuindo-se os lotes preferencialmente a indígenas”.

O Artigo 20 foi vetado parcialmente, no texto aprovado pelo Senado autorizava-se a instalação de bases militares nas TI's e a atuação das Forças Armadas e da Polícia Federal, a expansão de malha viária, o avanço de exploração energética e a instalação de empreendimentos sem consulta prévia, livre e informada aos povos indígenas. Além disso, foi vetado integralmente o Artigo 30 que autorizava o cultivo e a pesquisa de transgênicos em Terras Indígenas, assim como o Artigo 28 que versava sobre povos indígenas

isolados. Os vetos serão analisados pelo Congresso Nacional em sessão entre Deputados e Senadores.

O Movimento Indígena, através da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), destacou que a posição do movimento é a reivindicação de que o presidente vetasse completamente o PL e alertam para as ameaças que seguem em curso. O movimento alerta para as ameaças dos trechos que foram vetados parcialmente, sobretudo no que tange ao Artigo 26 que trata da abertura de “cooperação” entre indígenas e não indígenas para exploração de atividades econômicas nos territórios e para o Artigo 20 que indica que o usufruto exclusivo dos povos sobre suas terras não se sobrepõe ao “interesse da política de defesa e soberania nacional”, o que se caracteriza como conceito genérico que pode servir para justificar intervenções militares.

A APIB reforça que o PL é um projeto genocida patrocinado por grandes proprietários de terra e pelo grande empresariado do agronegócio. E ressalta ainda que o movimento indígena permanecerá em constante mobilização nas aldeias, cidades e redes para impedir que o projeto de morte em curso seja transformado na lei do genocídio indígena (APIB, 2023).

Sob o novo governo do Partido dos Trabalhadores, por meio de uma ampla coalizão junto a diversos setores políticos e partidários, vemos o alvorecer da repetição de erros históricos, a expansão do “Novo PAC” por meio da parceria entre agentes privados, o estado e os municípios, cujo investimento ultrapassa um trilhão de reais (1,7 trilhão de R\$) (Governo Federal, 2023) em todos os estados do país. Há recursos disponibilizados diretamente para o agronegócio com novos investimentos na Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA) e para ampliações de infraestrutura para transporte e escoamento de safra por meio da atuação do Ministério da Agricultura e Pecuária. Seguem em debate ainda as controvérsias e contradições da renovação da licença da Usina Hidrelétrica de Belo Monte e do projeto que envolve a frente de exploração petrolífera no rio Amazonas, assim como outros projetos, como a Nova Ferroeste e a Ferrogrão,

como “projetos de morte” que atingem diretamente povos originários, povos tradicionais e corredores ecológicos.

O paradoxo se situa na convergência de dispositivos legais, jurídicos e institucionais que promovem a legitimação da expansão do agronegócio e de grandes empreendimentos, enquanto intensificam o processo de financeirização dos territórios com a atuação de corporações transnacionais. Isso aprofunda os ataques sistemáticos aos territórios indígenas e intensifica os impactos socioambientais.

A violência, nesse cenário, exerce um papel como mecanismo de poder. Não é uma dinâmica desarticulada e excepcional, mas uma estratégia de contrainsurgência muito bem articulada. Não afeta da mesma forma os diversos setores que compõem a sociedade e enquanto violência estrutural institui um ordenamento constante da desigualdade. Esse ordenamento é produzido com o amparo de dispositivos legais-institucionais como meios de força coercitiva que se implementa como ordem social (Martín-Baró, 1985).

A questão agrária no Brasil evidencia as dimensões dessa violência articulada como *modus operandi* a ferro, fogo e sangue, que historicamente tem sido instaurada e reordenada pelas elites político-econômica e agrária (Mitidiero Junior; Feliciano, 2018). Para Mbembe (2018):

As guerras de ocupação e as guerras anti insurrecionais visam não apenas capturar e liquidar o inimigo, mas também levar adiante uma distribuição do tempo e uma atomização do espaço. Uma parte do trabalho consiste agora em transformar o real em ficção e a ficção em real: a mobilização militar aérea, a destruição de infraestruturas, os golpes e feridas são acompanhadas por uma mobilização total através das imagens. Elas fazem agora parte de dispositivos de uma violência que se desejava pura (Mbembe, 2018, p. 16)

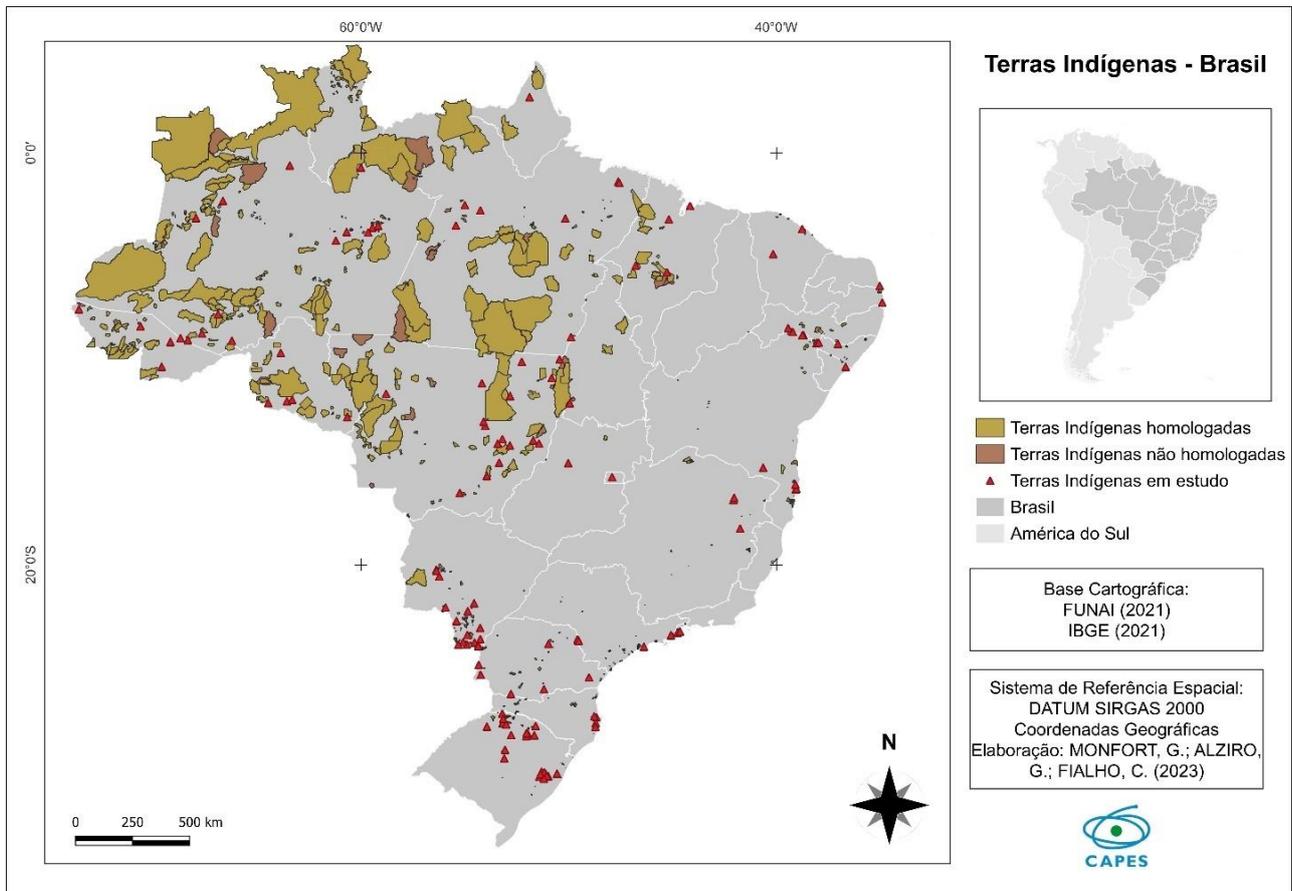
A ofensiva ruralista na questão agrária evidencia as faces dessa guerra continuada com crescente avanço de processos de pilhagem, dinâmica que se caracteriza enquanto um processo e como prática de saque massivo à biodiversidade e aos territórios. Para a

permanência dos volumes de superexploração e extração, a dinâmica da pilhagem também “só se mantém pela criação de mecanismos legais que justifiquem processos ilegais, ou seja, criando formas de levar ao terreno da legalidade o roubo, a fraude e o saque” (Malheiro, 2023, p. 163).

Em um importante estudo, o observatório *De olho nos ruralistas* realizou um cruzamento de base de dados fundiários do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e identificou 1.692 sobreposições de fazendas em Terras Indígenas no país. Demonstraram que essas sobreposições configuram 1,18 milhão de hectares e desse total, 95,5% são territórios pendentes do processo de demarcação (Castilho *et al.*, 2023).

Conforme o dossiê do observatório, 42 estão nas mãos de clãs políticos nacionais e regionais que concentram, de modo conjunto, 96 mil hectares em áreas sobrepostas a Terras Indígenas. Essas áreas correspondem aproximadamente às áreas urbanas de Rio de Janeiro e de Belo Horizonte. O estado de Mato Grosso do Sul lidera, com 17 casos, seguido dos estados de Mato Grosso e Maranhão, com sete cada (Castilho *et al.*, 2023). Abaixo compartilhamos um mapa das Terras Indígenas no país (**Mapa 1**).

Mapa 1 – Terras indígenas no Brasil.



Fonte: Elaboração própria, 2023.

O estudo conduzido no dossiê revela quais setores predominam como principais responsáveis pelas sobreposições aos territórios indígenas e entre eles estão os setores de grãos, madeira, carne, fruticultura, açúcar e etanol. Nessa conjuntura, bancos e fundos de investimento são agentes econômicos ligados aos ataques constantes contra as Terras Indígenas, além dos setores multinacionais associado a fazendas incidentes nesses territórios como as empresas Bunge, Lactalis, Cosan que com a petroleira anglo-holandesa Shell tem controle sobre a maior produtora de açúcar e etanol do mundo – a Raízen, Amaggi, Bom Futuro, Ducoco e Nichio. É o capital global lucrando com as violações da vida e dos direitos territoriais originários (Castilho *et al.*, 2023).

Muitas dimensões e dinâmicas históricas e geográficas estão justapostas às velhas e novas formas de expropriação e de violência contra os territórios indígenas. Para Aráoz

(2010, p. 8) a dimensão geográfica da expropriação gera um reordenamento impulsionado pela dinâmica globalizada do capital, ocasionando impactos intensos em escalas locais. As novas fronteiras de acumulação que avançam sobre os territórios e as riquezas naturais estão entrelaçadas a muitos fatores que produzem crises de diferentes naturezas, como a alimentar, socioambiental, econômica, política e energética. Em contrapartida, os horizontes de vida que irrompem os cercos emergem das diferentes lutas por terra e território (Sauer *et al.*, 2021).

Os conflitos fundiários, sociais e ambientais evidenciam dinâmicas de territorialidades em disputa, com movimentos tanto de natureza hegemônica como no sentido emancipatório a partir das lutas e das estratégias de mobilização/articulação dos movimentos sociais (Porto-Gonçalves, 2002). Na linha de frente contra essa ofensiva estatal-empresarial, os povos originários seguem fortalecendo as trincheiras da luta pela vida e por terra-território, afirmando fundamentalmente que, o futuro é ancestral. E a auto-organização das juventudes indígenas assume um horizonte importante nesse movimento.

2. Juventudes indígenas, territorialidades insurgentes: Guerreiras e guerreiros em retomadas

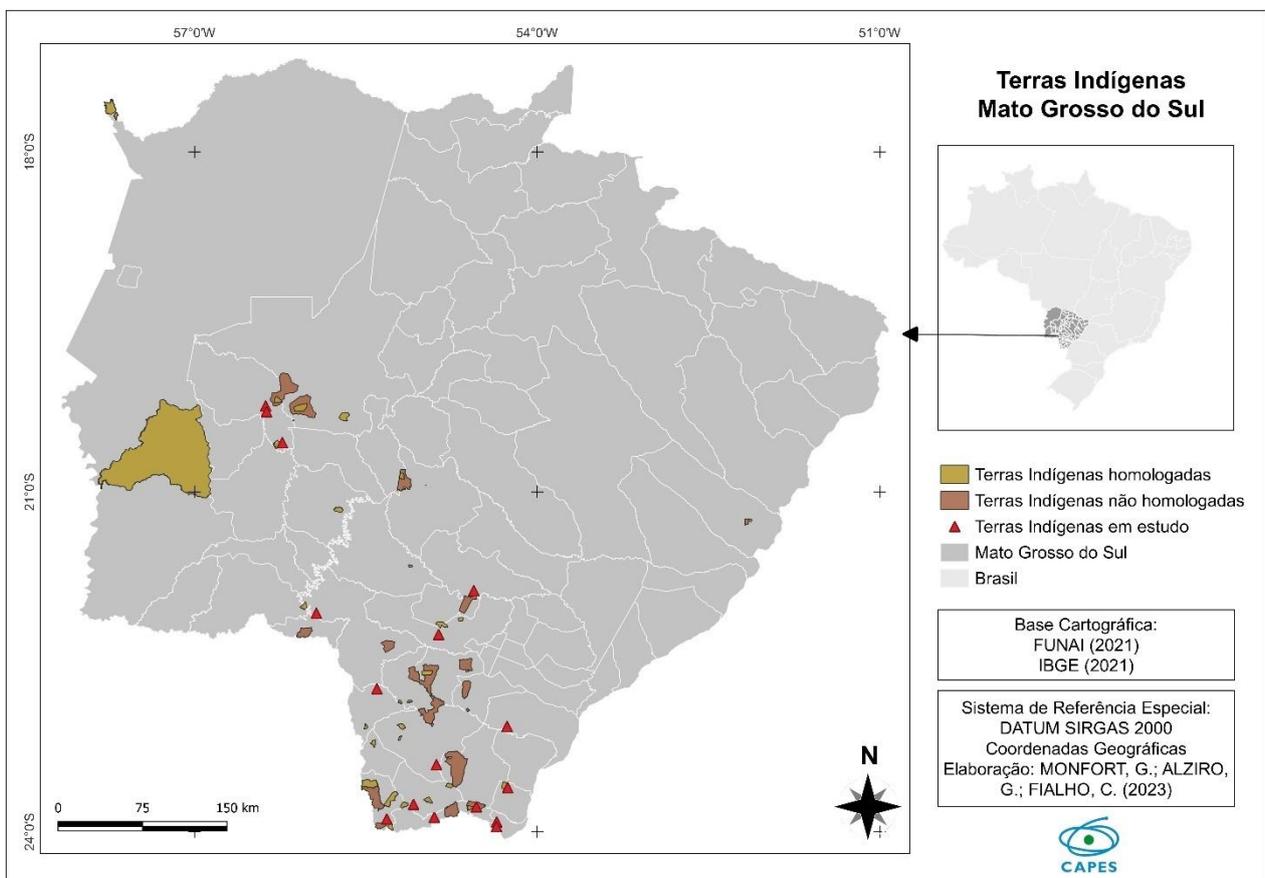
O que queremos são territórios, lugares com vida, com comunidade, onde rios, matas, animais, poços, nascentes, tudo possa ser respeitado e cuidado. Se continuarmos a lutar a partir das cercas, elas seguirão nos separando, nos dividindo; são elas que permitem que alguém degrade o rio em um canto e que as demais pessoas que não o fazem sejam impactadas pela destruição desse mesmo rio em outro lugar (Ferreira, 2021, p. 43)

Diante dos ataques estatais-empresariais contra os territórios indígenas, os povos irrompem esse cerco com os horizontes de retomadas e de autodemarcações, fortalecendo processos de auto-organização e autonomias. Nesse cenário, as/os jovens indígenas têm avançado em movimentos e formas de organizações que são múltiplas e que

atuam como segmento auto-organizado nos processos de luta junto ao povo em defesa do território.

No caso de Mato Grosso do Sul o estado possui a terceira maior população indígena do país, aproximadamente 116.346 mil pessoas. Também é o estado que possui uma das maiores desigualdades na distribuição de terras, de modo que as grandes propriedades (> 1.000 ha) compõem 83% da área, em contrapartida, as pequenas propriedades (< 50 ha) abrangem apenas 4% da área (Santos *et al.*, 2020). Uma porção dos territórios ocupados pelos Kaiowá, Guarani e Terena são reservas indígenas estabelecidas pela política integracionista de Estado no início do século XX pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI). A seguir, compartilhamos um mapa das Terras Indígenas no estado de Mato Grosso do Sul (**Mapa 2**).

Mapa 2 – Terras indígenas no estado de Mato Grosso do Sul.



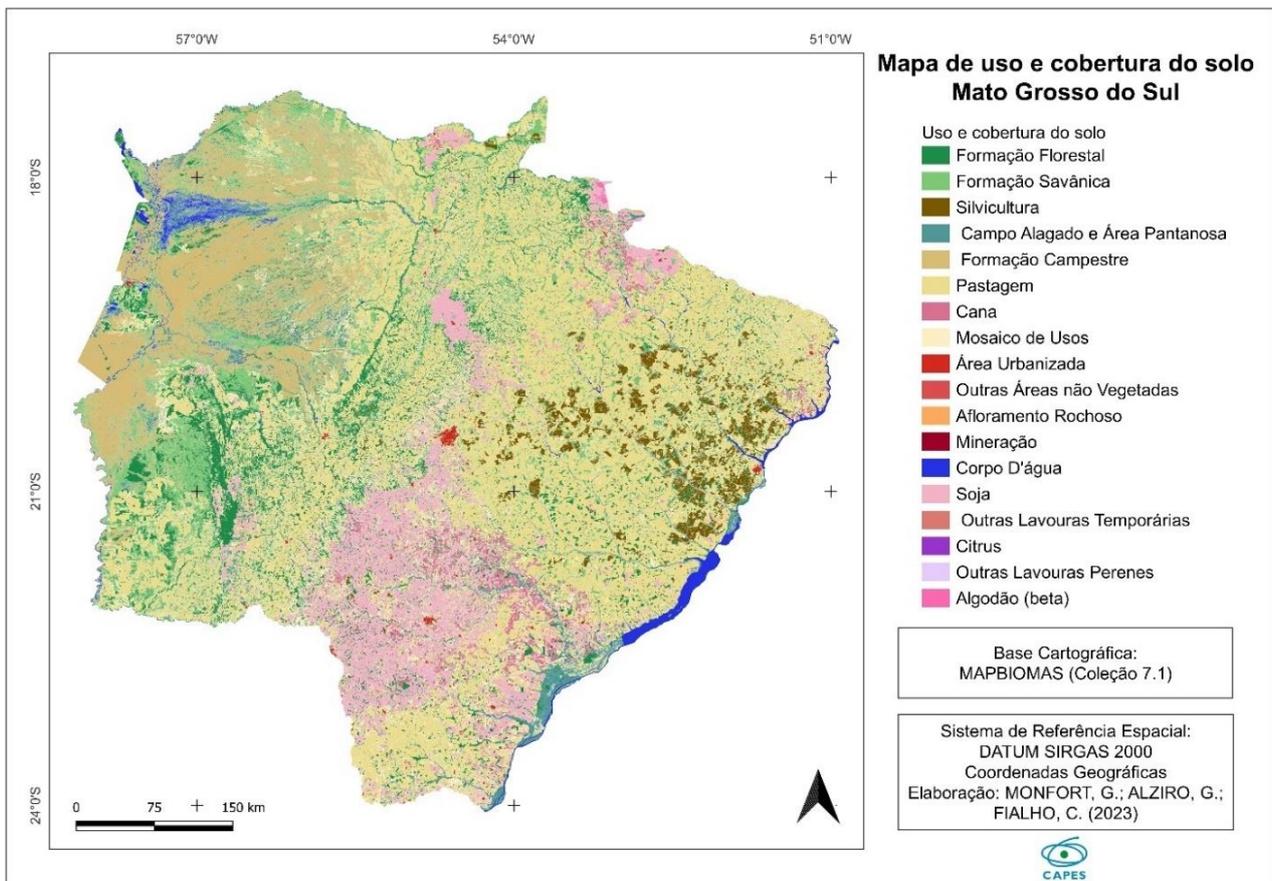
Fonte: Elaboração própria, 2023.

Um dos principais cenários de guerra e genocídio é Mato Grosso do Sul. O estado tem o maior índice de sobreposições, sendo 630 ao todo. Logo estão os estados de Mato Grosso com 247 sobreposições, o Maranhão com 189. Os mesmos comandam o *ranking* por área, o Mato Grosso com 371,5 mil hectares, o Maranhão com 244,9 mil hectares e o Mato Grosso do Sul com 238,9 mil ha (Castilho *et al.*, 2023).

O estado de Mato Grosso do Sul está situado em zonas de fronteiras territoriais e fluviais internacionais, além de portos, ferrovias e rotas rodoviárias que culminam no processo de integração na economia mundial contemporânea, a qual se aprofundou a partir da década de 1960-1970 sob o eixo do avanço das fronteiras agrícolas (Ferreira, 2019b). Nas décadas de 1950 e 1960 os monocultivos de trigo, algodão e cana foram sendo estabelecidos na porção que hoje corresponde ao Mato Grosso do Sul. Até 1970 a pecuária predominava no estado. Simultaneamente, por motivos relacionados aos grãos e sua utilização na alimentação de animais, acentuaram-se os complexos agroindustriais com a presença de empresas como a Sadia e a Doux, atual BR-Food e a reestruturação da avicultura foi mobilizada pela dimensão industrial (Mizusaki, 2009; Dubos-Raoul, 2023).

Na década de 1960 e principalmente entre 1980-1990 com as políticas do Programa Nacional do Alcool (Pró-Alcool), os canaviais se expandem, circundam as reservas e consomem hectares de terra a se perder de vista, ao mesmo tempo que, impulsionam a intensificação da superexploração do trabalho (Morais, 2017). O mapa a seguir evidencia a complexidade do contexto territorial do estado de Mato Grosso do Sul a partir da condição de uso e cobertura do solo no ano de 2021 (**Mapa 3**).

Mapa 3 – Mapa de uso e cobertura do solo – Mato Grosso do Sul (ano de 2021).



Fonte: Elaboração própria, 2023.

Frente ao cenário de intensas mudanças no uso e cobertura do solo, de pilhagem socioambiental e expropriação conduzido pelo Estado e pelo agronegócio, as juventudes indígenas tem fortalecido ações coletivas em seus territórios, por meio de formas organizativas particulares a partir de cada movimento e em diversas escalas de atuação. Através de coletivos, retomadas, associações, espaços culturais e conselhos, as/os jovens tem se fortalecido os horizontes de resistência nos movimentos organizados de seu povo, criando espaços organizativos próprios.

Nas trincheiras que se formam entre os biomas da Mata Atlântica e parte do Cerrado, no que atualmente corresponde ao conesul de Mato Grosso do Sul, os *tekoha* kaiowá e guarani irrompem as cercas e os cercos do Estado e do agronegócio com os

movimentos de retomada permeados pelas rezas de anciãs e anciões e pela auto-organização e participação ativa de jovens. Nessa teia de insurreições nasceu a Retomada Aty Jovem (RAJ), a grande assembleia da juventude Kaiowá e Guarani. Abaixo compartilhamos uma fotografia de conselheiros da RAJ em mobilização nacional do Movimento Indígena (**Fotografia 1**).

Fotografia 1 – Conselheiros da Retomada Aty Jovem em Brasília (2022).



Fonte: Arquivo pessoal dos autores (2022).

A RAJ representa o levante de jovens organizados em defesa de seus *tekoha* (territórios ancestrais), um movimento que tem se fortalecido desde 2012 e que ampliou suas redes de atuação e seu processo político-organizativo em 2016. Em uma carta de apresentação, as/os jovens afirmam: “Fomos formados e educados pela luta contra o massacre e o genocídio que vocês travaram e ainda travam contra nossos pais [...]. Nascemos na luta e da luta não sairemos” (RAJ, 2016, s.p.).

Nesse horizonte que se amplia pela resistência jovem, *Kunumi Poty Rendy'i*, conselheiro da RAJ, destaca:

Na retomada nós jovens aprendemos muitas coisas, o principal é a sobrevivência do dia a dia, do nosso cotidiano, nós jovens na retomada sempre estamos na frente da luta, somos como guardiões, cuidando para não acontecer nada com o *tekoha*. No *tekoha* nós temos o nosso modo de ser, o que nós chamamos de *Ñandereko*. Ali aprendemos muitas coisas que nós kaiowá tínhamos esquecido, como a importância da casa de reza que nós chamamos de *ogusu* ou *ogapysy*, a casa sagrada onde os espíritos chegam durante o nosso ritual, quando nós dançamos e cantamos. Esse é o nosso porto seguro na retomada, a *ogapysy*. Muitos jovens não conheciam e depois que vão para retomada, morar no território que nós chamamos de *tekoha*, os jovens aprendem essas coisas. Nas retomadas nós não voltamos apenas para retomar de novo o território, nós também retornamos de novo o nosso modo de ser, a cultura, língua, a crença, essas são coisas fortes na retomada e os jovens estão aprendendo isso (*Kunumi Poty Rendy'i - Tekoha Guyra Kambi'y*, informação verbal, 2021).

Essa é uma geração que insurge junto aos rezadores e rezadoras pela memória de luta de todos os guerreiros e guerreiras do povo que tombaram na luta. Movimentos que se criam em múltiplos territórios fazendo emergir diversas narrativas de resistência por demarcação, pelo avanço das retomadas, pela proteção à vida das/os jovens, por educação e saúde. São os jovens que também tem levantado processos de luta contra a exploração do trabalho pelo agronegócio, seja nas usinas, no corte de cana-de-açúcar, nos frigoríficos e outros setores similares. Sob essa reflexão vale destacar um debate fundamental realizado por Ferreira (2013)

O colonialismo implicou exatamente na produção e/ou refuncionalização e ressignificação das segmentações internas das sociedades (étnicas, de gênero e geração), de maneira que a estrutura de classes do capitalismo tende a se entrecruzar com diferenciações diversas; o colonialismo implicou a multiplicação das formas de discriminação, derivadas exatamente da necessidade de transformar as múltiplas formas de segmentação que ela incorpora e refuncionaliza em operadores de produção de desigualdade e assimetrias, ao mesmo tempo aprofundando e camuflando seu caráter de classe (Ferreira, 2013, p. 281).

Além disso, emerge, nessa espiral de luta, o fortalecimento de redes de comunicação/contrainformação e de audiovisual produzido por coletivos de mídias indígenas. Os horizontes de resistência se ampliam ainda na dimensão do fortalecimento dos sistemas socioecológicos tradicionais e da agrobiodiversidade por meio dos conhecimentos, práticas e tecnologias ancestrais, as quais tem sido elementar entre os debates realizados pela juventude kaiowá e guarani.

As/os jovens, assim como as mulheres, em diferentes intensidades, têm expandido ações coletivas de cuidado com a terra nas retomadas em que vivem, como processo que tem se constituído como prática cotidiana de reprodução da vida diante da ampla pilhagem socioambiental e das terras arrasadas pela expansão dos monocultivos sobre os territórios indígenas. Abaixo, segue uma fotografia de conselheiros da RAJ fortalecendo o cultivo dos sistemas socioecológicos tradicionais (**Fotografia 2**).

A retomada fortalece mais a espiritualidade que nos segura nas retomadas. Quando nós fazemos o ritual é para abençoar a nossa vida, para nós termos saúde e coragem. Também plantamos alimentos na retomada para o nosso sustento e os rituais servem para isso também para abençoar a nossa comida das pragas, os brancos usam venenos. Mas nós kaiowá usamos ritual de reza para nossa roça, isso é muito importante e sustentável para nós. Quando nós jovens voltamos de novo ao nosso território para retomar, não é mais a mesma coisa, nós já encontramos as dificuldades, principalmente na alimentação. Tem algumas famílias que não tem nada para comer todo dia na retomada, e tem algumas famílias já tem alguma coisa pra comer. Essa é a realidade de morar na retomada morar na lona, [...] essa é a vida de quem luta para conseguir de novo o território. Sofremos bastante ameaças de fazendeiros e a vida que segue, com essas e muitas coisas os jovens aprenderam bastante para sobreviver na retomada e seguir forte na luta e não desistir. A RAJ, retomada aty jovem, serve para mostrar que o jovem tem o seu valor e para ter voz na linha de frente na retomada. Os jovens são sempre os primeiros a enfrentar confrontos com os fazendeiros (*Kunumi Poty Rendy'i - Tekoha Guyra Kambi'y*, informação verbal, 2021).

Fotografia 2 – Kunumi Poty Rendy'i – geógrafo kaiowá e um dos conselheiros da RAJ (2022).



Fonte: Arquivo pessoal dos autores (2022).

Em outras margens, nas trincheiras que se formam entre o cerrado e o pantanal as/os jovens Terena, habitantes originários da região do Êxivâ como dizem os anciões e anciãs, fortalecem processos de auto-organização em luta pela retomada do *Poké'ixa úti* (nosso território) (Fialho, 2019). O topônimo Êxivâ manifesta a dimensão de um território ancestral e de sistema autônomo indígena nas margens do Chaco, Cerrado e Pantanal (Ferreira, 2018).

O povo Terena compõe a segunda maior população indígena no estado de Mato Grosso do Sul e estão territórios demarcados e retomados nas margens da Bacia do Alto Pantanal. As insurreições das retomadas terena teve dois momentos importantes, sendo um deles o período final das décadas do século XX com o avanço de retomadas territoriais; e os novos levantes do século XXI sobretudo a partir de 2013 (Ferreira, 2018).

Um marco muito importante que se manifesta na memória das/os que estão fortalecendo os processos de luta, é a retomada do território em que incide a “fazenda esperança”, território liberado e recuperado pelo povo Terena no de 2013, após o massacre

em que o Estado e o agronegócio ceifarem a vida de Oziel Gabriel na Terra Indígena Buriti (Fialho; Monfort, 2020). De acordo com o Fialho (2022):

As primeiras retomadas que foram feitas no ano de 2013, foram ocupadas e até os dias atuais são ocupados por famílias da aldeia de *Pânana* e *Ipeakaxóti*, enquanto nas retomadas que foram feitas entre os anos de 2014 a 2015 ficaram as famílias das aldeias de *Kali Lâvona*, *Hopunó'evoti Uné* e *Mâko*. Já as retomadas feitas no ano de 2016 a 2018 houve uma distribuição entre as famílias das sete aldeias. Ocorreu uma distribuição em relação às famílias que iriam ocupar as retomadas, porém não queria dizer que somente aquelas famílias que fazem o usufruto dela, mas de todas que são pertencentes da TI *Toné/Ipeakaxoti* (Fialho, 2022, p. 37).

Essa é uma retomada muito marcante em que se liberou e recuperou uma área de três mil hectares diante de 12 mil hectares tomadas por apropriação privada. Sob o manifesto de “*Poké'exa ûti! Poké'exa ûti!*”, cerca de três mil indígenas de sete aldeias que compõe a Terra Indígena Taunay/Ipegue avançaram em retomada (Eloy-Amado, 2017). Outros territórios foram liberados nos anos seguintes onde incidiam sete fazendas (Fialho, 2019). Em um dos manifestos do conselho do Povo Terena – *Hánaiti Ho'únevo Têrenoe* – afirma:

Passamos pelo governo dito de esquerda, que se entregou ao capital; resistimos ao governo [...], que rifou nossos direitos ao agronegócio; e agora estamos prontos, para fazer a resistência [...], ante ao governo de extrema direita de Bolsonaro, anti indígena, racista e autoritário. [...] Povo Terena, Povo que se levanta! (Conselho do Povo Terena; APIB, 2019, p. 146).

As retomadas se expressam como processos de luta, de liberação e recuperação dos territórios ancestrais por meio da ação direta dos movimentos e parentelas frente ao terrorismo de Estado e à mercantilização da terra e da biodiversidade. Há nessa espiral, a reelaboração étnico-cultural das experiências de resistência que se refazem constantemente através da memória, das narrativas de diferentes gerações e pelas ações do movimento indígena. O que assume uma relação dialética entre poder e contrapoder – dominação e resistência – que se materializa em termos espaciais com processos autonômicos de recuperação territorial (Ferreira, 2018).

Para o geógrafo e pesquisador terena Fialho (2022) as retomadas são ações próprias e legítimas dos povos originários de defender e recuperar, através de ações autônomas, os territórios ancestrais invadidos e expropriados, fazendo valer pela própria auto-organização seus direitos originários.

Para o pesquisador kaiowá Eliel Benites (2021) a retomada está intrinsecamente relacionada ao reavivamento da memória dos *jekoha* (sustentadores da memória) mais antigos, guardiãs e guardiões da memória sobre os *tekoha*, outrora ocupados e depois expropriados pelos não indígenas. O autor remonta processos de retomada que se levantaram nas áreas que circundam à reserva *Te'yikue* onde Denílson Barbosa foi assassinato em 2013, onde também ocorreu o massacre de Caarapó que deixou dezenas de feridos e ceifou a vida do agente de saúde Kaiowá Clodiodi de Souza. Nesse contexto, parentelas fortaleceram um objetivo comum, inaugurando o novo tempo, um novo tempo de retomadas (Benites, 2021).

Uma frente de resistência que tem sido fortalecida entre a juventude Terena tem sido o processo de atuação direta no debate contra o colapso climático levantando novas dimensões e sentidos na luta por terra e território. A partir da emergência de um debate crítico fortalecido pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil uma temática tem assumido um lugar central: Povos, Terras Indígenas e a vida no planeta.

A Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas (COP26) realizada ano de 2021 em Glasgow teve a presença de delegações dos Movimentos Indígenas de diversas regiões, dentre elas de Abya Yala. Uma das dimensões da crítica anunciada por diferentes vozes e povos de múltiplos territórios, foi sobre a perspectiva hegemônica das falsas soluções, da mercantilização da pauta ambiental como nova forma de colonialismo e a marginalização de um debate fundamentado na compreensão da crise como sistêmica. Para além disso, afirmaram o enfrentamento permanente à financeirização da pauta ambiental e as novas formas de colonialismo.

Para a APIB o Movimento Indígena continuará afirmando a centralidade dos povos originários e de seus territórios nesse processo de luta:

Estamos observando governos e organizações buscarem soluções tecnológicas e ferramentas que possam ajudar a atual crise, mas é necessário entender que a principal tecnologia social já foi desenvolvida pelos povos indígenas: os territórios tradicionais e as culturas indígenas. [...] Em meio a um contexto de muitas ameaças aos povos e territórios indígenas, a Apib irá participar da COP26 para afirmar ao mundo a centralidade sobre a garantia da demarcação e proteção das Terras Indígenas para o enfrentamento da crise climática. [...] Nossa relação com o território não é de propriedade, exploração, expropriação ou apropriação, mas de respeito e manejo de um bem comum. [...] Somos nós, Povos Indígenas, os maiores responsáveis pela preservação dos biomas do planeta (APIB, 2021, s.p.)

A juventude Terena esteve presente na COP26 somando esforços com as delegações de diversos povos, pautando coletivamente com outras organizações indígenas os processos de luta internacionalista para o enfrentamento à crise climática, fomentando um debate desde baixo e desde a defesa dos territórios indígenas. A seguir, compartilhamos uma fotografia da participação da juventude Terena na COP 26 (**Fotografia 3**).

Fotografia 3 – Participação do conselho da juventude Terena na COP26 em Glasgow, Escócia.



Fonte: Arquivo pessoal dos autores (2022).

Um olhar atento para as articulações que as redes tecidas nos processos de luta dos povos indígenas constroem, à exemplo das filiações étnicas, de gênero e geracionais, possibilitam elementos importantes para os debates sobre a “(ex)ensão da questão agrária” (Montenegro Gómez, 2010, p. 28; Sauer *et al.*, 2021). Nesse contexto, o território é central, é um conceito político por excelência “e denota relações de poder que se dão no espaço, que se especializam e que são mediadas pelo espaço” (Neto, 2012, p. 150). A atuação das organizações de base e movimentos de jovens indígenas aponta múltiplos caminhos para as lutas por terra e território, à medida que se faz enquanto uma categoria social, mobilizadora de atuação política (Montenegro Gómez, 2010; Sauer *et al.*, 2021).

A dimensão espacial desse fenômeno tem ampliado possibilidades nos estudos sobre as relações global-local e os novos sujeitos das lutas por terra e território. Pensar junto à juventude, portanto, é pensar desde a pluralidade de sujeitos e dos contextos particulares e concretos em que se realiza as relações geracionais (Neto, 2012; Da Costa Oliveira, 2023). É imaginar os novos sentidos geopolíticos e horizontes de resistência que emergem das experiências geracionais e dos processos de luta que se recriam nos contínuos movimentos que tecem a defesa dos territórios ancestrais e das autonomias diante das profundas marcas da violência e das desigualdades estruturais.

Considerações Finais

Este trabalho é fruto de reflexões e análises coletivas entre pesquisadores/as indígenas e não indígenas e buscou somar-se aos estudos que tem dedicado esforços e compromisso para ampliar o debate sobre a guerra continuada, a expropriação e violência contra os territórios indígenas conduzida pelo Estado e pelo agronegócio.

As fronteiras de acumulação avançam sobre os territórios e os bens comuns engendrados em distintos fatores que produzem crises de diferentes naturezas, como a alimentar, socioambiental, econômica, política e energética. Na linha de frente contra

esse limbo, os horizontes de vida que irrompem os cercos dos projetos de morte, emergem das lutas por terra-território onde as juventudes tem ocupado um papel central nos levantes.

Os novos cercos dessa guerra continuada têm instituído profundos impactos socioambientais, comumente, denominados como zonas de sacrifícios do capital. Nesse cenário, a auto-organização das juventudes indígenas tem operado como um importante segmento nos processos de luta em defesa das retomadas e da autodemarcação dos territórios.

As insurreições da juventude nos possibilitam imaginar os novos sentidos geopolíticos que emergem da multiplicidade de formas de resistências, modos de organização e movimentos, como novos horizontes para as lutas por terra e território, bem como para a questão agrária.

Agradecimentos

Agradecemos ao povo Guarani Kaiowá e ao povo Terena por nos ensinarem e apontarem importantes caminhos de luta pela vida e pela defesa da terra-território.

Referências

ÁLVAREZ, Álvaro. China y América del Sur. El Consenso de Beijing y las redes materiales del extractivismo. *Izquierdas*, v. 50, pp. 2684-2709, 2021.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Nota técnica nº 05/2023** - AJUR/APIB - Assessoria Jurídica. Disponível em: <https://apiboficial.org/files/2023/05/Nota-Te%CC%81cnica-da-APIB-sobre-o-PL-490_2007.pdf>. Acesso em 7/08/23.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Veto Parcial**: Lula barra Marco Temporal, porém ameaças continuam no PL 2903. Disponível em:

<<https://apiboficial.org/2023/10/20/veto-parcial-lula-barra-marco-temporal-porem-ameacas-continuam-no-pl-2903/#:~:text=O%20Senado%20aprovou%2C%20no%20dia,a%20proposta%20ser%20totalmente%20vetada> >. Acesso em 17/11/23

BARTHOLL, Timo. **Por uma Geografia em movimento: a ciência como ferramenta de luta**. Rio de Janeiro: Consequência, 2018.

BENITES, Eliel. **A Busca do Teko Araguyje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá**. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2021.

CASTILHO, Alceu Luís; FIALHO, Bernardo; BASSI, Bruno Stankevicius; CARLINI, Eduardo Luiz Damiani Goyos; SOUZA, Hugo; MORAES, Katarina; PRADO, Luma Ribeiro; PITTELKOW, Nanci; BELLENTANI, Natália Freire. **Os invasores I: quem são os empresários brasileiros e estrangeiros com mais sobreposições em Terras Indígenas**. Dossiê, De olho nos ruralistas, abr, 2023. Disponível em: <<https://deolhonosruralistas.com.br/wp-content/uploads/2023/04/Os-Invasores-2023.pdf> >. Acesso em 05/07/23.

DA COSTA OLIVEIRA, Assis. Onde ficam os direitos das juventudes indígenas? **InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais**, v. 9, nº 2, pp. 645-658, 2023.

DEALDINA, Selma dos Santos (org.). **Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas**. São Paulo: Jandaíra, 2020.

DUBOS-RAOUL, Marine. A expansão do setor sucroenergético em território indígena no sul de Mato Grosso do Sul-Brasil. **Confins. Revue franco-brésilienne de géographie/Revista franco-brasileira de geografia**, nº60, s.p, 2023.

ELOY-AMADO, Luiz H. O despertar do povo terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político em mato grosso do sul. **MovimentAção**, v. 4, nº 6, pp. 83-104, 2017.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. **Tutela e resistência indígena: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado Brasileiro**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. As Sociedades “contra” e “no” Estado-de Exiwa às Retomadas: Território, autonomia e hierarquia na história dos povos indígenas do Chaco-Pantanal. **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**, v. 15, pp. 152-408, 2018.

- FERREIRA, Andrey Cordeiro. Insurgência: os levantes Indígena-Camponeses e urbanos no século XXI. In: AZEVEDO, Leon (org.). **Insurgência popular e Estado de contrain-surgência**: abordagens para analisar o Brasil contemporâneo. Brasília-DF: Editora O Lampião, 2019a. p. 41- 46.
- FERREIRA, Andrey Cordeiro. Acumulação flexível e dialética do trabalho: reestruturação produtiva e povos indígenas na cadeia mercantil da agroindústria. In: MURA, Fabio; SECUNDINO, Marcondes de Araújo; SILVA, Alexandra Barbosa (orgs). **Povos indígenas e relações de poder**: olhares sobre a América do Sul. Campina Grande: EDUEPB, 2019b. p. 265-284.
- FIALHO, Cerizi Francelino; MONFORT, Gislaine. Poké'exa úti: Territorialidades de resistência Terena e auto-organização contra a pandemia e a degradação ambiental. **AMBIENTES: Revista de Geografia e Ecologia Política**, v. 2, nº 2, pp. 330-330, 2020.
- FIALHO, Cerizi Francelino. **Retomá Kixopotí Poké'exa Terenoehikó Ihae Toné/Ipeakaxoti**: trajetória da retomada caçula do povo Terena. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2022.
- LANDER, Edgardo. La transición energética corporativa-colonial. In: PARRA, Gloria Isabel García; BATTHYÁNY, Karina. (orgs.) **Transiciones justas**: una agenda de cambios para América Latina y el Caribe. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; OXFAM, 2023. p. 13-34.
- LASCHEFSKI, Klemens Augustinus; ZHOURI, Andréa. Povos indígenas, comunidades tradicionais e meio ambiente a “questão territorial” e o novo desenvolvimentismo no Brasil. **Terra Livre**, v. 1, nº 52, pp. 278-322, 2019.
- LEFF, Enrique. La cuestión ambiental lleva a comprender cómo se establece el encuentro antagónico del plano de inmanencia del régimen de racionalidad del capital con el plano de inmanencia de la vida. In: PARRA, Gloria Isabel García; BATTHYÁNY, Karina. **Transiciones justas**: una agenda de cambios para América Latina y el Caribe. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; OXFAM, 2023. p. 89-114.
- LUCIANO, Gersem José et al. (orgs.) **Olhares indígenas contemporâneos**. Brasília: Centro Indígena de Estudos e Pesquisas, 2010.
- MALHEIRO, Bruno. As Amazônias no centro do mundo: do colapso climático à memória ancestral. In: PARRA, Gloria Isabel García; BATTHYÁNY, Karina (orgs.). **Transiciones justas**: una agenda de cambios para América Latina y el Caribe. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; OXFAM, 2023. p. 153-173.

- MARTÍN-BARÓ, Ignacio. **Acción y ideología**: Psicología Social desde Centroamérica. San Salvador: UCA Editores, 1985.
- MASSEY, Doreen. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1, 2018.
- MIZUSAKI Marcia Y. **Território e reestruturação produtiva na avicultura**. Dourados: Editora da UFGD, 2009.
- MONTENEGRO, Jorge. **Conflitos pela terra e pelo território**: ampliando o debate sobre a questão agrária na América Latina. Geografia agrária, território e desenvolvimento. São Paulo: Expressão Popular, 2010, p. 13-34.
- MORAIS, Bruno. **Do corpo ao pó**: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte. São Paulo: Editora Elefante, 2017.
- MORENO, Helios Escalante. Iniciativa para la Integración Regional Sudamericana (IIRSA-COSIPLAN): neoextractivismo y emergencia de Brasil y China en América Latina. **Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña (HALAC) revista de la Solcha**, v. 9, nº 1, pp. 77-113, 2019.
- NETO, Nécio Turra. **Múltiplas trajetórias juvenis**: territórios e rede de sociabilidade. Jundiá: Paco Editorial, 2012.
- PEREIRA, Lorena Izá. Matopiba: dos ajustes espaciais do agronegócio ao território de esperança do campesinato. **Revista Nera**, nº 47, pp. 09-21, 2019.
- RATTS, Alex. A questão étnica e/ou racial no espaço: a diferença no território e a geografia. **Boletim Paulista de Geografia**, nº 104, pp. 1-22, 2020.
- RETOMADA ATY JOVEM. **Carta de apresentação da retomada aty jovem**. Cimi. Disponível em: <https://cimi.org.br/pub/doc/carta_raj.pdf>. Acesso em 07/07/23.
- SANTOS, Anderson de Souza; ELOY AMADO, Luiz Henrique; PASCA, Dan. “**É muita terra pra pouco índio**”? Ou muita terra na mão de poucos: Conflitos fundiários no Mato Grosso do Sul. Instituto Socioambiental (ISA), 2020. Disponível em: <<https://apublica.org/wp-content/uploads/2022/08/provo384.pdf>>. Acesso em 06/07/23.

SASSEN, Saskia. **Expulsões - Brutalidade e complexidade na economia global**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2016.

SAUER, Sérgio; LEITE, Sérgio Pereira. Expansão agrícola, preços e apropriação de terra por estrangeiros no Brasil. **Revista de Economia e Sociologia Rural**, v. 50, n° 3, pp. 503-524, 2012.

SAUER, Sérgio; DE CASTRO, Luis Felipe Perdigao; DE MEDEIROS ALBUQUERQUE, Ralph. Terra e juventude na América Latina: entre lutas, violências e conflitos. **Eutopía. Revista de Desarrollo Económico Territorial**, n° 19, pp. 21-53, 2021.

Germano Alziro Lima é conselheiro da Retomada Aty Jovem, mestrando no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Grande Dourados e graduado em Licenciatura em Geografia pela mesma universidade. **E-mail:** germanolimaalziro@gmail.com

190

Cerizi Francelino Fialho é conselheiro do Conselho do Povo Terena, mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Grande Dourados e graduado em Licenciatura em Geografia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. **E-mail:** ceriziff@hotmail.com

Gislaine Monfort é doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Grande Dourados, mestre e graduada em Licenciatura em Geografia pela mesma universidade. **E-mail:** gislainecmonfort@gmail.com

Artigo enviado em 11/09/2023 e aprovado em 21/11/2023.

Artigo

Autonomia e desenvolvimento: A ideia de “desenvolvimento” dos Munduruku do Planalto (Santarém/PA) em contraposição ao avanço do agronegócio

Lucas Filipe Echer Araujo

191

Resumo

A Terra Indígena (TI) Munduruku Planalto localiza-se a 42 km da área urbana do município de Santarém – Pará, na região conhecida como “planalto santareno”. Lá, o processo de expansão/invasão do agronegócio com a monocultura de grãos (milho e soja) tem ocasionado diversos conflitos geoepistêmicos. Este trabalho tem como foco entender o processo de autodemarcação da TI Munduruku Planalto e trazer o debate sobre o que é o “desenvolvimento” para os moradores da aldeia Açaizal (a mais próxima da rodovia Curuá-Una, principal acesso ao território) e a contradição do discurso desenvolvimentista do agronegócio em Santarém. A pesquisa seguiu uma abordagem qualitativa com a realização de dois trabalhos de campo: o primeiro em dezembro de 2019 nas aldeias Ipaupixuna e Açaizal; o segundo em fevereiro de 2020 na aldeia Açaizal. Os dados foram obtidos através de registros fotográficos e aplicação de entrevistas abertas e semiestruturadas com os caciques e lideranças das aldeias mencionadas. Para o diálogo da pesquisa, utilizamos autores da Geografia e de outras áreas do conhecimento. Com a expansão/invasão do agronegócio no município de Santarém, os povos originários/tradicionais ficam vulneráveis dada a invisibilidade e negligência do Estado. A pesquisa nos revela a autodemarcação da TI Munduruku Planalto como manifestação de r-existência e ganhos de autonomia, a influência das organizações indígenas para lutar na esfera política e, principalmente, o entendimento que desenvolvimento também é viver dentro do território. Estudos como este revelam o preocupante desmonte dos direitos e o desrespeito à vida dos povos tradicionais/originários da Amazônia; já as r-existências desses povos nos permitem enxergar através do olhar geográfico as diferentes visões de mundo que disputam o mesmo espaço.

Palavras-chave: Munduruku; Autodemarcação; Agronegócio; Autonomia; R-existência; Desenvolvimento.

Autonomy and development: The notion of “development” of the Plateau Munduruku (Santarém/PA) in contrast to the advance of agribusiness

Abstract

The Indigenous Land (IL) of the Plateau Munduruku (*Munduruku do Planalto*) territory is located 42 km (about 26.1 mi) from the city area of Santarém (state of Pará, Brazil), in the region identified as the “Santareno Plateau”. In that region, the agribusiness expansion/invasion process, alongside the monoculture of grains (corn and soy), has generated considerable geo-epistemic conflicts. This paper aims to understand the process of self-demarcation of the Munduruku Plateau (IL) and provide the debate which way the concept of “development” is experienced by the society of the Açaizal village (the closest IL to the Curuá-Una highway, the main access to that territory). Furthermore, presents into debate on the contradiction of the agribusiness developmental discourse in Santarém. This research privileges a qualitative approach, which executed two fieldworks: the first occurred in December 2019, inside the villages of Ipaupixuna and Açaizal; the second materialized in February 2020, in Açaizal village. The data were obtained through photographic records in addition to open and semi-structured interviews with the Chiefs and Leaders of the mentioned areas. To develop an appropriate discussion in this investigation, authors from geography as well as other areas of knowledge were chosen. As a result of the expansion/invasion of agribusiness in Santarém, the original/traditional peoples are vulnerable due to invisibility and neglect of the State. This analysis reveals the self-demarcation of Munduruku’s IL Plateau as a manifestation of existence/resistance, as well as the achievements of autonomy, and the influence of Indigenous organizations to struggle in the political sphere, moreover, the understanding that development also means living within IL. Studies like this disclose the worrying reduction of rights and the disrespect for the lives of the original/traditional peoples of the Amazon; the existence/resistance of these peoples, on the other hand, allows us to realize through the geographical gaze the different perspectives that clash for the same space.

192

Keywords: Munduruku; Self-demarcation; Agribusiness; Autonomy; R-existence; Development.

Autonomía y desarrollo: la idea de “desarrollo” de los “Munduruku do Planalto” (Santarém/PA) frente al avance de la agroindustria

Resumen

El territorio de la Tierra Indígena (TI) Meseta Munduruku está ubicado a 42 km del área de la ciudad de Santarém (Pará), en la región identificada como «meseta de Santarém». En esa región, el proceso de expansión/invasión del agronegocio, en compañía del monocultivo de granos (maíz y soja), ha generado

considerables conflictos geoepistémicos. Este artículo tiene como objetivo comprender el proceso de autodemarkación de la Meseta Munduruku (TI), así como proporcionar el debate acerca de la manera como el concepto de «desarrollo» es vivido por la sociedad de la aldea Açaizal (la TI más cercana a la carretera Curuá-Una, el principal acceso a ese territorio) y, además, pone en debate la contradicción del discurso desarrollista del agronegocio en Santarém. Esta investigación privilegia un enfoque cualitativo, en el que se ejecutaron dos trabajos de campo: el primero ocurrió en diciembre de 2019, en el interior de las aldeas de Ipaupixuna y Açaizal; el segundo se materializó en febrero de 2020, en la aldea de Açaizal. Los datos se obtuvieron por intermedio de los registros fotográficos y, por añadidura, de entrevistas abiertas y semiestructuradas a los jefes y líderes de las áreas mencionadas. Para desenvolver una discusión adecuada en esta investigación se escogieron autores de la Geografía y de otras áreas del conocimiento. Como resultado de la expansión/invasión del agronegocio en Santarém, los pueblos originarios/tradicionales son vulnerables debido a la invisibilidad y negligencia del Estado. Este análisis revela la autodemarkación de la (TI) Meseta de Mundurukú como una manifestación de existencia/resistencia, así como los logros de autonomía, la influencia de las organizaciones indígenas para luchar en la esfera política y, del mismo modo, en los entendimientos como el crecimiento también significa vivir dentro de la TI. Estudios como este revelan la preocupante reducción de los derechos y el irrespeto por la vida de los pueblos originarios/tradicionales de la Amazonía; la existencia/resistencia de estos pueblos, por otro lado, nos permite comprender la mirada geográfica de las diferentes perspectivas que compiten por el mismo espacio.

Palabras clave: Mundurukú; Autodemarkación; Agroindustria; Autonomía; R-existencia.

Introdução

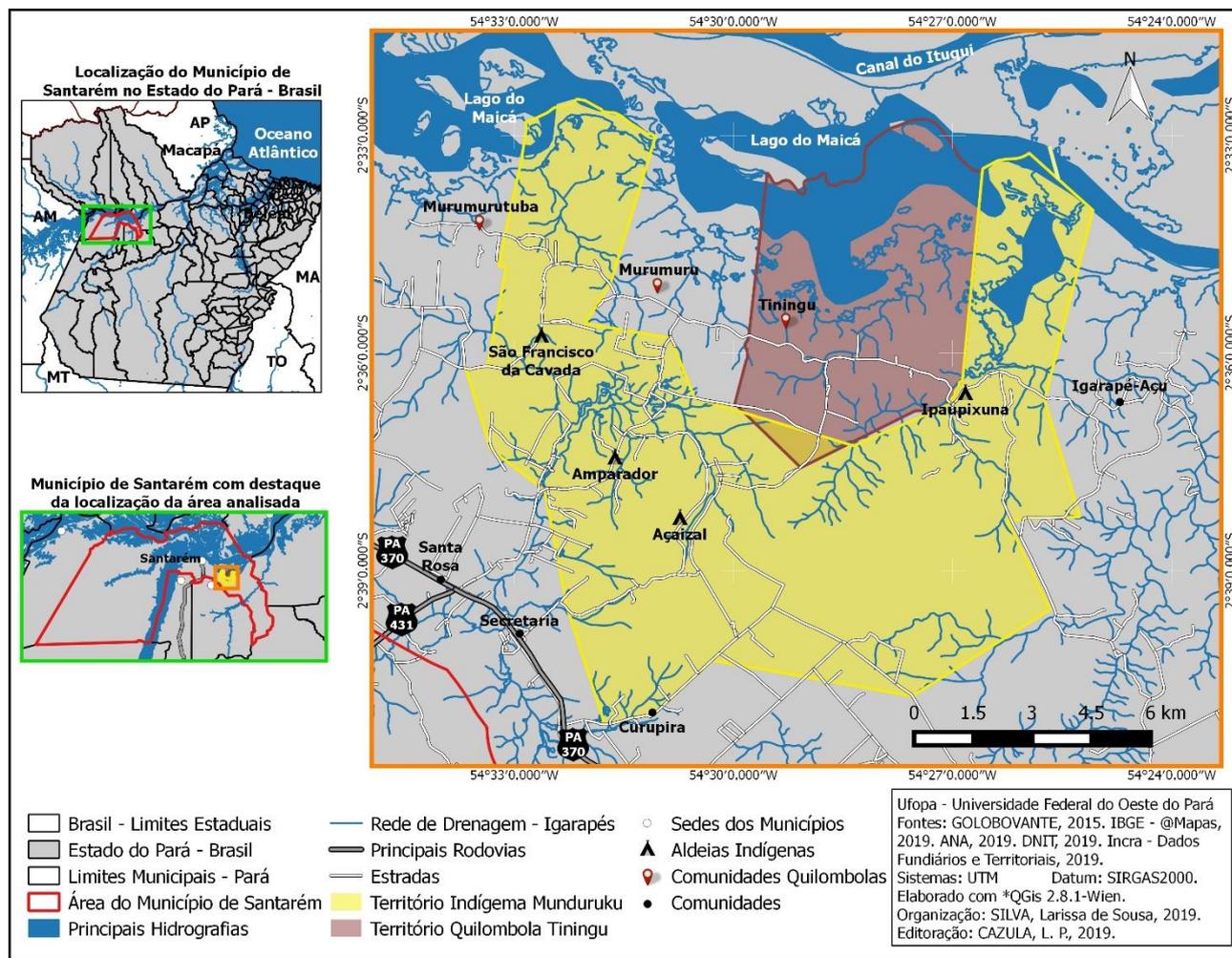
Este artigo aborda o entendimento de autonomia e “desenvolvimento” para o povo da Terra Indígena (TI) Munduruku Planalto, localizada no município de Santarém, no estado do Pará (**Mapa 1**). Nos últimos anos, estes vêm enfrentando a expansão/invasão do agronegócio na região, o que tem ocasionado conflitos geoepistêmicos (Zilio, 2021). As lutas camponesa, quilombola e indígena refletem essa r-existência ante aos processos desenvolvimentistas, enfatizando sua forma de enxergar o espaço e organizá-lo com a autodemarkação. Considerando que o discurso desenvolvimentista tem ganhado força na região de Santarém com a expansão/invasão do cultivo de grãos, sendo o principal a soja, o presente trabalho tem como foco trazer o debate sobre o que é o “desenvolvimento” através de um diálogo entre o nosso entendimento sobre esse conceito e, somado a isso, o entendimento dos moradores da TI.

Falaremos principalmente sobre a aldeia Açaizal. Essa aldeia com mais três (São Francisco da Cavada, Amparador e Ipaupixuna) formam a TI Munduruku Planalto, localizado no Planalto Santareno (Santarém-PA), no qual estão lutando pela demarcação oficial de suas terras. Segundo os documentos do Ministério Público Federal (MPF), o processo de luta pela demarcação formal iniciou-se em 2008; contudo, devido a pressões externas como o avanço da soja e grilagem sobre a área, entre 2009 e 2015 os indígenas empreenderam a autodemarcação da TI, ocasião em que foi elaborado um mapa do território com base nos conhecimentos ancestrais dos indígenas Munduruku.

Os impactos causados pela implementação do cultivo de grãos do agronegócio nessa área são diversos a exemplo do assoreamento dos igarapés. Além disso, o cultivo de graviola, mandioca, hortaliças, açaí, entre outros, deixaram de ter uma produtividade significativa devido ao intenso uso de agrotóxicos. Há também inúmeras ameaças por parte dos grandes fazendeiros (sojeiros) apreendidas em relatos de lideranças da TI. Esses, dentre outros motivos, levaram os indígenas das quatro aldeias a se organizarem e lutarem pelos seus direitos.

O artigo está dividido em três partes. Na primeira, iremos trabalhar nossa fundamentação teórica sobre o conceito de autonomia e onde o enxergamos nos diferentes espaços. Para elucidar o diálogo trouxemos o conceito de autonomia trabalhado por Cornelius Castoriadis (1982), explicado por Marcelo Lopes de Souza (2006). Abordaremos também a perspectiva descolonial para abordar as lutas por autonomia através dos autores Cruz (2017), Quijano (2005), Mignolo (2003) e Castro-Gómez (2005). E para refletir sobre o “desenvolvimento”, o caminho que adotamos foi a teoria do *Desenvolvimento Sócio-Espacial* proposta por Souza (2006) em diálogo com a visão de Castoriadis.

Mapa 1 – Autodemarkação da Terra Indígena Munduruku Planalto e sua localização no município de Santarém e no estado do Pará.



Fonte: Silva, 2021.

Na segunda parte, caracterizaremos o recorte espacial com foco na aldeia Açaizal abordando sua origem, o modo de vida de seus habitantes, e como se deu o processo de autodemarkação da TI Munduruku Planalto. Também nos deteremos sobre os impactos causados pela expansão/invasão do cultivo de grãos na localidade, os principais desafios encontrados em meio a essa disputa por espaços de diferentes lógicas de produção, sobretudo, e a atual situação frente às etapas para a homologação de seu território junto à

Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). Trabalharemos com o conceito de território para entender como são construídas essas relações, com base nas ideias de Haesbaert (2007).

Na terceira parte analisaremos a ideia de “desenvolvimento” para os Munduruku Planalto em contraposição ao discurso hegemônico de “desenvolvimento” trazido pelo agronegócio. Demonstraremos assim um contraste de duas visões sobre um mesmo conceito. Com base nesse referencial teórico traremos ao debate duas lógicas que expressam os conflitos *geoepistêmicos* que, de acordo com Zilio (2021), ocorrem quando “diferentes saberes e suas espacialidades disputam não somente um (tipo de) território, mas sim formas distintas de conhecer e viver o espaço geográfico”.

A metodologia segue uma abordagem qualitativa. Para obtenção dos dados primários realizamos duas entrevistas semiestruturadas em trabalhos de campo em dezembro de 2019 nas aldeias Ipaupixuna e Açaizal, e em fevereiro de 2020 em Açaizal. Foram coletadas fotografias e, após, transcrevemos as entrevistas. Todas as entrevistas foram feitas com as lideranças de Açaizal (o cacique e os auxiliares) – eles, juntamente com os moradores da aldeia, aprovaram a realização da nossa pesquisa e sempre trouxeram objetividade às nossas perguntas. Vale ressaltar a importância do trabalho de campo para a ampliação do entendimento do pesquisador sobre o caso:

A pesquisa de campo constitui para o geógrafo um ato de observação da realidade do outro, interpretada pela lente do sujeito na relação com o outro sujeito. Esta interpretação resulta de seu engajamento no próprio objeto de investigação. Sua construção geográfica resulta de suas práticas sociais [...] Ele alimenta o processo, na medida em que desvenda as contradições, na medida em que as revela e, portanto, cria nova consciência do mundo. Trata-se de um movimento da geografia engajada nos movimentos, sejam eles sociais, agrários ou urbanos. Enfim, movimentos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização (Suertegaray, 2009, p. 66).

Os dados secundários foram obtidos por revisão bibliográfica contínua entre 2019 e 2022. Utilizamos artigos sobre as lutas dos povos originários na América Latina e documentos do Ministério Público Federal (MPF) que versam a respeito do caso em tela e recentes publicações da Comissão Pastoral da Terra (CPT).

1. Autonomia: o que é e onde a enxergamos?

É necessário sermos coerentes ao conceituar a autonomia. Na América Latina temos vários exemplos de movimentos sociais tanto urbanos como agrários que lutam pela autonomia em seus territórios, como os movimentos de r-existência (Cruz, 2017) dos povos originários, dentre outros. São as mais diversas manifestações do exercício do poder autônomo contra as imposições do Estado (em geral), demonstrando assim avanços ao horizonte da liberdade.

197

Trabalharemos com a Amazônia brasileira que desde o seu processo de colonização com a chegada dos portugueses e, posteriormente, com outros povos europeus, nos perpetua até os dias de hoje em nosso imaginário (Castoriadis, 1982) um infrapoder (poder que molda o subjetivo) enraizado em nossa sociedade e que nos cega ao ponto da reprodução da mediocridade humana. Isso se expressa atualmente através de preconceitos, racismo e omissão aos massacres voltados aos povos originários, pelo fato que são verdadeiras heranças históricas deixadas pelo colonialismo (Mignolo, 2003; Quijano, 2005). É um processo de dominação política, econômica e do imaginário através da escravização e extermínio dos “índios”. Mesmo com o seu “fim”, ainda vivemos um período de colonialidade do poder, do saber, do ser e da natureza.

Em síntese, segundo Castro-Gómez (2005), a finalidade da colonialidade do poder, do saber, do ser e da natureza não é apenas submeter os povos originários através da força militar à escravidão ou extermínio, mas também transformar o imaginário ao

modelo eurocêntrico, com isso anulando seus saberes e ditando uma nova forma de enxergar o mundo. Um verdadeiro exercício de violência epistêmica (Castro-Gómez, 2005), onde não se mede esforços para o “apagamento” de suas significações imaginárias manifestadas no espaço geográfico.

Temos a consciência de que os povos indígenas possuem outras significações imaginárias construídas e reproduzidas por séculos. Os seus valores, crenças e sua relação com os humanos e não-humanos partem de costumes que são praticados antes mesmo do europeu se entender como europeu, e após o início do processo de colonização a luta pela liberdade de existir não tiveram fim. A r-existência é uma resposta ativa ao que Boaventura de Sousa Santos (1999) denominou de “epistemicídio”, ou seja, a aniquilação de outras formas de conhecer o mundo.

Iremos trabalhar na perspectiva dos povos originários, e nossa tarefa é entender o quão “autônomos” os Munduruku do Planalto Santareno (PA) conseguem ser no sentido de planejar e gerir seu território. Uma lupa que utilizamos para investigar o caso foi a obra do filósofo grego, economista e psiquiatra Cornelius Castoriadis, o qual nos trouxe um profundo entendimento sobre o que é a autonomia através do seu projeto de sociedade autônoma, inspirado no modelo de democracia que ocorreu em Atenas (século VI a.C.) e, para o exercício da reflexão, precisamos diferenciar alguns conceitos como autonomia individual, autonomia coletiva e o papel da democracia.

Autonomia, em sua etimologia vem do grego *autós/próprio* e *nómos/lei*, isto é, empregar a si suas leis. Contrapõe-se a isso a heteronomia, que seria um conceito de Kant, explanando a submissão do indivíduo a forças externas como o Estado. Entretanto, o que seria um indivíduo autônomo? Na concepção de Castoriadis, seria o sujeito capaz de viver livre e igual aos outros que compõem o coletivo, no sentido de possuir as mesmas oportunidades de participação na política e com ela construir as leis que irão lhe conduzir ao longo da vida, para que possam decidir os seus próprios caminhos, buscar sua felicidade através das suas reflexões e perseguir o sentido de sua própria existência.

A autonomia individual se refere, resumidamente, ao que se poderia chamar de a capacidade de indivíduos adultos para estabelecer, lucidamente, fins (sob a forma de objetivos, metas e projetos) para a sua própria existência e persegui-los de modo tão consequente quanto possível (Souza, 2017, p. 311).

Para Souza (2017), é insustentável a existência de indivíduos autônomos sem uma sociedade autônoma, ambos são “dois lados de uma mesma moeda” formados por um coletivo capaz de criar instituições sociais a fim de que haja uma liberdade efetiva, a autonomia. Em outras palavras, seria um coletivo formado por indivíduos autônomos que iriam decidir de maneira democrática (através de assembleias, por exemplo) sob quais leis seriam respaldadas e/ou quais mudanças (planejamento e gestão em diversos segmentos da sociedade) foram decididas pela maioria. Para sua efetivação, faz-se necessário a criação de instituições sociais que garantam a organização da vida no coletivo. A autonomia coletiva

remete diretamente à existência de instituições sociais que garantam, precisamente, a suprarreferida igualdade efetiva de oportunidades às pessoas para a satisfação de suas necessidades e, muito especialmente, para participação em processos decisórios concernentes à regulação da vida coletiva (Souza, 2017, p. 312).

A instituição parte de dois pontos, as *primárias e secundárias*, sendo a primeira remetendo à construção do subjetivo como as crenças, os valores, a linguagem, a relação com a natureza, entre outros. Essa primeira parte tem sido moldada desde a revolução cognitiva através da oratória sem propriamente um espaço concreto de reprodução. Nesse sentido, o espaço concreto é tido como uma maneira de perpetuar esse conjunto de saberes, a saber escolas, igrejas, o Estado, entre outros. Essas instituições produzidas pelas primárias é o que chamamos de instituições secundárias. A instituição nasce no imaginário coletivo e se materializa no espaço geográfico.

Podemos entender que a instituição é moldada pela sociedade continuamente, pois a sociedade enquanto instituída (construída com seus padrões éticos e morais) não

é inerte no tempo, ela é formadora de indivíduos instituintes que vão compor esse coletivo e reproduzir os seus modos de vida através da instituição secundária; também irão modificá-lo com o tempo através da construção de novos valores e outras perspectivas sobre o indivíduo e o coletivo.

A sociedade faz os indivíduos que fazem a sociedade. A sociedade é obra do imaginário instituinte. Os indivíduos são feitos, ao mesmo tempo que eles fazem e refazem, pela sociedade cada vez instituída: num sentido, eles são a sociedade (Castoriadis, 1992, p. 123).

O modelo de sociedade (brasileira) em que estamos inseridos se caracteriza por uma *heteronomia instituída* onde as relações partem dos “de cima para os de baixo”. A heteronomia nos subjuga por cor da pele, gênero, riquezas e mercado, surgindo hierarquias que reproduzem as mais perversas desigualdades.

Segundo Quijano (2005), todas essas contradições advêm do processo de colonização da América. Em outras palavras, a colonização criou a ideia de raça e estabeleceu uma hierarquia racial e de gênero. Isto é, o homem (heterossexual, branco e europeu) é visto como superior à mulher, ao indígena, o negro etc. A natureza é mantida refém de uma ontologia dualista (separação do humano e não-humano, natureza e cultura) que a enxerga como recurso natural para concentração de riquezas por parte de uma minoria, sendo o Mercado a mão que decide sobre quais espaços o capital irá parasitar com o apoio ou “omissão” do Estado. Em contraposição, encontramos vários movimentos sociais como o Movimento Sem-Terra, camponeses, indígenas, quilombolas e entre outros que são a sociedade instituinte e vem ganhando força desde o final do século XX. Tais grupos buscam a superação da heteronomia instituída na sociedade, a fim de conquistar ganhos de autonomia onde as relações são mais horizontais e abolindo a subordinação a grupos dominantes.

A democracia tem um papel fundamental para o nosso entendimento quanto ao projeto de sociedade autônoma. Democracia vem da junção de duas palavras do grego: *demos* (povo) e *kratos* (poder). O indivíduo faz parte do povo e exerce esse poder de

maneira plena através de uma democracia direta. Para Castoriadis (1996, p.264), “uma definição de democracia tão boa quanto qualquer outra é: o regime em que a esfera pública torna-se verdadeiramente e efetivamente – pertencente a todos e efetivamente aberta à participação de todos”.

Em suma, é pela democracia que uma sociedade autônoma exerce o poder autônomo, ou seja, o exercício da atividade política dos indivíduos coletivamente em sua autogestão/autoplanejamento do espaço. A finalidade de uma sociedade autônoma é tornar o mais possível os indivíduos a ela pertencentes, livres, com acesso à educação de qualidade, participação direta (ágora) na política. Com base nisso, podemos pensar a luta dos povos originários como uma busca pela liberdade individual e coletiva, através da autogestão/autoplanejamento dos seus territórios.

A liberdade numa sociedade autônoma exprime-se por estas duas leis fundamentais: sem a participação igualitária na tomada de decisões não haverá execução; sem participação igualitária no estabelecimento da lei, não haverá lei. Uma coletividade autônoma tem por divisa e por autodefinição: nós somos aqueles cuja lei é dar a nós mesmos as nossas próprias leis (Castoriadis, 1983, p. 22).

Apesar de a autonomia possuir vários sentidos dependendo do grupo que a tem como categoria da prática, e por mais contraditório que o sentido pareça, podemos destacar dois modelos presentes: a autonomia buscada por alguns povos originários com o intuito de aprofundar a autodeterminação com a chancela do Estado (exercendo direitos previstos na Constituição Federal), além da demarcação e homologação de suas terras; e movimentos na América Latina onde a autonomia é pensada fora e contra o Estado, como é o caso do movimento Zapatista no sul do México.

Nossos esforços em conceituar autonomia trazem à tona o entendimento de Cornelius Castoriadis para auxiliar na compreensão do nosso caso. Não estamos falando do projeto de autonomia como um produto pronto, mas sim com horizonte que manifesta elementos dessa linha de pensamento. Apesar de não ser muito debatida nesse contexto, ela demonstra a materialidade alcançada através dos *ganhos de autonomia* (Souza, 2006).

A busca pela superação de uma heteronomia que os “apaga”, a negação ao direito de existir, o epistemicídio ocasionado por um processo de expansão/invasão do capital através dos cultivos de grãos do agronegócio na região de Santarém, fizeram a TI Munduruku Planalto r-existir e trazer a luta para esfera política com o processo de autodemarcação do território. Agora falaremos sobre o entendimento de “desenvolvimento” que posteriormente nos auxiliará para a compreensão do nosso objeto.

2. Desenvolvimento

Os debates sobre o “desenvolvimento” nos mostram que seu significado é bastante diversificado e tamanha expressão nos impacta o imaginário. Com isso, acabamos por ter várias ideias, cosmovisões em relação aos choques causados pelo emprego da palavra e suas repercussões espaciais. No princípio foi utilizado por cientistas da Biologia para simplificar o processo que os organismos passam para atingir o seu potencial, e posteriormente migrou para as Ciências Sociais. No entanto, em 1949, teve grande impacto com o discurso do Presidente dos EUA Truman (Escobar, 2014), o qual utilizou “desenvolvimento” para a classificação daquilo que hoje entendemos por países desenvolvidos (industrializados, capitalistas) e subdesenvolvidos. O objetivo dessa segunda categoria de países seria um dia se tornar a primeira e o mundo passaria a ter um modelo único a ser seguido.

O emprego do “desenvolvimento” fez com que os países ditos desenvolvidos se tornassem um modelo econômico. Esse modelo envolve sua industrialização, urbanização e redes de técnicas; além disso, ele também influencia o imaginário através de um padrão de pensamento, uma visão de mundo e uma cultura a ser seguida, ditada por esses países centrais do capitalismo. Desse modo, as nações passam a enxergar isso como

“moderno” (múltiplas faces da colonialidade), um padrão superior de sociedade. No entanto, isso é ecologicamente inviável para nosso planeta devido ao limite ecológico frente a todo esse consumismo.

Atualmente, a palavra “desenvolvimento” pode significar qualquer coisa, desde a construção de prédios a trilhos de trens para o escoamento de minérios. Entretanto o conceito carece de sentido mais profundo. Segundo Souza (2006) o desenvolvimento econômico absorveu o seu adjetivo, ou seja, o desenvolvimento econômico nos faz imaginar algo além da acumulação do capital como melhores condições de vida, modernização tecnológica, avanços na educação, entre outros.

Os diversos discursos sobre o sentido de “desenvolvimento” são empregados na Amazônia para a justificar a implementação de grandes projetos sócio-espaciais. Esses projetos são carregados de promessas aos moradores locais como melhores condições de vida, o que, via de regra, não ocorre. O caso da construção da Usina Hidrelétrica Curuá-uma, em Santarém-PA na década de 1970 é um exemplo pois só veio a fornecer energia às comunidades já existentes ao seu redor por volta de 2015, até então comunidades invisibilizadas.

Outro fator importante é como esses discursos criam uma cortina de fumaça para “apagar” os povos que vivem nesses espaços. Vale destacar os povos indígenas que passam por diversos processos para a homologação de seus territórios em meio às inúmeras ameaças como o garimpo ilegal, madeireiras, a omissão por parte do Estado, em uma nítida demonstração de biopoder¹, ou seja, poder sobre a vida. O resultado são os inúmeros conflitos que atingem os indígenas, quilombolas, camponeses e ribeirinhos.

Embora o “desenvolvimento” seja um termo polissêmico, carregado de várias alterações como ecodesenvolvimento, etnodesenvolvimento ou até mesmo desenvolvimento sustentável, não será o nosso foco aqui debater sobre essas correntes. Entendemos que os países ditos desenvolvidos apresentam um modelo insustentável que avança

¹ Ver Michel Foucault – Nascimento da Biopolítica, curso dado no Collège de France (1978-1979).

um sistema que Bauman (2009) chama de capitalismo parasitário, caracterizado por se sustentar parasitando em espaços que ainda não aderiram aos moldes do capital.

Esse modelo de sociedade capitalista reduz a natureza em recurso e perpetua suas contradições como segregação, racismo, xenofobia e desigualdades em vários níveis. Ressaltamos que este padrão que os países subdesenvolvidos tentam incorporar, como é o caso do Brasil, só reflete as mais perversas aflições (epistemicídio) aos povos existentes na Amazônia. Primeiro devemos nos perguntar: esse “desenvolvimento” é para quem? Trata-se de um questionamento que quase não é feito pela nossa sociedade na implantação dos grandes projetos sócio-espaciais.

Traremos para o debate (em nosso estudo de caso) o conceito de “desenvolvimento” trabalhado por Marcelo Lopes de Souza ligado ao pensamento sobre autonomia de Castoriadis, sendo esse um filtro para enxergamos a materialização do conceito de desenvolvimento sócio-espacial nos diversos contextos geográficos. Para Souza (2006), “o desenvolvimento é uma transformação social para melhor, propiciadora de melhor qualidade de vida sobre a base da autonomia individual e coletiva, e maior justiça social”, ou seja, seria um horizonte não propriamente palpável, pronto. Diferente dos discursos dos países desenvolvidos, não existe uma sociedade modelo, o que se entender aqui é um caminho de maiores conquistas no sentido de ganhos de autonomia.

A autonomia e o desenvolvimento sócio-espacial caminham juntos, sendo presentes em algumas lutas dos povos originários que buscam autonomia para gerir e planejar seus territórios como um mecanismo de defesa da própria existência. Entendemos que o conceito de “desenvolvimento” caminha a passos curtos em direção aos ganhos políticos, pois em nosso caso trata-se de grupos que são menosprezados pelo capital, ignorados e combatidos pelo Estado.

Os diversos incentivos à expansão/invasão da monocultura e do garimpo ilegal tem aflorado essa dimensão do conflito, sendo traduzido muitas vezes em lutas armadas. Portanto, os ganhos de autonomia aparecem como frações da liberdade, ou seja, direitos (políticos) que são conquistas da r-existência a esse processo.

Enquanto existir uma sociedade heterônoma a reprodução da espacialidade seguirá esse padrão. Em contrapartida, teremos vários grupos atingidos lutando pela sua liberdade. No oeste do Pará as organizações indígenas localizadas em Santarém como o Conselho Indígena do Planalto (Munduruku e Apiaká), a Associação Indígena Borari de Alter do Chão (AIBAC) entre outros, lutam contra essa lógica de desrespeito à cultura e aos diversos modos de apropriação desses espaços.

Com base na autonomia e no “desenvolvimento”, iremos agora nos debruçar sobre o processo de autodemarcação da TI Munduruku Planalto, sua maneira de organizar o território e quais os *ganhos de autonomia* conquistados nesse processo.

3. O território

“O território para nós é de grande importância, é dele que tiramos nossa subsistência”. Cacique M da Aldeia Ipaupixuna.

205

Para a Geografia, o território remete ao poder, não o limitando ao Estado, mas perpassando as relações de poder no qual os grupos sociais se apropriam de determinado espaço. Como Haesbaert (2007, p. 20) explica, “território, assim, em qualquer acepção, tem a ver com poder, mas não apenas ao tradicional poder político”. Ele diz respeito ao poder no sentido mais concreto (dominação) e simbólico (apropriação).

O sentido de dominação é entendido como recurso, e podemos partir de dois exemplos. Primeiro, o capital que sonda esses espaços para o acúmulo de riquezas, seja por grandes projetos sócio-espaciais como hidrelétricas, portos, a monocultura (milho, soja etc.). Segundo, os povos originários que utilizam esses espaços para a sua subsistência, como a agricultura familiar, caça e pesca. A apropriação, em síntese, refere-se ao território dentro de uma perspectiva onde a relação que o sujeito tem com o espaço está ligado ao valor simbólico, ou seja, às experiências vividas dentro desse espaço como uma

relação de identificação (“aqui é o meu lar”), manifestadas no espaço através das suas significações imaginárias.

Ambos os sentidos nessa pesquisa se acham imbricados um com o outro. Quando assistimos ao telejornal, a vídeos nas redes sociais (*Facebook, Instagram, Twitter*) ou lemos uma revista sobre os conflitos entre povos originários x grandes projetos sócio-espaciais, temos que considerar a luta para muito além do acesso à terra. O território carrega consigo uma dimensão de significações imaginárias, sejam imateriais como a cultura e a religião, ou materiais como a construção de escolas (com matérias que trabalham a educação indígena), criação de espaços para reuniões da aldeia etc.

Esse imaginário é manifestado na dimensão do conflito e da política também. Com base nisso, enxergamos a r-existência dos Munduruku através da tentativa de planejamento e gestão de seu território para o enfrentamento do modelo agrário predominante em nosso país, que nas últimas décadas se instalou em Santarém repercutindo em diversos conflitos. Vai ao encontro daquilo que Cruz (2017) chama de sentidos de território, onde diferentes agentes competem para territorializar o espaço. Buscando uma melhor visão, falaremos a seguir sobre o território, quem são os Munduruku e como se deu o processo de autodemarcação da Terra Indígena.

3.1 Quem são os Munduruku da Terra Indígena Munduruku Planalto?

Nós vivemos numa terra indígena, de índio mesmo, todos nós somos indígenas. A primeira família que era um senhor conhecido como João Grande e o outro, Benilsimo, e depois veio outra família, que foi nossa raiz, que era Munduruku. Eles eram uma mistura de Munduruku e Apiaká. [...] Esse Apiaká eu conheci ele com vida. Mas os outros parentes dele eram Munduruku. No caso nós tivemos a raiz, que hoje nós somos reconhecidos como Munduruku através deles. Eles que vieram pra cá e se criaram aqui, formaram as famílias deles aqui. Hoje nós lutemos por isso e para nosso reconhecimento, para sermos Munduruku também, para nós termos aquela raiz completa que eles tinham. Mas eles nasceram fora daqui. Eles chegaram aqui criança com os pais deles, mas eles diziam que os pais, os avós deles, os bisavós tudo eram índio Munduruku. Que eles vieram para cá como criança e daí eles ficaram vivendo aqui todo esse

tempo. E até hoje nós ainda temos o sangue deles por aqui”. (Raimundo Nonato do Lago, Oficina de Mapas, Aldeia São Francisco da Cavada, em 25/08/2012).

A TI Munduruku Planalto está localizada no município de Santarém entre a rodovia PA-370 e o lago do Maicá, a aproximadamente 42 Km da área urbana de Santarém, sendo constituída por quatro aldeias: Açaizal, Amparador, São Francisco da Cavada e Ipaupixuna (as duas últimas com acesso direto ao referido lago). Com base em alguns dados obtidos em 2015/2016 pela Comissão Pastoral da Terra, pelo grupo de pesquisa Núcleo Baixo Amazonas, entre outros, vamos caracterizar quem são os Munduruku do Planalto Santareno. A TI possui ao menos 205 famílias sendo elas distribuídas conforme a

Tabela 1:

Tabela 1 – População das Aldeias da TI Munduruku Planalto.

Aldeias	Número de Famílias
Açaizal	60
Amparador	22
São Francisco da Cavada	55
Ipaupixuna	68

Fonte: CPT (2016). Elaboração própria, 2021

Os Munduruku utilizam o território de várias maneiras para a sua subsistência, e uma delas é a agricultura. A plantação de mandioca e a produção da farinha é uma prática muito comum entre quase todas as famílias (**Fotografia 1**), complementando com o cultivo de arroz e feijão. Quase não há excedente, ocorrendo usualmente um sistema de troca de alimentos.

Outras atividades também possuem grande destaque como a plantação e colheita da pimenta-do-reino a criação de gado em espaço restrito devido à forte presença de fazendas de soja e pecuária nas proximidades do território. Segundo relatos de moradores, alguns indígenas trabalham nas fazendas grandes de gado para obter uma renda

extra; no entanto, boa parte deles possuem em seus quintais a criação de galinha, porco e pato em pequenas quantidades para sua própria subsistência.

Fotografia 1 – indígenas fazendo farinha.



Fonte: Foto Gilson Rego,² 2016.

Uma prática comum também é a pesca, que vem sendo ameaçada. Como duas aldeias têm acesso ao lago do Maicá (**Fotografia 2**), a pesca contribui nessas redes de produção. Os principais peixes são pacu, tucunaré e charutinho, sendo sua maioria comercializados nas próprias aldeias. Outra frente é a caça e o consumo das carnes de cutia, paca e tatu.

O extrativismo é outra uma atividade econômica e cultural muito forte na TI Munduruku Planalto. A extração principal é o açaí que nasce às margens dos igarapés e com o auxílio de famílias e outros moradores para colheita e diversos manejos.

² Retirada do livro OCEYPI EKAWEN, CPT 2016.

Fotografia 2 – Área do lago do Maicá em Santarém – Pará.



Fonte: João Romano, fotógrafo do site Amazônia Latitude³.

O açaí, muito consumido pela própria comunidade, tem seu excedente comercializado para os atravessadores de Santarém. Além disso, o açaí tem um valor enorme nos sentidos econômico e cultural. Na aldeia de Ipaupixuna ocorre a festa do Açaí, onde seus moradores apresentam as danças, a culinária, as lendas e o artesanato enfatizando a importância do fruto para a comunidade.

209

3.2 Aldeia Açaizal

Como já mencionado na introdução, nosso foco será na aldeia Açaizal (**Fotografia 3**). Primeiro, gostaríamos de reservar esse tópico para falarmos um pouco sobre nossas impressões do trabalho de campo, em dezembro de 2019, nas aldeias Ipaupixuna e Açaizal, feito no âmbito de uma disciplina do curso de Licenciatura em Geografia. Posteriormente, em fevereiro de 2020 realizamos um segundo trabalho de campo, este apenas em Açaizal, mas com parte da equipe do Núcleo de Pesquisas sobre Espaço, Política e Emancipação Social, o Professor Dr. Rafael Zilio e meu parceiro de pesquisa Randerson Junior.

³ Disponível em: <<https://amazonialatitude.com/2019/03/12/projeto-de-porto-da-embraps-ameaca-meio-ambiente-e-povos-tradicionais-do-lago-do-maica/>>. Acesso em 21/05/2022

Ambas entrevistas foram realizadas com perguntas semiestruturadas e não estruturadas (roda de conversa com a turma), com uma abordagem qualitativa.

Fotografia 3 – Placa de identificação da aldeia de Açaizal (TI Munduruku Planalto).



Fonte: Trabalho de campo em setembro de 2021. Por Randerson Junior.

A aldeia Açaizal foi escolhida por nós, por ser onde mais se evidencia o impacto do agronegócio, inclusive com a residência de um sojicultor no território, o que demonstra como a aldeia está a passos largos “perdendo espaço”. Os diversos impactos promovidos pela expansão da soja não atingem somente os moradores de Açaizal, mas toda a TI Munduruku Planalto. Somado a isso, outros empreendimentos também os ameaçam, sendo o mais recente a construção do “Porto do Maicá” que afetará a pesca.

No primeiro trabalho de campo, realizado em dezembro de 2019, saímos da área urbana de Santarém em sentido a TI Munduruku do Planalto via rodovia Santarém-Curuá-Una (PA 370). Chegamos na aldeia de Ipaupixuna em poucas horas e nesse primeiro momento fomos recepcionados pelo cacique e alguns moradores que auxiliam na liderança. Fomos bem recebidos e nos momentos de diálogo ouvimos e sentimos uma pequena fração do que é lutar por um território.

A nossa roda de conversa se pautou por entender quem são os Munduruku do Planalto. O principal questionamento foi sobre como se deu o processo de autodemarcação. Acreditamos que essa pergunta abre caminho para compreender todo o processo de reconhecimento e r-existência desses indígenas no território que há décadas vem sendo ameaçado.

Olha, o primeiro passo da autodemarcação do território, é porque todos nós lideranças já sabia onde era nossos limites, e a gente nas primeiras reuniões que a gente decidiu e achava que a gente tinha capacidade e a possibilidade de fazer essa autodemarcação, de fato porque nós somos conhecedores de nossos limites, e aí a gente começou a reunir e discutir e conseguir uma forma, e a melhor forma que a gente encontrou foi a autodemarcação do território [...]. (Cacique de Ipaupixuna, 2019).

Fomos impactados pelo conhecimento que nos foi apresentado. Pela primeira vez pude entender como a violência epistêmica é muito presente em Santarém e arredores. Acredito que os colegas de turma tiveram a mesma sensação pois trata-se de um sentimento confuso. É um desconforto com a injustiça e a impotência como se nada pudessemos fazer. Logo após a roda de conversa, andamos pela aldeia Ipaupixuna, que não faz divisa com a soja, porém a eminente construção do “Porto do Maicá” poderá impactar a pesca da comunidade.

O **Mosaico de Fotos 1** ressalta: A) A escola da aldeia de Ipaupixuna, ponto inicial do campo; B) O vinho de açaí natural extraído da própria aldeia; C) O igarapé de Ipaupixuna, local escolhido para saborearmos os peixes no almoço; D) Igarapé de Ipaupixuna e a preservação dos açazeiros e; E) Os momentos de diálogos durante o campo, com a turma, lideranças e professores, por diversos lugares na aldeia. Não registramos fotografias da liderança devido a inúmeras ameaças que os moradores vêm recebendo ao longo dos anos.

Mosaico de Fotos 1 – Trabalho de campo na Aldeia Ipaupixuna.

Fonte: Trabalho de campo em dezembro/ 2019. Elaborado pelo autor.

212

Ao final da tarde partimos rumo a Açaizal. Fomos muito bem recebidos, jantamos, descansamos e ficamos alojados na escola, que é também o centro comunitário dos indígenas. Logo pela manhã, tivemos um café da manhã muito produtivo, contamos também com a presença do Cacique de Açaizal e alguns professores. Durante esse momento, eles nos explicaram como se dá o ensino nas aldeias: além das matérias comuns da grade curricular, aos estudantes também são ofertadas disciplinas que abordam a história do território Munduruku Planalto, suas lideranças, lendas e costumes.

Prosseguimos com a roda de conversa. Discutimos algumas pautas sobre como eles utilizam o território para subsistência, o processo de autodemarcação e as ameaças relacionadas ao conflito entre os Munduruku e o agronegócio. Como tínhamos um pouco de noção sobre o quão próximo estava a Aldeia Açaizal em relação às fazendas de soja (**Mosaico de Fotos 2**), ficamos ansiosos para conhecer os diversos pontos de tensão.

Mosaico de fotos 2 – “Deserto” seco da soja na aldeia Açaizal.

Fonte: Trabalho de campo em setembro de 2021.
Registro: Randerson Junior. Organização própria, 2023.

Não foi preciso ir longe para identificar o contraste existente ali. Quando estávamos no campo de futebol comunitário, em meio à roda de perguntas, algo que chamou bastante minha atenção foi uma parte da resposta do cacique. Esse fato me fez refletir e escrever este artigo sobre o “palavrão” conhecido como desenvolvimento.

A gente queria deixar bem claro aqui, nós não somos contra o desenvolvimento, agora nós temos que ver o que é melhor pra nós né, o que de fato é esse desenvolvimento pra nós também, então a gente defende a forma como a gente acha o desenvolvimento é pra nós, eles também defendem a deles (os Sojeiros), mas nós achamos que pra nós desenvolvimento é a gente continuar vivendo em nosso território, produzindo de forma, buscando uma forma de produzir também sustentável, não só pra nós mas pra que também possamos exportar, então aí é importante a universidade (Cacique da aldeia Açaizal, trabalho de campo 2019).

Um registro muito importante foi o da casa do fazendeiro localizada dentro da Aldeia Açaizal (**Fotografia 4**). Ficamos receosos pois éramos muitos e nosso meio de transporte possuía a identificação da Universidade, o que despertou um pouco da atenção dos trabalhadores dessa fazenda. Recebemos a orientação de não tirar fotos das pessoas da casa.

Após a caminhada pela aldeia, conhecendo vários pontos de tensão, retornamos à área comunitária à tarde. Lá, houve um breve diálogo de agradecimento pela recepção e a oportunidade de nos dar informações e mostrar os diversos lugares existentes na aldeia, incluindo as plantações e pequenas criações de animais. Aproveitamos e conversamos em particular com o Cacique sobre o nosso interesse através do NEPES em realizar uma pesquisa, e fomos correspondidos. Após os agradecimentos, nos despedimos e retornamos à cidade. Esses dois dias foram impactantes para mim tendo sido decisivos para a realização da pesquisa que originou o presente artigo.

Fotografia 4 – Casa do Fazendeiro na Aldeia Açaizal.



Fonte: Trabalho de campo em dezembro de 2021.

O segundo trabalho de campo ocorreu no dia 21 de fevereiro de 2020, alguns dias antes do primeiro caso confirmado da Covid-19 no Brasil (26/02/2020), desta vez nos limitando à aldeia Açaizal. Dias antes, entramos em contato com o Cacique de Açaizal, falamos sobre nosso interesse em realizar uma pesquisa, como já havíamos tido o primeiro contato no campo anterior, ele já estava ciente de quem éramos. Neste dia 21 de fevereiro estava prevista uma reunião extraordinária no espaço comunitário que envolveria todos os líderes da aldeia e os moradores; desse modo, recebemos o convite para participar e apresentar nossa proposta de pesquisa.

Chegamos cedo ao espaço comunitário, ficamos conversando com cacique que já estava no local enquanto os moradores chegavam. Quando iniciou a reunião, fomos apresentados a todos e, em seguida, falamos de nosso projeto de pesquisa, sendo aprovado por unanimidade. Nossa proposta consistia em entender como se deu processo de autodemarcação do território, se existia alguma sobreposição do TI com os quilombos vizinhos e, sobretudo, quais os impactos causados pelo agronegócio para o território. Após a reunião, decidimos voltar para a cidade, porém, aproveitamos para fazer alguns registros.

O registro desse campo de futebol é bem impactante. A **Fotografia 5** demonstra como a soja está se sobrepondo a um espaço muito utilizado pelos moradores da aldeia. Além disso, houve muitas ameaças por causa desse espaço de lazer, o que levou os indígenas a fazerem um abaixo-assinado para impedir que os fazendeiros acabassem com ele. No entanto, as ameaças só aumentaram.

Então esse campo ele também já foi ameaçado a se acabar onde a gente ainda tem o nosso esporte de lazer dia de domingo, porque igarapé nós não temos mais, praia nós não temos aqui, então espaço que o jovem tem pra fazer esporte, um adulto tem pra espiar um jogo, então isso aqui também já foi ameaçado (Morador da aldeia Açaizal, 2019).

Fotografia 5 – Campo de Futebol versus Agronegócio.

Fonte: Trabalho de campo (2020).

Esses dois trabalhos de campo foram ricos em informações, sendo uma experiência única que nos motiva a contribuir com a luta pela autonomia através das nossas pesquisas. As entrevistas foram gravadas, com a permissão da liderança, e registramos com fotografias a reunião para preservar a integridade de todos ali presentes.

3.3 Autodemarcação: a autonomia ganha força

Como já mencionamos, diversos grupos na América Latina lutam pela autonomia, na maioria dos casos, é um processo de resistir para existir (*r-existência*), e em nosso estudo de caso não é diferente. O processo de organização que resultou na autodemarcação do TI Munduruku Planalto teve início no ano 2009, e somente em 2015 foi concluído, quando os indígenas das quatro aldeias ao perceberem os diversos perigos da negligência da FUNAI autodemarcaram seu território *apesar* do Estado (Souza, 2017).

Com base nos dados obtidos pelo Ministério Público Federal (MPF), os Munduruku reivindicaram a autodemarcação do seu território de maneira formal, em 2008. Contudo, as várias reivindicações para que a FUNAI dê início ao processo administrativo de demarcação não foram bem-sucedidas. Somente em 2014 houve uma resposta, na qual a FUNAI alegou que o caso estava registrado com mais 349 de diversos povos indígenas espalhados pelo país.

Em 2015, os indígenas autodemarcaram o seu território, manifestando alguns ganhos de autonomia, sendo uma forma de intensificar a luta e, desta maneira, pressionar o órgão indigenista a iniciar o processo. Para uma melhor compreensão sobre como atualmente está a TI Munduruku Planalto em relação ao processo administrativo de demarcação pela FUNAI, elaboramos o **Quadro 1** que ilustra as etapas necessárias para o reconhecimento das Terras Indígenas pelo Estado.

Quadro 1 – Fases do Processo de Homologação de Terras Indígenas pela FUNAI.

FASE	PROCEDIMENTOS
1. Estudos de identificação	A Funai nomeia um antropólogo para elaborar estudo antropológico e coordenar os trabalhos do grupo técnico especializado que fará a identificação da TI em questão.
2. Aprovação da Funai	O relatório do estudo antropológico deve ser aprovado pela presidência da Funai, que no prazo de 15 dias fará com que ele seja publicado.
3. Contestações	As partes interessadas terão um prazo de até 90 dias após a publicação do relatório para se manifestar.
4. Declaração dos limites	O Ministro da Justiça terá 30 dias para declarar os limites da área e determinar sua demarcação física, ou desaprovar a identificação.
5. Demarcação física	Declarados os limites da área, a Funai promove a demarcação física.
6. Homologação	O procedimento de demarcação deve, por fim, ser submetido à presidência da República para homologação por decreto.
7. Registro	A terra demarcada e homologada será, em até 30 dias após a homologação, registrada no cartório de imóveis da comarca correspondente e na Secretaria de Patrimônio da União (SPU).

Fonte: Terra Indígenas no Brasil.⁴ Elaboração própria, 2023.

⁴ Como funciona a demarcação?. Terras Indígenas no Brasil, (s/d). Disponível em: < terrasindigenas.org.br>. Acesso 25/05/2022.

O Quadro 1, respectivamente, demonstra as sete etapas para um registro oficial por parte da FUNAI que assegura os direitos previstos na Constituição de 1988, artigos 231 e 232. Em síntese, garante aos indígenas a permanência e o usufruto da terra, rios e lagos nela existente, a reprodução do seu modo de vida, entre outros aspectos. Entretanto, cada fase demora anos para ser finalizada e a TI Munduruku Planalto está desde 2008 aguardando o estudo de identificação.

A área autodemarcada possui algumas sobreposições de territórios com as comunidades quilombolas Murumuru, Murumurutuba e Tiningú. No entanto, a relação entre elas é amistosa e, apesar das reivindicações de cada lado, ambas as partes entendem que enfrentam um adversário em comum, o agronegócio.

Como a TI Munduruku Planalto está em processo de estudos de identificação desde 2008, as glebas estão bloqueadas, mesmo aquelas que não coincidem com o espaço ocupado pelos indígenas. É evidente que esse bloqueio agravou mais os conflitos. Os moradores de Açaizal alegam receber ameaças, ocasionando em restrições ao se deslocar dentro da aldeia ou entre as aldeias da TI. As pessoas que compõem a liderança não podem andar sozinhas, por exemplo. Como vimos nas impressões de campo, as fazendas de soja não estão apenas ao lado do território, mas sim dentro do mesmo.

Apesar da existência desses conflitos geoepestêmicos, a luta pela autodemarcação do território expressa as diversas estratégias para a consolidação da autonomia. Os Munduruku têm resistido através de conselhos como o CITA (Conselho Indígena Tapajós Arapiuns) que tem forte influência na região do Baixo Tapajós, municípios de Santarém, Belterra e Aveiro, representando 52 aldeias. Em 2014 foi criado o Conselho Indígena do Planalto para representar as demandas do território munduruku e o fortalecimento do exercício político, assim unindo forças com os outros povos originários na região. A seguir falaremos como o agronegócio se instalou em Santarém e o discurso desenvolvimentista que está se impondo.

4. Desenvolvimento para o agronegócio

Com a expansão calorosa do mercado da agricultura empresarial no estado de Mato Grosso, na década de 1990, a produção em larga escala da soja tornou-se uma possibilidade de “desenvolvimento” aos estados da região norte do país. De acordo com os dados obtidos pela CPT, em Santarém, a expansão da soja teve início com os incentivos por parte da prefeitura municipal. O prefeito Lira Maia (1996-2004), ligado à bancada ruralista, apresentou a área do Planalto Santareno como vantajosa para a produção de grãos.

A prefeitura utilizou vários documentos da EMBRAPA (Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária) que afirmavam ser a área do Planalto Santareno propícia ao cultivo de grãos; além disso, estava ocorrendo a construção do Porto da empresa estadunidense Cargill (1999-2009). Tais eventos foram a base para atrair produtores de soja que estavam em outros estados, principalmente no Rio Grande do Sul e no Paraná.

219

Foram oferecidas as terras que eram ocupadas por povos tradicionais e originários. Esses povos, ao longo dos tempos, construíram suas vidas com base na agricultura familiar, na caça e na pesca. Estes entendem a terra como essencial para a reprodução das significações imaginárias. Essas terras “oferecidas” pelo poder municipal são um dos vetores de destaque para o “desenvolvimento” do agronegócio em Santarém.

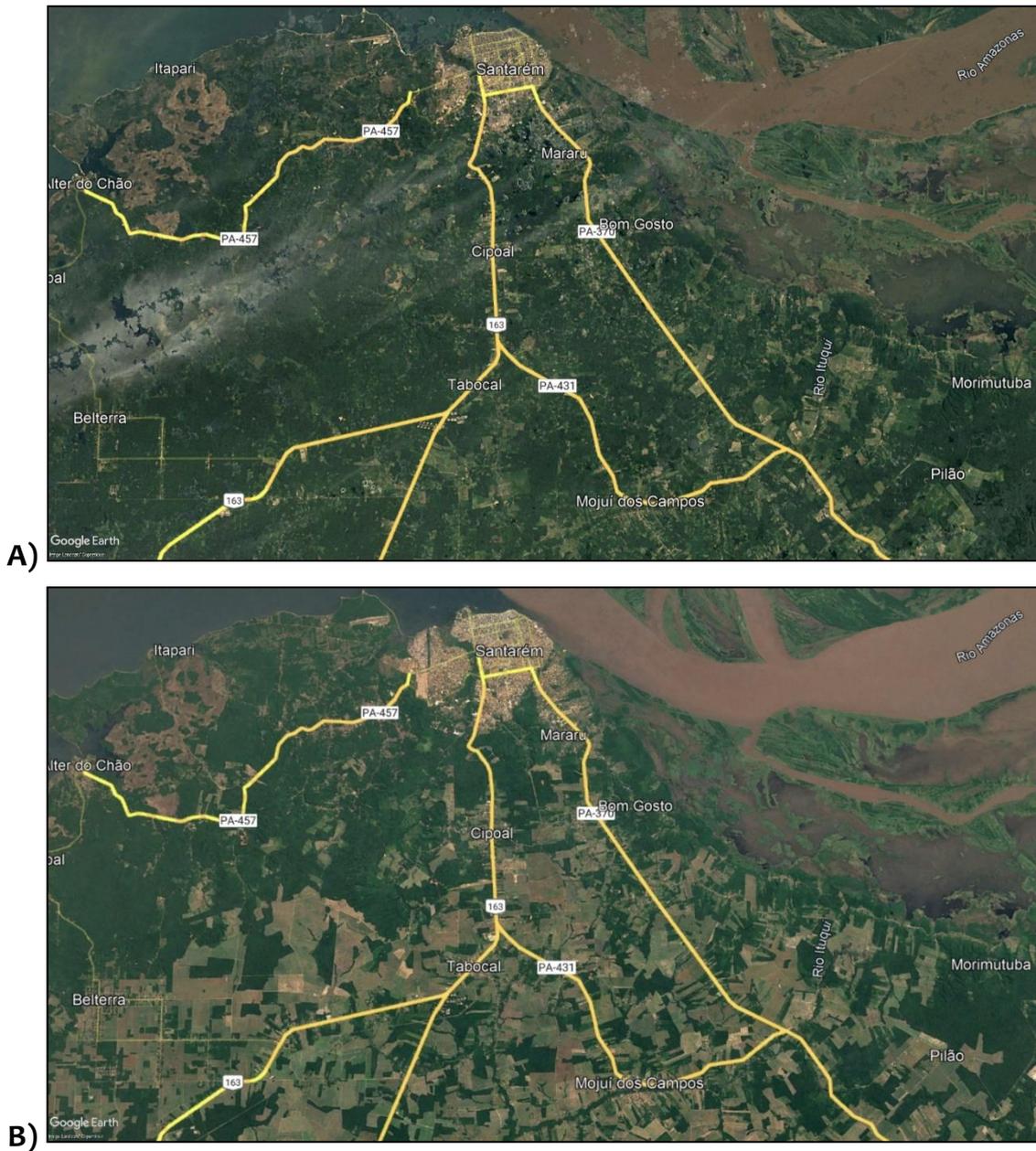
Era de conhecimento do poder municipal que a área do Planalto Santareno era ocupada pelos povos tradicionais e originários que não possuíam o título da terra e sim sua posse. Como se não bastasse, essa condição precária documental foi um dos recursos usados para a expansão das fazendas de soja. Quando as diversas comunidades desses espaços notaram essa vulnerabilidade, buscaram a ajuda do Estado.

Vale ressaltar que em muitos casos, no contexto dos conflitos geoespaciais, coletivos como camponeses, indígenas, quilombolas e outros se organizam e formam conselhos para atuarem em defesa do território, a exemplo dos Conselhos Indígenas supracitados.

Com a referida precariedade notamos que o “desenvolvimento” se traduz em um processo de expropriação. Diferente dos aspectos do desenvolvimento sócio-espacial, o discurso desenvolvimentista do agronegócio em Santarém é um discurso de “desenvolvimento” (Porto-Gonçalves, 2006), a retirada da autonomia de um povo que possui uma relação com o espaço, e para isso são utilizados diversos recursos legais e ilegais. Esses povos que estão há décadas territorializando os espaços do planalto são obrigados a procurar terras devolutas mais distantes da área urbana ou a se inserirem na lógica empresarial, como podemos observar na **Imagem 1**.

A imagem é uma ilustração criada através do Google Earth que demonstra os impactos do agronegócio ao longo de 30 anos na região do município de Santarém. Com a expansão do monocultivo dos grãos (soja e milho) torna-se mais evidente a ocorrência de diversos conflitos geoepestêmicos, em que a maior parte das famílias atingidas pela expansão da soja sobreviviam da agricultura familiar. Além de produzirem para a comunidade, essas famílias também exportavam para os mercados e feiras existentes na área urbana de Santarém. A vulnerabilidade em relação à documentação das terras se torna mais preocupante a partir da instalação do porto da Cargill. Naquele período, possuir o título da terra não era entendido como uma “necessidade” imediata. Os Munduruku do Planalto, assim como moradores de outros locais, recorreram aos órgãos do Estado com a ameaça representada pelo crescimento das fazendas nas proximidades.

Imagem 1 – A) 1990, antes do agronegócio na região de Santarém;
B) região em 2020, com o agronegócio.



Fonte: Google Earth (2023). Elaboração própria, 2023.

Conforme os dados da Comissão Pastoral da Terra, no Planalto Santareno entre 2004 e 2006 houve a expulsão de 500 famílias de suas comunidades. Os moradores relatam que o processo se deu de várias maneiras, sendo a principal a violência física e psico-

lógica. No dia 26 de janeiro de 2018 ocorreu uma reunião na aldeia Açaizal entre os moradores e o Ministério Público Federal (MPF), onde alguns membros do ruralista Sindicato Rural de Santarém (SIRSAN) compareceram. Além das intimidações por parte dos fazendeiros, os mesmos levaram um cinegrafista para filmar a ocasião, o que ocasionou uma enorme tensão no local. A reunião terminou com o representante do SIRSAN atacando os indígenas de maneira racista com frases como “eu reconheço vocês como cidadãos brasileiros, mas indígenas vocês vão ter que me provar!” e “Isso lá é Índio?”.

Nessa grande área do planalto foram oferecidos valores extremamente baixos aos moradores para que vendessem suas residências. Além do fato de estarem cercados pela plantação de soja, já sofriam com a perda de espaços de uso comunitário devido ao monocultivo.

Como mencionamos, com a expansão/invasão da soja e milho sobre os municípios vizinhos, o oeste do Pará tem como ponto de destaque no avanço do agronegócio a construção do Porto da Cargill (**Fotografia 6**). Esse porto está situado na orla de Santarém/PA, especificamente na antiga praia chamada Vera Paz.

A construção desse grande projeto espacial impactou de diversas maneiras a vida dos moradores que usufruíam aquele espaço como uma área de lazer, e a pesca para a comercialização na cidade também foi bastante afetada. Vale ressaltar que o porto foi construído em cima de sítio arqueológico que mantinha vestígios de ocupação há pelo menos 12 mil anos⁵.

A função do Porto da Cargill é escoar a maior parte da produção de *commodities* do Centro-Oeste do Brasil tendo como maior consumidor a China, ao mesmo tempo que possibilita e incentiva o escoamento da produção local.

⁵ Ver mais em: <<https://www.tapajosdefato.com.br/noticia/814/a-destruicao-causada-pela-cargill-naregiao-do-tapajos>>.

Fotografia 6 – Porto da Cargill em Santarém – Pará.

Fonte: Tapajós de Fato e Amazônia Latitude (2022).

Outro ponto mencionado anteriormente em relação ao “Porto do Maicá” nome mais popular usado para se referir ao Porto da EMBRAP (A Empresa Brasileira de Portos de Santarém). Esse grande projeto sócio-espacial tem gerado repercussão e será uma das frentes que impactarão não apenas a vida dos moradores da TI Munduruku Planalto, que utilizam a pesca como uma das formas de subsistência, mas também os quilombos próximos e, principalmente, os ribeirinhos que sempre viveram dentro da lógica da pesca no Lago do Maicá. Segundo Zilio (2021, p. 91):

A Empresa Brasileira de Portos de Santarém (EMBRAPS), instituição privada, tem na mira a construção de um porto no Lago do Maicá, próximo do encontro das águas dos rios Amazonas e Tapajós. Por isso tal empreendimento ficou conhecido como “Porto do Maicá”.

A criação do “Porto do Maicá” é mais um grande projeto espacial voltado ao escoamento da soja para atender as demandas do Centro-Oeste e do Pará. Nos leva a enxergar como a luta desses povos tradicionais e originários se intensifica conforme a implementação desses projetos avança.

Nosso intuito é demonstrar que a luta dos Munduruku da TI Munduruku Planalto é comum a todos que moram no Planalto Santareno. O “desenvolvimento” empregado com a criação dos portos e os incentivos do poder municipal não favoreceu a população local, as expropriou e os forçou a integrarem a “nova” lógica do capital local, ou seja, os des-envolveram.

Os Munduruku do Planalto, principalmente na aldeia Açaizal, já tem em seu “quintal” a soja, eles resistem para existir frente a essa dinâmica capitalista, dualista que invisibiliza todos que estão no caminho. Em contraposição a isto, gostaríamos de dialogar sobre o “desenvolvimento”: será que o dito “palavrão” é apenas tido como um sinônimo de expropriação dos mais vulneráveis no âmbito de conflito geoepistêmicos? Buscamos entender o sentido com base na experiência obtida nos trabalhos de campo com os moradores de Açaizal.

5. Desenvolvimento para os Mundukuru

A luta do povo Munduruku Planalto é uma forte evidência de busca pela liberdade, sendo ela manifestada em sua autonomia construída conforme combatia os avanços do agronegócio no Planalto Santareno. Lembrando que a condição documental das terras nos anos 2000 era precária aos povos tradicionais e originários, mas isso não implicava necessariamente em problemas. No entanto, com a chegada dos fazendeiros (sojeiros), houve uma maior organização dos indígenas e autoidentificação como originários na esteira da luta pela demarcação formal.

Em nosso entendimento, a ideia de “desenvolvimento” pensada pelos Munduruku dialoga com o conceito apresentado por Souza (2006). Esse conceito refere-se à busca por melhores condições de vida, mais autonomia e a liberdade de buscar a felicidade. Portanto, organizações como o Conselho Indígena do Planalto, o CITA e a CPT têm o papel de adquirir e manter os ganhos de autonomia, enquanto o processo de demarcação da FUNAI ocorre de forma lenta.

O desenvolvimento para os Munduruku é poder viver dentro do seu território, sem se sentir ameaçado, como destaca o Cacique de Açaizal:

Nós achamos que pra nós desenvolvimento é a gente continuar vivendo em nosso território, produzindo de forma, buscando uma forma de produzir também sustentável, não só pra nós mas pra que também possamos exportar, então aí é importante a universidade.

Além de buscar a existência reproduzindo suas significações imaginárias, demonstra-se a importância do território como fonte de subsistência por meio das múltiplas formas de produzir. Essas formas podem ser para o próprio consumo, como arroz, farinha e feijão, ou para exportação, como o açaí, sendo uma maneira de gerar renda extra para os moradores da aldeia.

O que avistamos é o desenvolvimento como manifestação da autonomia. A importância da escola está relacionada, sobretudo, à sua grade curricular, que conta com disciplinas voltadas para o ensino da tradição do povo Munduruku. O uso desse mesmo local como centro comunitário para reuniões também é uma iniciativa fundamental para instruir as próximas gerações.

Ao contrário do “desenvolvimento” concebido pelo agronegócio no município de Santarém, que é voltado para um acúmulo de capital, expropriando/invisibilizando os sujeitos/povos organizados nos diversos espaços do município para a exportação da soja do Centro-Oeste brasileiro, os Munduruku pensam em se desenvolver dentro do seu território, focados em sua qualidade de vida. Essa qualidade de vida engloba o trabalho, como os plantios, a caça e a pesca, e o lazer (jogar futebol e tomar banho nos igarapés).

Além do mais, eles realizam encontros para melhorar suas condições de vida e manter suas tradições como a festa do açaí. Portanto, a luta dos Munduruku não é apenas para resistir, mas também para continuar existindo e se relacionando com a natureza, perpetuando assim suas significações imaginárias.

Considerações finais

A autodemarcação da TI Munduruku Planalto é uma maneira de r-existência, ou seja, resistindo para existir. É um processo de *ganhos de autonomia* que consolidou ao longo dos anos uma organização pelas quatro aldeias, e juntamente com outras organizações como o CITA buscam representar os povos indígenas no oeste do Pará lutando contra o processo de expansão/invasão do capital.

Foi possível observar que muitos incentivos realizados pelo poder municipal estão relacionados à influência que o porto da Cargill tem para estimular a produção e exportação da monocultura de grãos (soja e milho) em Santarém apesar dos impactos causados por tais medidas atingirem as terras dos povos tradicionais e originários que vivem no Planalto Santareno. Os Munduruku do Planalto se organizam politicamente, contando com o auxílio de instituições externas, como o Ministério Público Federal e a Universidade, para enfrentar os diversos conflitos geopistêmicos em meio às lentas medidas da FUNAI. Embora exista a intensificação desses conflitos, a luta pela demarcação do território ganha força à medida que os Munduruku passam a se mobilizar junto com outros povos.

Em vista disso, as instituições sociais são de suma importância nos ganhos de autonomia. A ato de educar as próximas gerações com o ensino da tradição e o modo de vida Munduruku contribui para a perpetuação desse imaginário indígena. Além disso, o território é tido como fundamental para subsistência, e é nele que se reproduzem e fazem sentido as significações imaginárias dos Munduruku do Planalto Santareno.

O “desenvolvimento” concebido pelo agronegócio é um modelo que des-envolve os povos que vivem no Planalto, os invisibilizando e ameaçando, sendo inúmeras as pressões, ou melhor, manifestações de violência epistêmica. No entanto, chegamos ao entendimento de que o desenvolvimento, de acordo com os moradores de Açaizal, possui um diálogo com o sentido que Souza (2006) expressa. Esse diálogo seria “uma busca por melhor qualidade de vida com ganhos de autonomia”, o que se torna um fator motivador para a causa da luta na TI Munduruku Planalto.

Em breve poderíamos investigar a dimensão econômica desse processo de expansão/invasão, o qual gera recursos ao poder municipal. Isso ocorre diante do processo de expropriação desses povos, afinal, quanto “vale” as vidas dos povos originários e tradicionais? Por uma Geografia da R-existência.

Agradecimentos

227

Este artigo é um dos frutos das pesquisas realizadas pelo Núcleo de Pesquisas sobre Espaço, Política e Emancipação Social (NEPES), Geografia-UFOPA. Meus agradecimentos ao coordenador, Prof. Dr. Rafael Zilio, e ao meu parceiro de pesquisa, Randerson Junior. Agradeço em especial aos indígenas da TI Munduruku Planalto pela confiança e disposição em nos receber dentro e fora do território.

Referências

BAUMAN, Zygmunt. **Capitalismo parasitário**. Zahar: Rio de Janeiro, 2009.

CASTORIADIS, Cornelius. A democracia como procedimento e como regime. *In: As encruzilhadas do labirinto IV – A ascensão da insignificância*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002 (1996). p. 255-279.

- CASTORIADIS, Cornelius. Poder, política, autonomia. In: **As encruzilhadas do labirinto III – O mundo fragmentado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992 (1990). p. 121-149.
- CASTORIADIS, Cornelius. **Socialismo ou barbárie**: o conteúdo do socialismo. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005a. p. 80-88.
- CRUZ, Valter do C. Geografia e pensamento descolonial: notas sobre um diálogo necessário para a renovação do pensamento crítico. In: Cruz, Valter do C. e Oliveira, Denílson Araújo de (orgs.). **Geografia e Giro Descolonial**: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017. p. 15-36.
- ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la Tierra**: Nuevas Lecturas sobre Desarrollo, Territorio y Diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.
- FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**. Curso dado no Collège de France (1978/1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- HAESBAERT, Rogério. **Territorio e multiterritorialidade**: Um Debate. Revista GEOgraphia, Rio de Janeiro, Ano IX, n.17, p.19-45, 2007.
- HAESBAERT, Rogério. **Território e descolonialidade**: sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na América Latina. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Niterói: Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFF, 2021.
- JUNIOR, Randerson Sousa Monteiro. **A autodemarcação do território Munduruku planalto como r-existência à lógica neocolonial do agronegócio em Santarém-PA**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Geografia). Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2022.
- MIGNOLO, Walter. **Histórias locais / Projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Ação civil pública** nº 1.23.002.000393/2014-95;1.23.002.000432/200482;1.23.002.000116/201300(Apenso:1.23.002.000568/201383),2018. Disponível em: <<https://fdocumentos.tips/document/10-oficio-mpf-desantaremcoletivamente-em-torno-das-comunidades-que.html>> Acesso em 29/01/2022.

- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A Globalização da Natureza e a Natureza da Globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- QUIJANO, Aníbal. A colonialidade de poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- RÊGO, Gilson de Jesus; VIEIRA, Judith Costa; NASCIMENTO, Nádia Socorro Fialho (Org.). **Oceypi Ekawen: história da nossa terra**. Santarém: Comissão Pastoral da Terra/Santarém, 2016.
- SILVA, Larissa de Sousa. **A luta pelo território Munduruku: Emergência étnica e territorialidades (re)construídas na aldeia Açaizal – Santarém/PA**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Geografia). Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2021.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de. **O fim das descobertas imperiais**. Fórum Social Mundial – Biblioteca das Alternativas. Notícias do Milênio. Edição especial do Diário de Notícias de 8 de julho de 1999.
- SOUZA, Marcelo Lopes de. **A prisão e a ágora: Reflexões em torno da democratização do planejamento e da gestão das cidades**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- SOUZA, Marcelo Lopes de. **Por uma Geografia libertária**. Rio de Janeiro: Consequência, 2017.
- SUERTEGARAY, Dirce Maria Antunes. Pesquisa de campo em Geografia. **GEOgraphia**, v. 4, nº 7, pp. 64-68, 2009.
- ZILIO, Rafael. A fronteira abissal no Oeste do Pará: Conflitos geopistêmicos frente à implantação de grandes projetos espaciais. **AMBIENTES: Revista de Geografia e Ecologia Política**, v. 3, pp. 83-103, 2021.

Lucas Filipe Echer Araujo é mestrando em Geografia pela Universidade Federal da Grande Dourados/MS (UFGD). **E-mail:** lucas.echer3@gmail.com

Artigo enviado em 08/09/2023 e aprovado em 06/11/2023.

Artigo

Políticas públicas em prol dos povos indígenas na Amazônia brasileira

Rafael do Carmo Silva

Karla Rosário Brumes

230

Resumo

Este artigo aborda as políticas públicas voltadas para os povos indígenas na região amazônica brasileira, com foco na preservação cultural, territorial e no fortalecimento dessas comunidades. Explora as principais iniciativas governamentais implementadas para garantir os direitos dos povos indígenas, destacando a importância da sua participação ativa na formulação e implementação dessas políticas. Analisa, também, os desafios enfrentados, como a invasão de terras indígenas, a degradação ambiental e a falta de infraestrutura adequada. No entanto, ressalta a resistência e resiliência dos povos indígenas na defesa de seus direitos e na busca por um desenvolvimento sustentável e inclusivo na Amazônia brasileira. Além disso, é fundamental destacar a necessidade de uma abordagem intercultural nas políticas públicas, reconhecendo a diversidade étnica e cultural dos povos indígenas. Isso implica o respeito à sua sabedoria ancestral, à gestão sustentável dos recursos naturais e à promoção de atividades econômicas que estejam alinhadas com suas tradições e valores. É imprescindível ressaltar que a luta pelos direitos indígenas é uma responsabilidade coletiva. Somente por meio de um compromisso conjunto, pautado pela justiça social e pela sustentabilidade será possível construir um futuro em que os povos indígenas possam viver em harmonia com seu território, preservando sua identidade e contribuindo para a riqueza cultural e ambiental do Brasil. Por meio deste estudo, espera-se promover a compreensão sobre a importância das políticas públicas indígenas e incentivar a implementação de ações que contribuam para o bem-estar e a autonomia dessas comunidades.

Palavras-chave: Amazônia; Indígenas; Políticas Públicas.

Public policies in support of indigenous peoples in the Brazilian Amazon

Abstract

This paper examines public policies addressed to indigenous peoples in the Brazilian Amazon region, with a focus on the cultural and territorial preservation and empowerment of these communities. It explores the main government initiatives implemented to ensure the rights of indigenous peoples, emphasizing the importance of their active participation in policy formulation and implementation. It also analyzes the challenges faced, such as land invasion, environmental degradation, and inadequate infrastructure. However, it highlights the resistance and resilience of indigenous peoples in defending their rights and striving for sustainable and inclusive development in the Brazilian Amazon. Furthermore, it is paramount to detach the need for an intercultural approach through public policies, recognizing the ethnical, and cultural diversity of indigenous peoples. It implies respect for their ancestral wisdom, sustainable management of natural resources, and promoting activities aligned with their tradition and values. It is essential to highlight that the struggle for indigenous rights is a collective responsibility. Only through a joint commitment, guided by social justice and sustainability, will it be possible to build a future in which indigenous peoples can live in harmony with their territory, preserving their identity and contributing to Brazil's cultural and environmental richness. This study aims to promote an understanding of the significance of indigenous public policies and encourage the implementation of actions that contribute to the well-being and autonomy of these communities.

Keywords: Amazon; Indigenous Peoples; Public Policies.

Políticas públicas en apoyo a los pueblos indígenas en la Amazonia brasileña

Resumen

Este artículo examina las políticas públicas destinadas a los pueblos indígenas en la Amazonia brasileña, centrándose en la preservación cultural, territorial y en el fortalecimiento de esas comunidades. Explora las principales iniciativas gubernamentales implementadas para garantizar los derechos de los pueblos indígenas, destacando la importancia de su participación en la formulación e implementación de esas políticas. También analiza los desafíos que enfrentan, como la invasión de tierras indígenas, la degradación ambiental y la falta de infraestructura adecuada. Sin embargo, resalta la resistencia y resiliencia de los pueblos indígenas en la defensa de sus derechos y en la búsqueda de un desarrollo sostenible e inclusivo en la Amazonia brasileña. Además de ello, es fundamental despegar la necesidad de un abordaje intercultural en las políticas públicas, reconociendo la diversidad cultural y étnica de los pueblos indígenas. Ello implica el respeto a su sabiduría ancestral, el manejo sostenible de los recursos naturales y la promoción de actividades económicas de acuerdo con sus tradiciones y valores. Es fundamental enfatizar que la lucha por los derechos indígenas es una responsabilidad colectiva. Solamente por medio de un compromiso conjunto, guiado por la justicia social y la sostenibilidad, será posible construir un futuro en el que los

pueblos indígenas puedan vivir en armonía con su territorio, preservando su identidad y contribuyendo a la riqueza cultural y ambiental de Brasil. A través de este estudio, se espera fomentar una mayor comprensión sobre la importancia de las políticas públicas indígenas e impulsar la implementación de acciones que contribuyan al bienestar y la autonomía de esas comunidades.

Palabras clave: Amazonia; Indígenas; Políticas Públicas.

Introdução

A região amazônica brasileira é conhecida internacionalmente por sua grande diversidade biológica e cultural, abrigando uma pluralidade de povos indígenas, como demonstra o **Mapa 1**. Essas comunidades, ao longo dos séculos, desenvolveram culturas únicas e mantiveram uma relação íntima com o território e suas ancestralidades.

Mapa 1 – Povos e terras indígenas no Brasil.



Fonte: ISA, 2023.

No entanto, ao longo dos séculos, a preservação dessas culturas e a garantia dos direitos dos povos indígenas têm sido violadas por diversos fatores, como a exploração predatória dos recursos naturais, a invasão de terras indígenas e a falta de políticas públicas adequadas. Este artigo tem como objetivo analisar as políticas públicas voltadas para os povos indígenas na Amazônia brasileira.

No decorrer deste estudo, examinamos os principais desafios enfrentados pelos povos indígenas na Amazônia brasileira, como a invasão de terras por madeireiros, garimpeiros e agricultores, bem como a degradação ambiental resultante dessas atividades.

No entanto, não podemos ignorar a resistência demonstrada pelos povos indígenas na luta por seus direitos e na preservação de sua cultura e território. Suas vozes têm sido cada vez mais ouvidas, e movimentos de conscientização e apoio ganham força, tanto no âmbito nacional quanto internacional.

Por meio desta pesquisa, esperamos contribuir para que a compreensão da importância das políticas públicas indígenas na Amazônia brasileira se expanda, e assim possamos incentivar a implementação de ações efetivas que promovam o bem-estar e a autonomia dessas comunidades.

Para realizar este estudo sobre as políticas públicas indígenas na Amazônia brasileira, adotamos uma abordagem de pesquisa qualitativa. Inicialmente, realizamos uma extensa revisão bibliográfica, buscando fontes confiáveis e atualizadas que abordassem a temática em questão. A análise de artigos acadêmicos, livros, relatórios governamentais e documentos de organizações não governamentais foi fundamental para embasar nosso estudo.

A pesquisa focou principalmente no histórico das políticas públicas indigenistas na Amazônia e nos Planos Plurianuais (PPA) de 2000 a 2019, com recorte temporal abrangendo o período de 2000 a 2019. Durante esse intervalo de tempo, é possível analisar o desenvolvimento das políticas públicas voltadas para os povos indígenas na região amazônica, bem como a alocação de recursos nos diferentes PPA para esse fim.

1. Os indígenas da Amazônia: Luta pelos seus direitos

Na medida em que adentramos as questões indígenas, é importante atentarmos para as fases da história das populações indígenas, para o desafio de entender as relações sociais e o papel do Estado no desenvolvimento de políticas públicas para essas populações.

Nesse contexto, é sabido que a relação entre Estado brasileiro e povos originários foi marcada por etnocídios, violações a direitos e assimilação sociocultural. Um exemplo claro é a Lei nº 6.001/1973 (Brasil, 1973), que tinha o objetivo de integrá-los, progressiva e forçadamente, à comunhão nacional. Isso ocasionou mudanças significativas para essas populações.

Fato é que o genocídio indígena vem acontecendo desde a chegada dos colonizadores, e de 1500 até a década de 1970, a população indígena decresceu acentuadamente. Somente a partir de 1970 houve crescimento real, conforme demonstra a **Tabela 1**, que ilustra o censo de 2010, revelando que, no Brasil, há 818 mil pessoas que se declaram indígenas. Dessas, 502.783 vivem em áreas rurais, e 315.180 em áreas urbanas. Esse crescimento ocorreu graças aos direitos e proteção adquiridos por essa população.

Tabela 1 – Censo demográfico da população indígena no Brasil.

Ano	Indígenas no litoral	Indígenas no interior	Total	% da pop. Total
1500	2.000.000	1.000.000	3.000.000	100
1570	200.000	1.000.000	1.200.000	40,00
1650	100.000	600.000	700.000	23,33
1825	60.000	300.000	360.000	12,00
1940	20.000	180.000	200.000	6,67
1950	10.000	140.000	150.000	5,00
1957	5.000	65.000	70.000	2,33
1989	10.000	200.000	210.000	7,00
1995	30.000	300.000	330.000	11,00
2000	60.000	340.000	400.000	13,33
2010	272.654	545.308	817.962	27,27

Fonte: Azevedo (2013). Organizado por Silva, 2023.

No contexto histórico, as primeiras medidas de proteção para os povos indígenas ocorreram com a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em 1910, quando se estabeleceu a responsabilidade do Estado para com os povos indígenas. Mais tarde, em 1934, no governo Vargas, foi promulgada uma nova constituição, sendo a primeira a reconhecer a posse da terra pelos indígenas, norma que foi repetida nas demais Constituições Federais (Cunha; Barbosa, 2018). Em 1967, durante a ditadura militar, foi promulgada uma nova constituição, que estabeleceu que as terras ocupadas por indígenas integravam o patrimônio da União, e que apenas os indígenas que ocupavam a terra poderiam fazer uso dela.

Essa assimilação forçada por parte do Estado perdurou até 1988, com a promulgação da Constituição Federal (CF) ainda em vigor. Foi um marco para as populações indígenas do Brasil, pois pela primeira vez o Estado reordenou a relação com os povos originários e comprometeu-se em reconhecer organização social, costumes, línguas, crenças, tradições e direitos sobre terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar os seus bens (Brasil, 1988). No parágrafo seguinte ao artigo 231 da CF, que reconhece os direitos acima mencionados, há uma novidade em comparação com as constituições anteriores, pois pela primeira vez o legislador atribui o direito à terra como direito originário à posse da terra, que passa por novas definições, tais como sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes; ainda garante o aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas.

Já o Art. 232 pontua que os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo. Isso significa que indígena não depende mais de um órgão tutor para lhe representar nos atos perante a justiça: ele mesmo pode entrar com representação judicial, mas com o acompanhamento do Ministério Público em todo o processo.

Atualmente, indígenas articulam-se para formar uma bancada na Câmara Federal. A bancada indígena é fundamental, pois decisões importantes para esses povos dependem do congresso nacional, como projetos de mineração e exploração em Terras Indígenas (TI) (CIMI, 2022). Como é de conhecimento geral, as decisões do Congresso Nacional nem sempre atendem aos interesses dos indígenas. Um exemplo disso ocorreu durante a construção da Hidrelétrica de Belo Monte, no Pará, que mesmo com negativa dos indígenas, teve seu projeto aprovado.

A partir da Constituição Federal (Brasil, 1988), povos tradicionais passaram a ter respaldo jurídico para reproduzir processos e estatutos socioculturais. Contudo, a realidade é cada vez mais contrária para o indígena que, apesar de ter seus direitos garantidos por lei, ainda sofre os mais diversos ataques, que se refletem em seu dia a dia. Alguns exemplos são xenofobia, segregação, marginalização, invasão de suas terras, entre outros. A realidade não é diferente para os Tenetehára, um dos povos mais significativos do Brasil.

Sobre os direitos indígenas na Constituição Federal de 1988, Estanislau (2016, p. 7) reflete que,

Por mais que os povos indígenas ainda sofram sérios problemas sociais em termos de acesso a políticas públicas específicas, e um desconhecimento por parte da grande maioria da população brasileira, o que provoca o preconceito, a partir dessa CF (Constituição Federal) os povos indígenas reconhecidamente passaram a fazer parte da sociedade nacional.

Para Baines (2001), a Constituição de 1988, ao reconhecer o direito dos indígenas de se representarem juridicamente, resultou na criação de dezenas de organizações e em uma mobilização política indígena sem precedentes. Como consequência da sua própria mobilização política, um número crescente de líderes indígenas está migrando para as cidades para participar do movimento, e muitos jovens indígenas estão migrando para estudar e se preparar para enfrentar a sociedade nacional.

2. O Estado brasileiro e a questão indígena na Amazônia

Em 1910 foi estabelecido, no Brasil, o primeiro órgão indigenista do país, conhecido como Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), por meio do Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910 (Brasil, 1910). O principal objetivo desse órgão era atender às necessidades dos indígenas e outros grupos marginalizados. No entanto, é importante destacar que esse órgão partia de uma visão equivocada, pois considerava o indígena um ser em estado de transição ou transitoriedade.

Em 1918, esse órgão foi transformado no Serviço de Proteção ao Índio (SPI), sob direção de Candido Rondon, conforme o Decreto-Lei nº 3.454, de 6 de janeiro de 1918 (Brasil, 1918). Mesmo com a transformação, o órgão continuou com a mesma finalidade, de integrar os indígenas, além do estabelecimento de núcleos de colonização com base na mão de obra sertaneja (Lima, 2002).

O fim do SPILTN, em 1918, significou um fracasso na política integracionista desenvolvida pelo Estado brasileiro, de transformar os indígenas em trabalhadores nacionais. Segundo a perspectiva do Estado, essa ideia foi pleiteada durante toda a existência ideológica da tutela estatal sobre as populações indígenas. Ela negava, a essa população, as condições de viver seu próprio processo cultural, uma vez que a ideia de fragilidade estava arraigada na prática do SPI (Lima, 1985).

Durante a ditadura militar, em 1967, o SPI foi extinto e substituído pela atual Fundação Nacional do Povos Indígenas (FUNAI). A decisão de encerrar o SPI foi motivada pela constatação de irregularidades na instituição. No entanto, a visão integracionista persistia. Em 1969, o governo militar elaborou nova Constituição, introduzindo modificações importantes na legislação até então vigente sobre os indígenas (Rodrigues, 2005).

O autor ainda aponta que a FUNAI tinha por objetivo principal proporcionar a integração do indígena à sociedade nacional.

A FUNAI, em seus primeiros anos de existência, procurou justamente acelerar tal processo de integração do índio através de projetos de desenvolvimento. Mas essa política passou a ser contestada pelos nativos, que não concordavam com participação da FUNAI nos lucros desses projetos de desenvolvimento. A partir de 1974, a FUNAI passou a ser dirigida por militares ou civis ligados a eles, que imprimiram ao órgão a mesma ideologia de desenvolvimento e segurança vigente no país (Rodrigues, 2005, p. 241).

Davis (1978, p. 193) vai ao encontro de Rodrigues (2005), quando afirma:

[...] política indigenista consistente com os objetivos mais amplos de desenvolvimento econômico traçados pelo regime militar brasileiro, embora tais objetivos tenham um efeito devastador para as tribos indígenas brasileiras. Na qualidade de órgão do Ministério do Interior, as metas principais da política da FUNAI têm dois aspectos: primeiro, integrar as tribos indígenas à sociedade nacional brasileira o mais rápido possível; e, segundo garantir que essas tribos não sirvam de obstáculo ao progresso nacional e ao desenvolvimento econômico.

Durante a ditadura militar (1964-1985), especialmente no decorrer do governo de Figueiredo, que coincidiu com o período do chamado *milagre econômico*, foram implementados diversos planos de desenvolvimento para a região amazônica, incluindo o Plano de Integração Nacional (PIN), a Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), o Projeto Calha Norte e a Zona Franca de Manaus (ZFM), entre outros. Infelizmente, durante esse período, a população indígena foi frequentemente vista como obstáculo ao progresso e desenvolvimento da região (Davis, 1978).

O autor ainda comenta que

Os pioneiros agrícolas veem o índio como um mero obstáculo à sua expansão, e recorrem ao conflito para tomar posse das terras que ele ocupa, estendendo assim a área usada para a produção agrícola. Em poucos anos, os índios veem-se obrigados a adotar, novas formas de conseguir a subsistência, cercados por uma população relativamente densa a cujos modos de vida devem acomodar-se, para continuar sobrevivendo (Davis, 1978, p. 192).

Ao longo da história, a interação entre o Estado brasileiro e a sociedade em relação aos indígenas na região amazônica tem sido marcada por disparidades (Ponte, 2003). A região foi muitas vezes tratada como diferente e inferior em comparação com as outras, sendo considerada selvagem. Essa dinâmica lembra a conexão dos colonizadores com as sociedades colonizadas no chamado *mundo novo*, em contraste com os países europeus do *mundo velho*. Nesse contexto, os povos indígenas eram frequentemente percebidos como o *outro*, enquanto os europeus eram vistos como *nós* (Ponte, 2003).

Nesse aspecto, é relevante enfatizar que o projeto desenvolvimentista na Amazônia inseriu a região no cenário capitalista nacional e internacional. O Estado qualificava essa região como grande vazio demográfico e incentivava sua ocupação (**Figura 1**). Isso constituiu uma forma de exclusão dos grupos subalternos. Assim, essa ação culminou com o processo de exclusão de algumas populações, dentre elas as indígenas (Ponte, 2003; Assis, 2006).

Na ditadura militar, as questões relacionadas aos povos indígenas eram tratadas como de segurança nacional, e o Estado aumentou o controle do Conselho de Segurança Nacional (CSI) sobre as áreas indígenas. Ao mesmo tempo, o Ministério de Assuntos Fundiários (MEAF) responsabilizou-se pela demarcação das TI. Esse processo tornou-se mais lento, e como consequência, permitiu invasões e grilagem de terras na região, além do empobrecimento da população local e enriquecimento das elites de outros lugares, para onde a proposta era destinada (Ponte, 2003).

Historicamente, as comunidades indígenas, especialmente da Amazônia, sofreram e sofrem um cerco tanto do Estado quanto da sociedade civil. O discurso oficial era a visão de que os indígenas tinham muitas terras para pouco habitantes. O governo legitimava esse discurso para praticar arbitrariedades contra as populações originárias (Vidal, 1992). Pinto (2003) relata que essas práticas se manifestaram com a implantação dos grandes projetos na Amazônia, como a Hidrelétrica de Tucuruí, a Ferrovia de Carajás, a Rodovia transamazônica, e mais recentemente as hidrelétricas de Belo Monte e Jirau. A execução

dessas artérias de desenvolvimento ocorreu em total desrespeito aos habitantes da Amazônia, em particular os povos indígenas.

Figura 1 – Anúncio publicado pelo Ministério do Interior e pelo Banco da Amazônia em 1970.



Fonte: Zuker (2022).

Nessa perspectiva, as massas sobrantes, ou seja, subalternos (negros, indígenas, pescadores e pequenos agricultores) estão excluídos dos discursos governamentais e dos projetos de desenvolvimento para a Amazônia. As reivindicações desses grupos são atendidas quando não estão em discussão interesses de grupos hegemônicos.

De meados de 1970 ao início de 1980 surgiu no Brasil um processo de reorganização da sociedade civil chamado *Diretas já*, que clamava por democracia e participação da população nas eleições, em que diversos setores sociais expressavam publicamente sua indignação (Rouquié; Lamounier; Schwazer, 1985). Graças a esses movimentos, nos anos

1980 o regime militar brasileiro dava sinal de ruptura, e ali iniciava a abertura política brasileira. Foi nesse mesmo período que o movimento indígena se fortaleceu. Nele, percebe-se um processo de reafirmação de sua identidade mediante a mobilização contra o Estado ainda na ditadura militar.

Nesse contexto, houve a criação de diversos órgãos ligados às questões indígenas, entre eles as Comissões Pró-Índio (CPI), as Associações Nacionais de Apoio ao Índio (ANAIs), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), a Operação Amazônia Nativa (OPAN), o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) e o Núcleo de Direitos Indígenas (NDI), e hoje, o Instituto Socioambiental (ISA) (Santilli, 2000; Lima, 2002).

A relação entre indígenas e o Estado sempre foi delicada, embora da década de 1970 em diante o embate com o Estado intensificaram-se e sido um momento fundamental para o processo de organização indígena. Essa consciência política e a tentativa de adaptação à sociedade levaram à mobilização indígena, frequentemente com apoio de instituições indigenistas não oficiais, fazendo com que o Congresso Nacional, no final dos anos de 1980, atendesse várias de suas reivindicações. Como afirma Neves ([s.d.], p. 53), para o movimento indígena,

[...] os anos 80 representam uma fase construção e afirmação de alianças com segmentos da sociedade civil e com setores populares que procuravam se reorganizar [sic]. Além de estreitar relações, estas alianças foram responsáveis por desencadear ações conjuntas e cooperações com igrejas progressistas, organizações não-governamentais [...], com entidades [...] de apoio à causa indígena, e com seringueiros da Amazônia, aliança esta que daria origem à «Aliança dos Povos da Floresta», marco renovador do ambientalismo no Brasil. Por outra parte, os militares ainda no poder desencadearam na década de 80 uma forte repressão contra o movimento indígena, interpretando-o como um inimigo potencial do Estado e tomando o nome «União das Nações Indígenas» como uma ameaça à soberania nacional. A partir desta posição oficial, [...] entidades [...] aliadas da causa indígena passam a empregar expressões como «Populações indígenas» ou «Sociedades indígenas», evitando também o uso de «povos indígenas», que, na visão militarista, sugeria uma ideia de «auto-determinação» [sic] perigosa à integridade nacional.

A década de 1980 foi marcada por diversas mudanças políticas e econômicas, a exemplo do Projeto da Nova República de José Sarney (1985-1990). O projeto Operação Amazônia foi considerado inadequado para a região pelo governo Sarney, visto que o local não tinha vocação para o desenvolvimento do projeto. O referido projeto não considerava as condições econômicas e políticas sociais da Amazônia na Nova República.

Apesar da abertura política no Brasil e do fortalecimento das instituições e organizações indígenas, na década 1990 verifica-se a prática do neoliberalismo na defesa do Estado mínimo e dos interesses da burguesia agroindustrial através da implantação de projetos de desenvolvimento que são desfavoráveis aos interesses das populações tradicionais, sobretudo as indígenas. Como exemplo claro disso, o governo de Fernando Collor homologou a TI dos Yanomami em Roraima e Amazonas em 1992, e grandes corporações econômicas ligadas a mineradoras demonstraram-se contrárias à demarcação, fazendo *lobby* e defendendo seus interesses em detrimento dos interesses indígenas (Davis, 1978). Verdum (2017, p. 19) descreve que,

Na década anterior, vários entraves e reveses colocaram em xeque os direitos conquistados na Constituição de 1988. Por exemplo, a obstrução o bloqueio da aprovação do novo Estatuto das Sociedades Indígenas no Congresso Nacional; as inúmeras tentativas de obstaculizar a demarcação dos territórios tradicionalmente ocupados pelos povos indígenas vindas do Poder Executivo e do Poder Legislativo; e a tentativa de “regularização” da atividade de mineração nas terras indígenas.

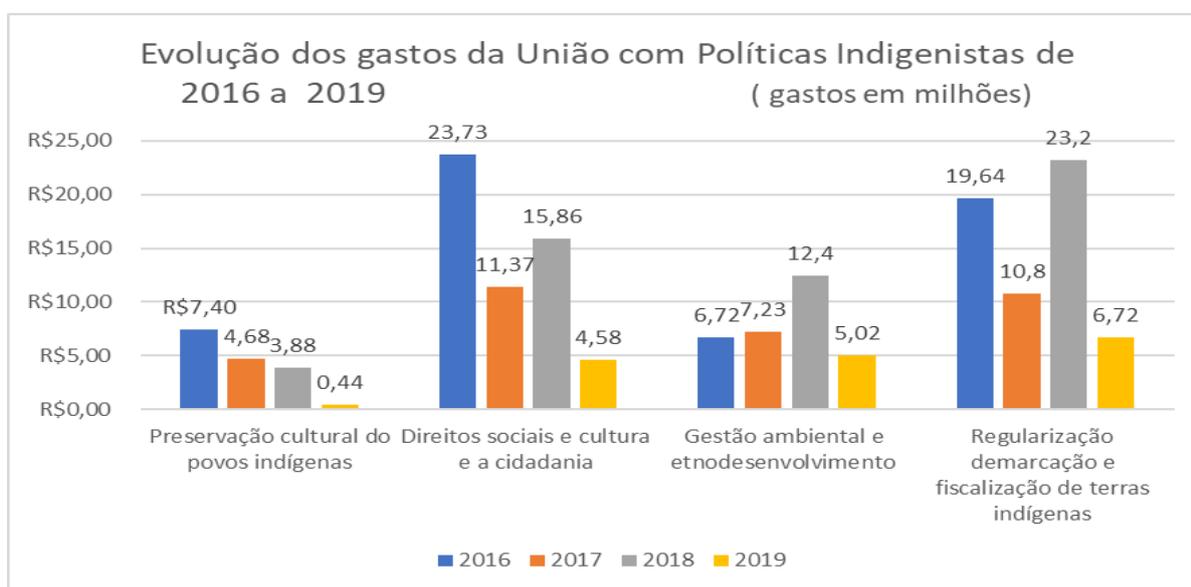
Essa perspectiva de disputas territoriais e econômicas levaram diversos indígenas a optarem pelo deslocamento de seus territórios, sobretudo para as cidades, e ao migrarem, essa população perdeu a assistência governamental que recebia das autarquias públicas, como a FUNAI e a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), entre outras, enquanto indígenas aldeados. Na atual conjuntura da política brasileira, os grupos dominantes e de forças externas têm provocado a redução dos recursos para o etnodesenvolvimento¹ e a

¹ *Etnodesenvolvimento* refere-se a um modelo de desenvolvimento que leva em consideração as especificidades culturais, sociais e econômicas de um determinado grupo étnico ou comunitário, especialmente quando se trata de povos indígenas. Em outras palavras, difere do desenvolvimento tradicional, que muitas vezes é padronizado e não

total ausência de propostas que fomentem atividades produtivas às populações indígenas (**Gráfico 1**).

Com relação ao conceito de etnodesenvolvimento, este emergiu no debate latino-americano de forma mais consistente em 1981, na cidade de São José da Costa Rica, conforme discussão que Ricardo Verдум vem fazendo a respeito da questão do fomento de políticas públicas para os indígenas (Lima; Iglesias; Barroso-Hoffmann, 2003).

Gráfico 1 – Gasto da União com políticas indigenistas de 2016 a 2019.



Fonte: Siga Brasil (2019), com adaptação do autor.

Observa-se que a partir de 2016 os investimentos em políticas públicas indigenistas vêm diminuindo drasticamente, e isso reflete na vida dessa população. Hoje, o principal órgão responsável pela distribuição dos recursos é a FUNAI. Para Lima, Iglesias e Barroso-Hoffmann (2003), a FUNAI é uma instância muito pouco eficaz para a discussão, canaliza-

considera diferenças culturais e sociais de diferentes comunidades. No contexto dos povos indígenas, o etnodesenvolvimento envolve o fortalecimento de suas próprias estruturas sociais, econômicas e culturais, de modo que possam tomar decisões independentes sobre o seu desenvolvimento, ao mesmo tempo preservando suas tradições e valores culturais.

ção e mediação das demandas e propostas dos grupos, lideranças e associações indígenas, sobretudo com relação a recursos ao etnodesenvolvimento. Os autores ainda comentam a relação entre integrantes da administração indigenista e os indígenas:

A articulação entre um indivíduo integrante da administração indigenista, com inserção local/regional e funções homólogas as de um patrão (mas portador de uma auto-representação [sic] próxima à do missionário tradicional), e certas redes ou facções de povos indígenas específicos, operando sob a lógica da troca personalizada, intercambiando apoio político e recursos sob a forma de cargos, bens, ou moeda, os quais deveriam ser usados para o desenvolvimento dos indígenas. Este tipo de padrão, às vezes temperado por um certo populismo amedrontado, dá suporte ao jogo faccional que, articulando funcionários e não-funcionários da Funai, sejam eles índios ou não, coloca em disputa o controle da presidência do aparelho, num mundo paralelo que tem sido estimulado pela falta de direção política dos escalões superiores do governo (Lima; Iglesias; Barroso-Hoffmann, 2003, p. 5).

Percebe-se um antagonismo entre indigenistas e indígenas que se tornou mais evidente nos últimos anos. Há má distribuição dos recursos para as comunidades indígenas, o que os coloca em situação de vulnerabilidade diante das ameaças do inimigo externo. Além disso, essa disputa por recursos faz com que os povos indígenas esqueçam a coletividade que historicamente cultivaram. Por outro lado, fica estabelecido um poder paralelo, delegado por grupos hegemônicos que sobressaem nessa disputa desfavorável aos indígenas, que acabam aceitando as deliberações desses grupos devido à ineficiência do Estado e de recursos cada vez mais minguados.

3. Políticas públicas no Brasil e políticas indigenistas

As políticas públicas destinadas aos povos originários, reconhecidos aqui como os povos indígenas, sempre foram tratadas pelo Estado em segundo plano. Como se não bastasse, na atual conjuntura, essa população ainda clama por políticas públicas eficazes e uma atuação forte do Estado, mas a situação é cada vez mais deletéria para o indígena.

É importante destacar as diferenças de políticas indígenas e políticas indigenistas. Esta última trata-se da proteção e promoção dos direitos dos povos indígenas, que são desenvolvidas por indivíduos não indígenas, ou seja, o governo e Organizações não Governamentais (ONG). As políticas indígenas são desenvolvidas pelas comunidades indígenas. Um exemplo é a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB).

Fernandes e Domingos (2020) descrevem que historicamente os povos indígenas ficaram décadas sem acesso às políticas sociais no Brasil, no que se refere ao Território, à Saúde, à Previdência Social, à Educação e à Assistência Social.

No que tange da responsabilidade por desenvolver e executar as políticas indigenistas no Brasil, é o Estado pois são planejadas e efetivadas através de instituições de Estado a exemplo a FUNAI. Sua missão institucional é proteger e promover os direitos dos povos indígenas no Brasil. Conforme informações oficiais que constam no sítio da Fundação, compete a ela, ainda, estabelecer a articulação interinstitucional voltada à garantia do acesso diferenciado aos direitos sociais e de cidadania aos povos indígenas por meio do monitoramento das políticas voltadas à seguridade social e educação escolar indígena. Além disso, deve promover fomento e apoio aos processos educativos comunitários tradicionais e de participação e controle social (FUNAI, 2023). Simonian (2000, p. 14) define o conceito de políticas públicas:

[...] Um conceito de políticas públicas implica propostas, planos, metas definidas a partir de estruturas de poder que podem incluir o Estado e seus representantes mais diretos, destinados ao ambiente, recursos naturais e à sociedade, onde e com quem são implementados.

Partindo dessa concepção, podemos destacar que políticas públicas são um conjunto de programas, ações que são desenvolvidas por entes da Federação (federal, estadual e municipal), sejam diretas ou indiretas, e são destinadas para áreas econômicas, sociais, culturais, dentre outras.

O Estado brasileiro passou por profundas transformações nas primeiras décadas do século XX, iniciando uma transição entre uma economia essencialmente agrária e uma

nova fase do desenvolvimento burguês industrial. A década de 1930 marcou o início do governo de Getúlio Vargas, que trouxe consigo uma série de mudanças estruturais, entre elas a inserção da classe trabalhadora no processo de desenvolvimento do país.

Tais medidas reconheciam, pela primeira vez, os direitos trabalhistas que até então eram negados. No entanto, esses direitos foram reconhecidos através de muitas lutas e reivindicações da classe trabalhadora do Brasil. A constituição de 1943 consolidou as leis trabalhistas, fato que reafirmou as relações entre o Estado e o movimento da sociedade civil organizada.

A difusão das políticas públicas criadas por Vargas foi fundamental para a sociedade e uma inovação para a época. Nesse mesmo período, também houve avanços em outras áreas como saúde e educação, e uma característica importante foi a centralização das políticas no Executivo Federal (Draibe, 1988). Cunha (1987) descreve que não houve nesse período nenhum dispositivo legal sobre os indígenas no projeto de governo.

A partir da segunda metade do século XX o país passou por profundas transformações no campo social, bem como na educação, saúde e assistência social. Houve ainda a centralização dos serviços e a inserção de grupos vulneráveis. Draibe (1988, p. 20) descreve que,

Mais tarde, quadros limitados do regime democrático que tem vigência entre 45 e 64, simultaneamente segue o movimento de inovação, legal-institucional (nos campos da educação, saúde, assistência social e, mais tenuamente, habitação popular) e expande-se o sistema de proteção social nos moldes e parâmetros definidos pelas inovações do período 30/43. Isto é, ao mesmo tempo há avanços nos processos de centralização institucional e no de incorporação de novos grupos sociais no esquema de proteção, sob um padrão, entretanto, eletivo (no plano dos beneficiários), heterogêneo (no plano dos beneficiários) e fragmentados (nos planos institucional e financeiro) de intervenção social do estado.

Dessa forma, com o advento do golpe de 1964, as definições de políticas públicas foram reestruturadas, instalou-se um regime com características autoritárias e tecnocrá-

ticas e um Estado mais centralizador, com regras de inclusão e exclusão bem estabelecidas. Para Vianna (1996), com o golpe militar de 1964 ocorreram diversas implicações como a valorização do mercado em detrimento do Estado, o empenho na orientação de emancipar a economia de fins políticos e o abandono de uma política externa independente. Vale destacar que nesse período a questão social deixou de ser política e passou a ser policial.

Em Draibe (1988, p. 21) percebe-se uma periodização do processo de constituição do Estado de Bem-estar Brasileiro, com as características temporais sistematizadas no

Quadro 1.

Quadro 1 – Características do Estado de Bem-estar Brasileiro.

Períodos	Características
1930/1943	Introdução
1943/1964	Expansão fragmentada e seletiva
1964/1977	Consolidação institucional
1977/1981	Expansão massiva
1981/1985	Reestruturação conservadora
1985/1988	Reestruturação progressiva ensaios
1988 ----	Definição do novo perfil (constituente)

Fonte: Draibe (1988), com adaptação do autor.

Em 1955, o governo de Juscelino Kubitschek inaugurou uma nova política de desenvolvimento, cujo lema era *Cinquenta anos em cinco*. O principal plano para alcançar esses objetivos era o Programa Plano de Metas, cujas ações inseriram a Amazônia no cenário de desenvolvimento nacional. Todos os projetos desenvolvimentistas implantados na Amazônia foram pautados através do conceito de vazio demográfico.

A lei nº 5.173 de 27 de outubro de 1966 (Brasil, 1966), que trata do Plano de Valorização Econômica da Amazônia inclui, em seu art. 3º, que o principal objetivo era promo-

ver o desenvolvimento autossustentado da economia e o bem-estar social da região amazônica, de forma harmônica e integrada com a economia nacional. Vale ressaltar que as populações subalternas eram excluídas desse processo.

No que diz a respeito ao Plano Amazônia, trata-se vagamente sobre a questão indígena, e apenas dois itens estão incluídos: isolados e populações indígenas. O referido Plano foca em dois aspectos folclóricos e linguísticos e em relação às contaminações infecciosas resultantes de contatos com civilizados. Isso demonstra total desrespeito da operação em relação às populações indígenas: a única preocupação era exclusivamente a ocupação territorial. Isso reforça a ideia de que nesse período inexistiam políticas públicas direcionadas aos indígenas.

O projeto desenvolvimentista implantado pelo Estado brasileiro a partir da segunda metade século XX, fundamentado no conceito homogêneo de desenvolvimento sob uma perspectiva autoritária, inseriu a região no circuito internacional do capital, uma vez que tais projetos beneficiaram principalmente as elites burguesas brasileira e internacionais (Myrdal, 1968). Tais projetos desconsideravam as populações locais, cerceando seus direitos, causando prejuízos irreversíveis a essas populações, sobretudo às de indígenas, ribeirinhos, pequenos agricultores e quilombolas, e o resultados dessas políticas são sentidos até hoje.

Para Assis (2006), durante a ditadura militar os povos indígenas sofreram perdas severas, o que ocasionou risco à sua sobrevivência enquanto indígenas. Um exemplo foi a criação da FUNAI, que tinha como objetivo a integração dos índios à sociedade nacional em consonância com projetos desenvolvimentistas, conforme já exposto. Segundo Davis (1978), os projetos estatais ocasionaram diversos prejuízos às populações tradicionais, como sarampo, gripe e varíola, colocando essa população em risco em nome do progresso:

[...] indicavam a introdução deliberada de varíola, gripe, tuberculose e sarampo entre tribos da região de Mato Grosso, entre 1957 e 1963. Além

disso, os arquivos do Ministério do Interior sugeriam ter havido a introdução consciente de tuberculose entre as tribos do Norte da Bacia Amazônica entre 1964 e 1965 [...] (Davis, 1978, p. 34).

Trinidad (2015) complementa que o Estado tratou os indígenas como seres passivos e primitivos que dependiam da tutela estatal não apenas para sobreviver, também para se desenvolverem corretamente. Assis (2006) corrobora com a afirmação anterior quando pontua que durante a ditadura militar o Estado divulgou a ideia preconceituosa de que os indígenas não eram produtores e eram incapazes de promover o desenvolvimento.

Assim o Estado brasileiro tratou os povos indígenas ao longo da história, como formados por seres diferentes da sociedade nacional, assinalada pela visão conservadora e homogeneizadora, e ainda defendeu os interesses das elites locais e internacionais em detrimento das populações indígenas, que colhem os frutos dessas políticas desastrosas até hoje.

4. Políticas públicas indigenistas no orçamento federal de 2000 a 2019

Uma forma de analisar as políticas públicas destinadas a cada grupo é através do Plano Plurianual (PPA). Nesse sentido, o início dos anos 2000 é marcado por uma política de contingenciamento dos gastos públicos (como saúde, educação, transportes, reforma agrária etc.), aliada às altas taxas de juros, determinando o péssimo desempenho econômico do período e, conseqüentemente, a não obtenção das metas previstas no Plano Plurianual (Silva; Lunelli, 2020).

Foi nesse contexto que Luís Inácio Lula da Silva foi eleito em 2002 devido à insatisfação da população com o Governo de Fernando Henrique Cardoso (FHC). Além disso, o país estava em uma recessão técnica e com alta taxa de desemprego. A partir do Governo

Lula, o PPA passou por mudanças significativas: os programas ganharam atributos organizacionais específicos, articulando problemas sociais com orientações setoriais e, por sua vez, com as diretrizes presidenciais (Silva; Lunelli, 2020).

É inegável que, durante o período de 2000 a 2019, o PPA mudou de maneira significativa. Para Silva e Lunelli (2020), essas mudanças ocorreram tanto no conceito como na metodologia no que se refere ao papel dos programas e seus atributos como objetivos, metas, indicadores e iniciativas, essas últimas inexistentes antes de 2012.

O PPA tem como objetivo principal definir as diretrizes, os objetivos e as metas da administração pública federal, contemplando as despesas de capital como, por exemplo, os investimentos (Brasil, [s.d.]). No **Quadro 2** estão listados os programas voltados para a população de indígenas e promoção do seu bem-estar, destacando as mudanças ocorridas entre 2000 e 2019.

Quadro 2 – Histórico dos programas federais direcionados aos povos indígenas (2000-2019).

PPA 2000-2003	Programa 0502 – Amazônia sustentável Programa 0643 – Calha Norte Programa 0150 – Etnodesenvolvimento das sociedades indígenas Programa 498 – Pantanal Programa 517 – Plano Agropecuário e Floresta de Rondônia (PLANAFLORO) Programa 0151 – Território e Cultura indígenas Programa 0135 – Novo Mundo Rural
PPA 2004-2007	Programa 1215 - Alimentação Saudável Programa 0502-Alimentação Sustentável Programa 0499 – Áreas Protegidas do Brasil Programa 1140 – Conservação e uso sustentáveis de Recursos genéticos Programa 0508- Conservação, Uso Sustentável e Recuperação da biodiversidade Programa 0498 – Desenvolvimento Sustentável do Pantanal Programa 0685 – Ensino Profissional Diplomático Programa 0165 – Identidade Étnica e Patrimônio Cultural dos Povos Indígenas Programa 1120 – Paz no Campo Programa 1270 – Proambiente Programa 0151 – Proteção de Terras Indígenas Programa 1287 –Saneamento Rural
PPA 2008-2011	Programa 1427- Assistência Técnica e Extensão Rural na Agricultura Familiar Programa 0471 - Ciência, Tecnologia e Inovação para Inclusão e desenvolvimento social Programa 0508 – Conservação e Uso Sustentável Programa 1426 – Conservação, Manejo e Uso Sustentável da Agrobiodiversidade Programa 1377 – Educação para Diversidade e Cidadania Programa 1355 – Identidade e Diversidade Cultural Programa 1120 – Paz no Campo Programa 0150 – Proteção e Promoção dos Povos Indígenas Programa 1287 – Saneamento Rural

	<p>Programa 1458 – Setor Logístico Leste</p> <p>Programa 0471 – Ciência e tecnologia e Inovação para Inclusão</p>
PPA 2012-2015	<p>Programa 2012 – Agricultura Familiar</p> <p>Programa 2018 – Biodiversidade</p> <p>Programa 2019 – Bolsa Família Programa 2020 – Cidadania e Justiça</p> <p>Programa 2025 – Comunicação para o Desenvolvimento, a Inclusão e a Democracia</p> <p>Programa 2060 – Coordenação de Políticas de Prevenção, Atenção e Reinserção Social de Usuário de Crack, Álcool e outras drogas</p> <p>Programa 2029 - Desenvolvimento Regional, Territorial Sustentável e Economia Solidária</p> <p>Programa 2030 - Educação Básica</p> <p>Programa 2031 - Educação Profissional e Tecnológica</p> <p>Programa 2032 - Educação Superior – Graduação, Pós-Graduação, Ensino, Pesquisa e Extensão</p> <p>Programa 2034 - Enfrentamento ao Racismo e Promoção da Igualdade Racial</p> <p>Programa 2041 - Gestão Estratégica da Geologia, da Mineração e da Transformação Mineral</p> <p>Programa 2043 - Integração Sul-Americana</p> <p>Programa 2045 - Licenciamento e Qualidade Ambiental</p> <p>Programa 2057 - Política Externa</p> <p>Programa 2016 - Política para as Mulheres: promoção da autonomia e enfrentamento à violência</p> <p>Programa 2062 - Promoção dos Direitos de Crianças e Adolescentes</p> <p>Programa 2063 - Promoção de Direitos de Pessoas com Deficiências</p> <p>Programa 2065 - Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas</p> <p>Programa 2066 - Reforma Agrária e Ordenamento da Estrutura Fundiária</p>
PPA 2016-2019	<p>Programa 2078 - Conservação e Uso Sustentável da Biodiversidade</p> <p>Programa 2037 - Consolidação do Sistema Único de Assistência Social (SUAS)</p> <p>Programa 2027 - Cultura: dimensão essencial do desenvolvimento</p> <p>Programa 2038 - Democracia e Aperfeiçoamento da Gestão Pública</p> <p>Programa 2080 - Educação de Qualidade para Todos</p> <p>Programa 2035 - Esporte, Cidadania e Desenvolvimento</p> <p>Programa 2015 - Fortalecimento do Sistema Único de Saúde (SUS)</p> <p>Programa 2012 - Fortalecimento e Dinamização da Agricultura Familiar</p> <p>Programa 2050 - Mudança do Clima</p> <p>Programa 2052 - Pesca e Aquicultura</p> <p>Programa 2082 Política Externa</p> <p>Programa 2016 - Políticas para as Mulheres: promoção da igualdade e enfrentamento à violência</p> <p>Programa 2044 - Promoção dos Direitos da Juventude</p> <p>Programa 2064 Promoção e Defesa dos Direitos Humanos</p> <p>Programa 2062 - Promoção, Proteção e Defesa dos Direitos Humanos de Crianças e Adolescentes</p> <p>Programa 2065 - Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas</p> <p>Programa 2083 - Qualidade Ambiental</p> <p>Programa 2066 - Reforma Agrária e Governança Fundiária</p> <p>Programa 2069 - Segurança Alimentar e Nutricional</p>

Fonte: Silva e Lunelli (2020), com adaptação do autor.

Através dos dados do Quadro 2 podemos observar que as políticas indigenistas apresentaram avanços significativos a partir de 2004, nos primeiros anos do governo Lula, uma vez que no PPA 2002-2003 listava apenas sete programas de desenvolvimento

e ao longo do tempo, com os novos PPA, a situação foi aprimorando, até que no PPA 2016-2019 eles saltam para dezenove.

Os dados demonstram que entre os anos de 2003 e 2019 os povos indígenas estavam presentes na elaboração dos instrumentos orçamentários e essas ações foram fundamentais para a afirmação e defesa dos direitos indígenas. Por isso, Silva e Lunelli (2020, p. 8) observam que, “ao menos no nível de planejamento da ação pública, uma expansão das obrigações positivas pelo Estado brasileiro. Essa mudança gradual pode ser explicada pelo impacto da incorporação de tratados e convenções internacionais”.

Outro ponto pelo qual podemos traçar um parâmetro de comparação é que, no PPA de 2000-2003, dos sete programas apenas dois mencionam povos indígenas ou ações específicas. Também nos PPA 2004-2007 e 2008-2011 acontece o mesmo: o termo indígenas aparece apenas uma vez, e sem critérios explícitos relacionados aos povos indígenas. Em alguns momentos eles aparecem como público-alvo da atuação estatal; em outros, apenas são descritos nas ações e em indicadores.

Nos PPA 2012-2015 e 2016-2019 a referência aos povos indígenas destaca-se na observação ora dos objetivos, ora das iniciativas. Assim, tomando como exemplo o histórico dos programas federais direcionados aos povos indígenas entre 2000 e 2019, descritos no Quadro 2, o **Quadro 3** foi organizado isolando os programas específicos para os povos indígenas.

Quadro 3 – Programas federais direcionados exclusivamente aos povos indígenas (2000-2019).

PPA 2000-2003	Programa 0150 - Etnodesenvolvimento das Sociedades Indígenas Programa 0151 - Territórios e Culturas Indígenas
PPA 2004-2007	Programa 0150 - Identidade Étnica e Patrimônio Cultural dos Povos Indígenas Programa 0151 – Proteção de Terras Indígenas, Gestão Territorial e Etnodesenvolvimento
PPA 2008-2011	Programa 0150 - Proteção e Promoção dos Povos Indígenas
PPA 2012-2015	Programa 2065 - Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas
PPA 2016-2019	Programa 2065 - Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas

Fonte: SIOP (2022), com adaptação do autor.

No PPA 2000-2003 há dois programas voltados especificamente para os povos indígenas: *Etnodesenvolvimento das Sociedades Indígenas*, implementado pelos Ministérios da Saúde, da Educação, da Justiça e da Agricultura e do Abastecimento; e *Território e Cultura Indígenas*, implementado pelo Ministério da Justiça por intermédio da FUNAI. De acordo com o relatório do PPA 2000-2003, foram destinados ao programa de *Etnodesenvolvimento das sociedades indígenas* 306.588.406,00 milhões de reais; já ao programa *Território e cultura indígenas* foram destinados 52.381.573,00 milhões de reais.

O PPA dos primeiros anos do Governo Lula também tinha dois projetos exclusivamente às populações indígenas. No entanto, abrangiam juntos 41 ações. O primeiro plano contava com 27 ações, tendo como objetivo geral “garantir o pleno exercício dos direitos sociais dos índios e a preservação do patrimônio cultural das sociedades indígenas”; o segundo contava com 14 ações, tendo como objetivo geral “garantir e proteger a integridade do patrimônio territorial e ambiental das sociedades indígenas” (Verdum, 2017, p. 34).

O autor ainda revela que foi sugerido alocar ao *Programa Identidade Étnica e Patrimônio Cultural dos Povos Indígenas*, no período 2004-2007, o total de R\$ 878,89 milhões. Quanto ao programa *Proteção de Terras Indígenas, Gestão Territorial e Etnodesenvolvimento*, foi apresentado, para o mesmo período, um orçamento de R\$ 294,74 milhões.

A partir de 2008 observa-se a concentração dos programas de trabalho governamental direcionados aos povos indígenas sob um único programa (Programa 0150). Em 2012, com as alterações no modelo do PPA, esse único programa passou a ser denominado Programa 2065 – Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas (Silva; Lunelli, 2020).

Na proposta do governo para o PPA 2008-2011, segundo relatório governamental, os povos indígenas seriam beneficiados com a articulação de ações que promoveriam a garantia de direitos, a proteção das terras e a promoção social dos indígenas, considerando as especificidades culturais e territoriais e valorizando sua autonomia.

Ainda de acordo com o relatório do PPA 2008-2011, foi investido o valor de R\$ 1 bilhão para as áreas indígenas.

No orçamento de 2012-2015 o PPA tinha 65 programas, e desses, 25 tinham a temática social: para o *Programa Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas*, que contemplava nove ações orçamentárias, foi destinado o valor autorizado de R\$ 1,2 bilhão, dos quais foram efetivamente gastos/ pagos R\$ 894 milhões (ou 74,2%) (Verdum; Cardoso, 2014).

No PPA 2016-2019 o principal programa do governo federal destinado ao indígena leva o título de *Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas* (PPDPI). Segundo o portal de orçamento do Senado Federal, o Siga Brasil, foram destinados 1,534 bilhões para o PPDPI. Até 31 de dezembro, as unidades orçamentárias responsáveis pelas oito ações haviam empenhado 86,76% desse total. Portanto, cerca de R\$ 203 milhões não chegaram nem mesmo a ser empenhados (Verdum, 2016).

No que diz respeito ao PPA 2020-2023 (Brasil, 2020), elaborado pelo governo de Jair Bolsonaro, a divisão da maior parte das políticas públicas acabou, restando em poucos programas generalistas, sem metas, objetivos e prioridade para a proteção e promoção dos direitos dos povos indígenas (INESC, 2020). Dos 72 programas previstos no PPA 2020-2023, apenas dois fazem menções diretas aos povos indígenas, e um dos Programas foi criado exclusivamente para a FUNAI, denominado Programa 0617 - *Proteção e Promoção dos Direitos do Povos Indígenas*, conforme espelho do programa na **Figura 2**.

Outra ação orçamentária criada no PPA 2020-2023 foi o denominado programa 5022 - *Proteção, promoção e recuperação da saúde indígena*, sob responsabilidade do Ministério da Saúde, como mostra a **Figura 3**.

De acordo com Funes (2019), desde a destituição da presidenta Dilma Rousseff, o Estado brasileiro, especificamente no governo de Jair Bolsonaro, esteve comprometido com as grandes corporações, exploração madeireira, agronegócio e exploração mineral.

Essa política devasta ainda mais o ambiente e, sobretudo, os territórios indígenas e quilombolas.

Figura 2 – Proteção e Promoção dos direitos dos povos indígenas.

PROGRAMA: 0617 - Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas

Órgão Responsável: 30000 - Ministério da Justiça e Segurança Pública

Esfera	Valor 2020 (mil R\$)	Valor 2021 (mil R\$)	Valor 2022-2023 (mil R\$)
Orçamentos Fiscal e da Seguridade Social	95.720	80.154	213.600
Despesas Correntes	77.724	72.442	182.762
Despesas de Capital	17.996	7.712	30.837
Valores Globais	95.720	80.154	213.600
	389.474		

OBJETIVO: 1246 - Promover e proteger os direitos sociais e culturais e o direito à cidadania dos povos indígenas, asseguradas suas especificidades nas políticas públicas.

Meta 2020-2023

0525 - Atender 100% das Terras Indígenas com ações ou projetos voltados à proteção e promoção dos direitos dos povos indígenas (**Alteração da meta**)

Garantir o atendimento a 100% das comunidades indígenas do país nas ações de competência da Funai e da Sesai/MS. (Meta original)

Fonte: SIOP, 2022.

Figura 3 – Proteção, promoção e recuperação da saúde indígena.

PROGRAMA: 5022 - Proteção, Promoção e Recuperação da Saúde Indígena

Órgão Responsável: 36000 - Ministério da Saúde

Esfera	Valor 2020 (mil R\$)	Valor 2021 (mil R\$)	Valor 2022-2023 (mil R\$)
Orçamentos Fiscal e da Seguridade Social	1.479.999	1.493.045	3.038.330
Despesas Correntes	1.439.598	1.434.200	2.893.773
Despesas de Capital	40.401	58.845	144.556
Valores Globais	1.479.999	1.493.045	3.038.330
	6.011.373		

OBJETIVO: 1241 - Fortalecer a proteção, promoção e recuperação da Saúde Indígena

Meta 2020-2023

052N - Ampliar para 60% a proporção de crianças indígenas menores de 1 ano com acesso às consultas preconizadas de crescimento e desenvolvimento (CeD) (**Alteração da meta**)

Ampliar para 65% a proporção de crianças indígenas menores de 1 ano com acesso às consultas preconizadas de crescimento e desenvolvimento (CeD) (Meta original)

Fonte: SIOP, 2022.

Fernandes *et al.* (2020) destacam que, na contramão dos incentivos às classes populares conquistados nos últimos anos de governo pós-neoliberal, o governo Bolsonaro apoiou e propôs um modelo de desenvolvimento que tem valorizado e criado oportunidades para latifundiários, mineradoras e agronegócio em detrimento dos sujeitos da Amazônia. Em outras palavras, os recursos estão cada vez mais próximos das empresas capitalistas e longe dos cidadãos amazônicos.

Nesse período a Amazônia esteve no centro dos ataques do governo, especialmente aquelas populações que dependem das florestas e as preservam. Além disso, o governo incentiva a exploração dos recursos naturais na região. No mesmo período, houve desprezo às problemáticas reais da Amazônia, a exemplo do corte orçamentário em diversas instituições de pesquisa, ataques a pesquisadores e lideranças locais, sobretudo utilizando agressões e *Fake News*.

Destacamos aqui os casos de maior repercussão da atuação do governo Bolsonaro sobre a Amazônia: **1)** insinuações de que as ONGs e ativistas estariam financiando ou contribuindo com as queimadas na região (Cunha, 2019); **2)** deslegitimação de lideranças indígenas, a exemplo do cacique Raoni Metuktire, acusado de não representar os povos indígenas (Holanda, 2020); **3)** demissão do ex-diretor do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE), Ricardo Galvão, após a publicação dos dados sobre queimadas e desmatamento (BBC, 2019); **4)** cortes de financiamento para pesquisas e contingenciamento no setor da educação, que comprometem e inviabilizam a produção científica (Oliveira, 2020); **5)** divergências e extinção de fundos de financiamento internacionais (Fellet, 2021); e **6)** a morte do indigenista Bruno Araújo Pereira e do jornalista inglês Dom Phillips, sobre as quais o presidente afirmou que eles foram para uma aventura (Folha de S.Paulo, 2021).

A política anti-indigenista do governo Bolsonaro não se restringiu apenas à cobiça pela grilagem por parte de pecuaristas e mineradoras. Parece evidente, não obstante, o aparelhamento do órgão indigenista e uma aniquilação cultural, além da invasão ilegal

das TI, que também norteiam o Planalto e ameaçam os processos de territorialização e desterritorialização dos povos indígenas.

Podemos citar um exemplo claro: a situação que ocorreu no início de 2023 em que o Governo Federal lançou uma operação para socorrer os Yanomâmis e trouxe à tona anos de negligência em relação a esses povos e outras comunidades indígenas durante a gestão do governo Bolsonaro.

A mudança de postura que resultou na operação de ajuda aos Yanomâmis em 2023 pode ser vista como uma resposta às críticas nacionais e internacionais em relação à falta de ação no que diz respeito aos direitos e bem-estar dos povos indígenas. No entanto, também levanta questões sobre a persistência dessas ações, bem como sobre a necessidade contínua de um compromisso para com os direitos indígenas no longo prazo.

Considerações Finais

A resistência dos povos indígenas da Amazônia brasileira é um testemunho da resistência humana em face da adversidade. Diante de séculos de exploração, despojo de terras e ameaças à sua existência, essas comunidades continuam a lutar pela preservação de suas identidades, línguas e práticas culturais. A mobilização em torno da demarcação de terras, o ativismo ambiental e as parcerias intercomunitárias têm sido pilares fundamentais dessa resistência. No entanto, fica claro que a luta não é apenas pela sobrevivência de suas culturas, mas também pela saúde do próprio ecossistema que lhes proporciona sustento.

A resiliência desses povos manifesta-se em sua habilidade de se adaptar às mudanças, simultaneamente aos laços profundos com suas raízes culturais. Através do uso sustentável dos recursos naturais, da transmissão de conhecimentos entre gerações e da inovação contextualizada, eles encontram maneiras de enfrentar os desafios

contemporâneos. As políticas públicas, quando concebidas de maneira colaborativa e inclusiva, têm o potencial de fortalecer essa resiliência, proporcionando acesso a serviços essenciais, educação de qualidade e oportunidades que estiveram atendidas por suas cosmovisões.

Contudo, é inegável que muitos obstáculos persistem. A exploração predatória dos recursos naturais, a expansão da agroindústria e as mudanças climáticas ameaçam a estabilidade das comunidades indígenas e a biodiversidade única da Amazônia. O papel do governo, das organizações não governamentais, da sociedade civil e da comunidade internacional é fundamental na criação e implementação de políticas que respeitem os direitos indígenas e promovam a sustentabilidade ambiental.

Referências

- ASSIS, Eneida. **Direitos indígenas num contexto interétnico: quando a democracia importada**. Tese (Doutorado em Ciência Política). Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro: IUPPERJ; UFPA, 2006.
- AZEVEDO, Marta Maria do Amaral. **Povos Indígenas: mobilidade espacial**. 1. ed. Campinas: Núcleo de Estudos de População, 2013.
- BAINES, Stepen. As chamadas “aldeias urbanas” ou índios na cidade. **Brasil Indígena, Fundação Nacional do Índio**, v. 7, pp. 15-17, 2001.
- BBC News Brasil. **As críticas de Bolsonaro que levaram à queda do diretor do Inpe, órgão que monitora desmatamento na Amazônia**. 2019. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-49212332>>. Acesso em 25/09/2023.
- BRASIL. **Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910**. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-8072-20-junho-1910-504520-publicacaooriginal-58095-pe.html>>. Acesso em 07/07/2023.
- BRASIL. **Decreto-Lei nº 3.454, de 6 de janeiro de 1918**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1901-1929/l3454.htm>. Acesso em 25/04/2023.

- BRASIL. **Lei nº 5.173, de 27 de outubro de 1966.** Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L5173.htm>. Acesso em 07/07/2022.
- BRASIL. **Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973.** Dispõe sobre a criação do Estatuto do Índio. Brasília, DF, 1973. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm>. Acesso em 07/07/2022.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil.** Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.
- BRASIL. **Lei nº 13.971, de 27 de setembro de 2020.** Instituiu o Plano Plurianual da União (PPA) para o período de 2020 a 2023. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/lei/L13971.htm>. Acesso em 07/07/2022.
- CAMPOS, Marden Barbosa; ESTANISLAU, Bárbara. Roberto. Demografia dos povos indígenas: os Censos Demográficos como ponto de vista. **Revista Brasileira de Estudos da População**, v.33, nº 2, pp. 441-449, 2016.
- CIMI – CONSELHO INDIGENISTA MISIONÁRIO. **Apib lança bancada com candidatos indígenas pela primeira vez.** 2022. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2022/08/apib-lanca-bancada-com-candidatos-indigenas-pela-primeira-vez/>>. Acesso em 10/06/2023.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os direitos dos índios: ensaios e documentos.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel Rodrigues (orgs.). **Direitos dos povos indígenas em disputa.** São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- CUNHA, Ana Rita. **Como Bolsonaro usa teorias da conspiração ao acusar ONGs por queimadas na Amazônia.** 2019. Disponível em: <<https://www.aosfatos.org/noticias/como-bolsonaro-usa-teorias-da-conspiracao-ao-acusar-ongs-por-queimadas-na-amazonia/>>. Acesso em 25/07/2023.
- DAVIS, Shelton H. **Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil.** Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1978.
- DRAIBE, Sônia Miriam. Welfare State no Brasil: características e perspectivas. In: Encontro Anual da Anpocs, 12. **Anais [...].** São Paulo: Mimeo, 1988.

- FELLET, João. **Bolsonaro faz Brasil perder dinheiro internacional para Amazônia, diz analista**. 2021. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/institutional-56906691>>. Acesso em 25/09/2023.
- FERNANDES, Rosa Maria Castilhos; DOMINGOS, Angélica. **Políticas indigenistas: contribuições para afirmação e defesa dos direitos indígenas**. 2020.
- FERNANDES, Bernardo M.; CLEPS Jr., João; SOBREIRO FILHO, José; LEITE, Acácio Zuninga; SODRÉ, Ronaldo Barros; PEREIRA, Lorena Iza. Questão agrária no primeiro ano do Governo Bolsonaro. **Data luta**, Presidente Prudente: Núcleo de Estudos, Pesquisas e Projetos de Reforma Agrária – NERA, jan. 2020.
- FUNAI – FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDIGENAS. **Quem são?** Disponível em: <<https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/povos-indigenas/quem-sao>>. Acesso em 05/05/2023.
- FUNAI – FUNDAÇÃO NACIONAL DO POVOS INDIGENAS. **A Funai**. Disponível em: <<https://www.gov.br/funai/pt-br/aceso-a-informacao/institucional/Institucional>>. Acesso em 01/06/2023.
- FUNES, Eurípedes Antônio. Oralidade e natureza na luta por terra e liberdade na Amazônia brasileira. In: RIOS, Kênia Sousa (org). **História oral e natureza: resistência e cultura**. São Paulo: Letra e Voz, 2019. p. 113-134.
- HOLANDA, Mariana. **Bolsonaro diz que jornalista e indigenista estavam em “uma aventura não recomendada”**. 2022. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/06/bolsonaro-diz-que-desaparecimento-de-jornalista-e-indigenista-pode-ser-acidente-ou-execucao.shtm>>. Acesso em 25/09/2023.
- INESC – INSTITUTO DE ESTUDO SOCIOECONÔMICOS. **Orçamento para saúde indígena teve corte de 16% no ano passado**. Inesc, 2020. Disponível em: <<https://www.inesc.org.br/orcamento-para-saude-indigena-teve-corte-de-16-no-ano-passado/>>. Acesso em 01/07/2022.
- ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Terras indígenas do Brasil**. Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/mapa>>. Acesso em 01/06/2023.
- LIMA, Antônio Carlos de Souza. Diversidade cultural e política indigenista. **Tellus** (UCDB), v. 3, pp. 11-31, 2002.

- LIMA, Antonio Carlos de Souza; IGLESIAS, Marcelo Piedrafito; BARROSO-HOFFMANN, Maria. O novo PPA e as políticas públicas para os Povos Indígenas. **Orçamento & Política Socioambiental**, v. 2, nº 6, pp. 1-12, 2003.
- MYRDAL, Gunnar. **Teoria econômica e regiões subdesenvolvidas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Saga, 1968.
- NEVES, Lino João de Oliveira. **Olhos mágicos do Sul (do Sul)**: lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil [s.d.]. Disponível em: <<https://www.ces.uc.pt/emancipa/research/pt/ft/iniciativas.html>>. Acesso em 05/05/2023.
- OLIVEIRA, Elida. **MEC prevê corte de R\$ 4,2 bilhões no orçamento para 2021**. 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/educacao/noticia/2020/08/10/orcamento-do-mec-preve-corte-de-r-42-bilhoes-para-2021.ghtml>>. Acesso em 25/09/2023.
- PINTO, Rigoberto Rivero. Seguridad jurídica y participación política: vía para el desarrollo económico y cultural de los pueblos indígenas de Bolivia. **América Indígena**. v. 59, nº 1, pp. 01-06, 2003.
- PONTE, Zuleide Pamplona Ximenes. **Região Amazônica: projeto de integração do estado brasileiro e alteridade**. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2003.
- RODRIGUES, Denis de Sousa. **Os Ticunas em Manaus: migração e etnicidade**. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Ciências sociais). Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2005.
- ROUQUIÉ, Alain; LAMOUNIER, Bolivar; SCHVAZER, Jorge. (orgs.). **Como renascem as democracias**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- SANTILLI, Márcio. **Os brasileiros e os índios**. São Paulo: Senac, 2000.
- SARDINHA, Edson. **Quem é Raoni, o líder indígena atacado por Bolsonaro**. 2019. Disponível em: <<https://congressoemfoco.uol.com.br/temas/direitos-humanos/quem-e-raoni-o-lider-indigena-atacado-por-bolsonaro/>>. Acesso em 25/09/2023.
- SIGA Brasil. **Portal do Orçamento**. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/orcamento/sigabrasil>>. Acesso em 10/05/2023.

- SILVA, Frederico Augusto Barbosa da; LUNELLI, Isabella Cristina. **Estudo sobre orçamento indigenista federal: Desafios e limitações aos direitos e políticas públicas voltadas aos povos indígenas no Brasil**. Texto para Discussão, 2020.
- SIMONIAN, Lígia Terezinha Lopes. Políticas públicas, desenvolvimento sustentável e recursos naturais em áreas de reserva na Amazônia Brasileira. In: COELHO, Maria C. Nunes; SIMONIAN, Lígia Terezinha Lopes; FENZEL, Norbert (orgs.). **Estado e políticas públicas na Amazônia**. Belém, PA: CEJUP, 2000. p. 9-53.
- SIOP – SISTEMA INTEGRADO DE PLANEJAMENTO E ORÇAMENTO. **Anexo I - Revisão dos atributos legais dos Programas Finalísticos do PPA 2020-2023**. Painel do Orçamento Federal. 2022. Disponível em: <www1.siop.planejamento.gov.br>. Acesso em 07/07/2022.
- TRINIDAD, Carlos Benítez. La dimensión indígena del salvaje europeo. **Historia 2.0. Conocimiento histórico en clave digital**, v. 5, nº 9, pp. 31-50, 2015.
- VERDUM, Ricardo. **Orçamento indígena 2013 e perspectivas para 2014**. Nota Técnica, nº 181. Brasília: Inesc, jun. 2014.
- VERDUM, Ricardo. Ruralistas avançam sobre a Funai e asfixiam econômica e politicamente os direitos indígenas. In: RANGEL, Lúcia Helena. (org.). **Violência contra os Povos Indígenas no Brasil?** Dados de 2016. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2017. p. 1-148
- VERDUM, Ricardo. **Povos indígenas, meio ambiente e políticas públicas: uma visão a partir do orçamento indigenista federal**. Rio de Janeiro: E-papers, 2017.
- VIANNA, Luís Werneck. Caminhos e descaminhos da revolução passavam à brasileira. **Dados**, v. 39, pp. 377-392, 1996.
- VIDAL, Lux Boelitz. Iconografia e grafismos indígenas, uma introdução. In: VIDAL, Lux B. (org.). **Grafismo indígena**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1992. p. 13-17.
- ZUKER, Fábio. Dividida pela Transamazônia, TI Apinajé ainda aguarda por demarcação de área excluída pela Ditadura. **Infoamazônia**, 2021. Disponível em: <<https://infoamazonia.org/2022/07/20/dividida-pela-transamazonia-ti-apinaje-ainda-aguarda-por-demarcacao-de-area-excluida-pela-ditadura/>>. Acesso em 21/05/2023.

Rafael do Carmo Silva é professor substituto do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão – IFMA. Mestre em Geografia Pela Universidade Estadual do Centro Oeste (UNICENTRO) E-mail: rafael.geo18@gmail.com

Karla Rosário Brumes é professora do Departamento de Geografia da UNICENTRO, campus de Irati e do Programa de Pós-Graduação em Geografia - PPGG/UNICENTRO. Doutora pela UNESP-PP e Pós Doutora em Geografia Humana pela USP. **E-mail:** kbrumes@hotmail.com

Artigo enviado em 11/09/2023 e aprovado em 06/11/2023.

Artigo

A negação dos povos indígenas no processo de formação histórico-territorial do Brasil: Um passado colonial amarrado ao presente

Hugo Arruda de Moraes

Cláudio Jorge Moura de Castilho

Caio César Lima Dantas

Nôeme Martins de Araújo

264

Resumo

O propósito principal do presente escrito é recolocar a questão da negação dos povos indígenas no processo de formação histórico-geográfica do Brasil como um problema que se ampliou e agravou pela permanência da lógica de uso do espaço norteada pela racionalidade técnico-instrumental capitalista. O método escolhido para refletir sobre essa questão fundamentou-se na perspectiva analítico-reflexiva como meio para explicar a espacialização do problema do cercamento dos territórios indígenas frente à expansão do agronegócio, no âmbito da teoria social crítica, o qual teve o suporte na técnica da superposição de dois mapas elaborados para tal finalidade. O principal resultado deste trabalho traduziu-se na constatação de que, se a lógica inerente à racionalidade técnico-instrumental capitalista não mudar, os povos indígenas continuarão ameaçados de terem seus territórios tomados e suas culturas apagadas, inviabilizando os pressupostos do bem-viver que poderiam ser utilizados para construirmos outro mundo na Terra. Com isso, o escrito chama atenção para a condição de um processo contínuo e permanente que marginaliza os territórios dos povos indígenas, condenando-os à condição de existência precária e negação dos seus direitos em função, notadamente, da permanência da colonialidade fundamentada na violência e eliminação desses povos que não interessam diretamente ao processo de acumulação. Assim,

negar a existência e a importância de seus territórios, reforça o quadro de desigualdades e injustiças sócio-espaciais que constitui a essência da formação brasileira.

Palavras-chave: Povos originários; Agronegócio; Cercamento territorial; Território ameaçado.

The indigenous people's denial in Brazil's historical-territorial formation process: A colonial past tied to the present

Abstract

The main purpose of this paper is to reconsider the question of the indigenous people denial in the historical-geographical formation process in Brazil as a problem that has expanded and worsened due to the permanence of the logic space's use guided by capitalist technical-instrumental rationality. The method chosen to reflect on this issue was based on the analytical-reflective perspective as a means to explain the spatialization of enclosing indigenous territories problem in the face of the expansion of agribusiness, within the scope of critical social theory, which was supported by the technique of superimposition of two maps prepared for this purpose. The main result of this work was translated into the realization that, if the logic inherent to the capitalist technical-instrumental rationality does not change, indigenous peoples will continue to be threatened with having their territories taken and their cultures erased, making unfeasible the assumptions of well-being that could be used to build another world on Earth. For that, this paper draws attention to a continuous and permanent process that marginalizes the territories of indigenous people, condemning them to the condition of precarious existence and denial of their rights due to, notably, the permanence of coloniality based on the violence and elimination of these people who are not directly interested in the process of accumulating goods. Thus, denying the existence and importance of their territories reinforces the inequalities situation and socio-spatial injustices that constitutes the essence of Brazilian historical-territorial formation.

265

Keywords: Original peoples; Agribusiness; Territorial fencing; Threatened territory.

La negación de los pueblos indígenas en el proceso de formación histórico-territorial de Brasil: Un pasado colonial ligado al presente

Resumen

El principal objetivo de este escrito es restituir la cuestión de la negación de los pueblos indígenas en el proceso de formación histórico-geográfica de Brasil como un problema que se ha ampliado y empeorado

devido a la permanencia de la lógica de uso del espacio guiada por la racionalidad técnico-instrumental capitalista. El método escogido para reflexionar sobre este tema se basó en la perspectiva analítico-reflexiva como medio para explicar la espacialización del problema del cercamiento de los territorios indígenas frente a la expansión del agronegocio, en el ámbito de la teoría social crítica, que se sustentó mediante la técnica de superposición de dos mapas elaborados con el fin de demostrar esta expansión. El principal resultado de este trabajo se tradujo en la constatación de que, si no cambia la lógica inherente a la racionalidad técnico-instrumental capitalista, los pueblos indígenas seguirán siendo amenazados con la usurpación de sus territorios y el borrado de sus culturas, haciendo inviables los supuestos de bienestar que podrían utilizarse para construir otro mundo en la Tierra. Con eso, el escrito llama la atención sobre la condición de un proceso continuo y permanente que margina los territorios de los pueblos indígenas, condenándolos a la condición de existencia precaria y a la negación de sus derechos debido, en particular, a la permanencia de la colonialidad basada en la violencia y la eliminación de los pueblos que no son de interés directo para el proceso de acumulación. Así, negar la existencia y la importancia de sus territorios refuerza el marco de desigualdades e injusticias socioespaciales que constituyen la esencia de la formación histórico-territorial brasileña.

Palabras clave: Pueblos originarios; Agroindustria; Cercado territorial; Territorio amenazado.

Introdução

No atual contexto do processo de formação histórico-territorial brasileiro, está re-emergindo o debate em torno de uma questão latente, a qual ainda não foi resolvida, que é a da negação dos povos indígenas, questão inerente à própria natureza do modo de produção capitalista. Na realidade, este modo de produção, baseado na colonização, nunca deixou de ter centralidade na sociedade brasileira.

Mesmo após o fim da colonização com relação ao domínio colonial português, as relações coloniais sob a perspectiva de um “colonialismo interno” continuaram a influir no permanente processo de formação histórico-territorial brasileiro. Inclusive, a constituição de um Estado-nação à brasileira (século XIX) norteou-se pela lógica de uso e ocupação da terra com vistas à manutenção dos interesses das classes dominantes, associada à exploração predatória dos recursos naturais e o extermínio dos povos originários.

A questão indígena tem sido, portanto, frequentemente, retomada em função notadamente da eclosão de eventos que têm contribuído para o debate acerca da situação dos povos indígenas no Brasil dentre os quais se destaca o desrespeito com relação aos

seus territórios. Por esta razão, recorreu-se novamente ao Supremo Tribunal Federal (STF) para a resolução dos impasses em termos das questões territoriais em causa.

Por isso, o julgamento do Recurso Extraordinário (RE) 1017365, referente à tese do marco temporal para definição dos territórios indígenas, junto ao STF, teve repercussão enorme no país, chamando novamente à atenção da sociedade para a causa indígena a qual já teria sido resolvida se a Constituição da República Federativa do Brasil (CRFB) de 1988 tivesse sido efetivada. Com nove votos a dois, a tese foi rejeitada e, portanto, não pode ser utilizada como parâmetro para definir a ocupação dos territórios indígenas.

Por outro lado, a decisão do STF, em que pese a conquista da negação da proposição, também pode abrir brechas para o pagamento de vultosas quantias de indenização a fim de compensar os grandes proprietários rurais. Estes, simplesmente tomaram terras de povos originários por meio do uso da violência e da grilagem.

Outros eventos relevantes que contribuíram para a retomada da questão indígena referem-se às questões atinentes à demora para a realização da vacinação dessa população durante o avanço da pandemia da COVID-19. Isso levou à catástrofe sanitária no território *Yanomami*, conduzindo a óbito, pelo menos, 100 crianças, em função da negligência ocasionada por problemas ligados à desnutrição e à malária.

Não foi à toa, portanto, que, sob pressão social, o atual governo eleito por meio de uma frente ampla, mais sensível à questão indígena acima referida, criou e institucionalizou, neste ano de 2023, o Ministério dos Povos Indígenas, tendo como representante máxima da pasta a ativista indígena Sônia Guajajara. O que, apesar de ter constituído um avanço significativo, ainda não é suficiente para a resolução da causa devido aos parâmetros principais do neoliberalismo que têm reconfigurado a lógica técnico-instrumental de reprodução do capitalismo, associados à histórica situação da negação dos povos indígenas no Brasil.

Nessa perspectiva, além de explorar, suprimir e deteriorar os recursos naturais e as relações sociais de caráter comunitário, substituindo o projeto civilizatório que se ten-

tara realizar pela barbárie, voltou-se a negar cada vez mais os povos originários os/as descendentes dos povos africanos do Brasil, aproximando-os da condição, segundo Castro (2017), de “involuntários da pátria”.

O presente artigo, portanto, possui como objetivo central refletir sobre a negação dos povos indígenas como um traço do passado que, permanecendo e sendo reforçado nos dias que correm, continuará dificultando a consolidação da formação do espaço do/a cidadão/ã no Brasil. Mas, ao contrário, reforçará o quadro de desigualdades e injustiças sócio-espaciais herdado do período colonial.

Estruturamos este escrito de modo a apontar, primeiramente, utilizando-nos da perspectiva analítico-reflexiva, em que medida o fenômeno ora delimitado foi abordado. Na segunda parte, tratou-se da lógica instrumental capitalista na formação histórico-territorial do Brasil. Posteriormente, foi apresentado a espacialização dos povos indígenas e o seu encurralamento no âmbito da permanência do uso do espaço norteado pela racionalidade técnico-instrumental capitalista, impulsionado pelo agronegócio. E na última seção, foi colocada a conclusão.

1. O método de abordagem: O processo de produção do espaço e o movimento histórico

O método de abordagem foi construído com o suporte teórico da análise geográfica sob parâmetros da teoria social crítica, partindo, assim, da perspectiva de que as relações sociedade-espaço acontecem, dialeticamente, no âmbito do processo histórico-territorial de formação do Brasil. Nesse entendimento, a história constitui um caminho fundamental para a compreensão e interpretação do processo de ocupação humana do espaço geográfico de acordo com as vicissitudes do tempo e movidas pelos interesses hegemônicos do modo de produção capitalista.

Acrescenta-se, ao mesmo tempo, que o escrito ancora-se na perspectiva de que a

Geografia constitui um campo do conhecimento científico que possui como objeto de pesquisa “o processo universal de apropriação do espaço natural e de construção de um espaço social pelas diferentes sociedades ao longo da história” (Moraes, 2008, p. 41).

Desse modo, a compreensão do contexto histórico de uso do espaço nos permite entender os interesses sociais predominantes no atual momento do processo universal de apropriação do espaço natural, percebendo como se deu a apropriação do espaço – pela tomada dos territórios indígenas – como traço de permanência no tempo. Ao mesmo tempo, é possível vislumbrar perspectivas possíveis de reverter esse estado de coisa calcado ainda na colonialidade do poder e do saber.

Por isso, salienta Moraes (Moraes, 2001), é importante destacar que a compreensão da natureza da formação territorial é fundamental para o conhecimento das dinâmicas históricas e da relação entre sociedade e espaço no Brasil. Com isso, o autor enfatiza: “Ao fazer um estudo dos países de formação colonial, essa dimensão espacial ganharia um peso muito maior por uma razão muito simples: a colonização é em si mesma uma relação sociedade-espaço” (Ibidem, p. 105).

A interpretação da dinâmica da ocupação territorial no Brasil, no âmbito da análise do processo de desenvolvimento do capitalismo, considera os respectivos mecanismos da consolidação dos interesses hegemônicos, engendrando formas particulares de uso, ocupação e exploração do espaço geográfico e de tudo o que este contém. Nessa perspectiva, compreende-se que a realidade histórico-territorial brasileira é resultado de um processo contraditório de formação do espaço que suscita, tensões, conflitos e embates de diversas ordens.

Nesse sentido, e com vistas à operacionalização da referida abordagem, visando à concretização do objetivo do presente escrito, utilizou-se, como procedimentos metodológicos, um levantamento bibliográfico acerca da temática ora tratada, por meio da leitura de autores e do resgate de ideias julgadas como relevantes e adequadas para a análise e compreensão do tema em epígrafe. Posteriormente, utilizou-se da técnica de su-

perposição de mapas como forma de representar a distribuição do agronegócio e a situação atual dos povos indígenas para os últimos vinte anos, buscando, por meio da espacialização do fenômeno ora delimitado em Unidades da Federação (UF) brasileira, compreender a complexidade da questão ora tratada.

A opção pela técnica analítico-reflexiva deveu-se, notadamente, à sua utilidade no sentido de relacionar de modo mais integrado as dimensões teórica e empírica da pesquisa, no âmbito do necessário aprimoramento da capacidade de observar, analisar e refletir sobre a problemática delimitada para o estudo.

Nessa perspectiva, acredita-se que se conseguiu demonstrar, de modo mais explícito, em que medida a expansão territorial da modernização da agropecuária tem sido um instrumento eficaz utilizado pelas classes dominantes para a negação dos povos em epígrafe. O que tem acontecido mediante a imposição da situação de cerco, supressão e destruição dos seus territórios, agravando o processo histórico e crescente de violência extrema sofrida pelos indígenas.

2. A lógica instrumental capitalista na formação territorial do Brasil

No âmbito das principais características do processo de formação histórico-territorial brasileiro, observa-se que a lógica, hoje mais do que nunca, da racionalidade técnico-instrumental capitalista impôs a negação dos povos indígenas – assim como aos quilombolas, ribeirinhos etc. – e o uso da natureza como meros recursos a serem extraídos para venda. Isso acontece em nome de uma prática estratégica de acumulação para o desenvolvimento capitalista numa perspectiva puramente economicista.

Sendo assim, de acordo com Santos (1997, p. 178), o “[...] mundo de hoje marca, assim, o primado da ação racional, enquanto ação instrumental, sobre a ação simbólica. É uma ação nutrida na razão do instrumento, uma razão técnica, conforme aos meios e despreocupada de teleologia”. Por esta razão, fundamentando-se em Habermas, ainda

para Santos (1997), o modo de produção capitalista possui nítida superioridade sobre os que o precederam na medida em que conseguiu aprimorar mecanismos econômicos que tornaram mais eficazes a “expansão dos subsistemas de atividade racional com respeito a um fim” e, concomitantemente, conseguiu legitimação econômica que permite a adaptação do sistema de dominação às exigências de racionalidade inerentes a diferentes contextos histórico-territoriais dos subsistemas em via de desenvolvimento.

Desse modo, a racionalidade da modernidade, calcada no uso progressivo de técnicas avançadas, foi instrumental para atender aos interesses de acumulação do capitalismo. Esse processo estabeleceu, nas terras ibero-americanas, uma formação socioterritorial centrada na espoliação, pela qual a transferência de riquezas naturais e a subalterнизация dos povos e dos seus bens naturais davam sentido à colonização.

Por isso, e como acentuara Harvey (2013), uma das principais características do capitalismo é transformar tudo que encontra no seu caminho em mercadoria, com a finalidade de gerar riquezas para a acumulação. Para isto, as classes dominantes constroem e reconstroem, permanentemente, paisagens e territórios para facilitar o processo acumulativo de riquezas, colocando os interesses econômicos acima daqueles que dizem respeito à preservação da vida humana e da natureza na Terra.

Esta natureza do capitalismo é tão evidente que, além da Ciência, o Papa Francisco (2015, p. 37), em sua Encíclica sobre o Cuidado da Terra como “casa comum”, afirma que “Esta situação leva-nos a uma esquizofrenia permanente, que se estende da exaltação tecnocrática, que não reconhece aos outros seres um valor próprio, até à reação de negar qualquer valor peculiar ao ser humano”.

Com efeito, a lógica instrumental e perversa do capitalismo, na América Latina por exemplo, deixou marcas profundas de desigualdades e injustiças sócio-espaciais há cerca de quinhentos anos. A ocupação e o arranjo espacial latino-americano voltaram-se, preponderantemente, desde os seus primórdios, para a produção de *commodities* – açúcar, metais preciosos, café, e outros gêneros tropicais – para exportação. A este respeito, segundo Galeano (2010), as riquezas encontradas nos solos da América Latina acabaram

contribuindo para a criação da própria pobreza do seu povo e, contraditoriamente, para a riqueza das metrópoles coloniais:

Para os que concebem a História como uma contenda, o atraso e a miséria da América Latina não são outra coisa senão o resultado de seu fracasso. Perdemos; outros ganharam. Mas aqueles que ganharam só puderam ganhar porque perdemos: a história do subdesenvolvimento da América Latina integra, como já foi dito, a história do desenvolvimento do capitalismo mundial (Galeano, 2010, p. 30).

Nesta perspectiva, o colonialismo desorganizou os povos originários e destruiu os seus respectivos ambientes a fim de justificar e ampliar a busca incansável e a todo custo pela acumulação, esta era a intencionalidade do programa colonizador. A esse respeito, Fanon (1968, p. 27) afirmou:

Não se desorganiza uma sociedade, por mais primitiva que seja, com tal programa, a menos que esteja decidido, desde o início, ou seja, desde a própria formulação desse programa, a romper todos os obstáculos encontrados no caminho.

Assim sendo, a estruturação do mundo colonial se alicerçou por meio de um arranjo social, imaginário e territorial centrado na violência. Este processo foi tão intenso que devastou tudo o que, não interessando de imediato ao capitalismo, se encontrava no seu caminho, negando a história dos homens e das mulheres locais bem como a sua relação com o seu ambiente. Destarte, sobre a referida lógica instrumental do capitalismo-moderno-colonial, “quanto mais [este capitalismo] se desenvolve, mais aguça seus desequilíbrios e tensões, suas candentes contradições” (Galeano, 2010, p. 9).

Diante do acima exposto, a formação histórico-territorial do Brasil é resultado da violência inerente à racionalidade instrumental capitalista vigente, resultando numa organização socioantropológica como subproduto da ferocidade do empreendimento colonial.

Efetivamente, o Brasil não nasceu como etnia e se estruturou como nação em consequência de um desígnio de seus criadores. Surgiu, ao contrário, como uma espécie de subproduto indesejado de um empreendimento colonial, resultante da Revolução Mercantil, cujo propósito era produzir açúcar, ouro ou café e, sobretudo, gerar lucros exportáveis (Ribeiro, 1972, p. 3).

No que concerne à violência mencionada no parágrafo acima, ressalta-se a ideia colocada há décadas atrás, a qual, por seu turno, ainda se faz assaz pertinente para se entender a problemática ora em destaque.

A violência que presidiu ao arranjo do mundo colonial, que ritmou incansavelmente a destruição das formas sociais indígenas, que arrasou completamente os sistemas de referências da economia, os modos da aparência e do vestuário (Fanon, 1968, p. 30).

Ainda sobre a violência colonial, Fanon (1968, p. 54) afirma:

[...] mas voltemos à violência atmosférica, à violência à flor da pele. Vimos no desenvolvimento de sua maturação que muitas correias a arrastam, a levam para a saída. Apesar das metamorfoses que o regime colonial lhe impõe nas lutas tribais ou regionalistas, a violência envereda pelo bom caminho, o colonialismo identifica seu inimigo, põe um nome em todas as suas desgraças e lança nesta nova via toda [sic] a força [sic] exacerbada de seu ódio e de sua cólera.

Prado Júnior (1969) acentuou que a colonização em terras brasileiras foi fruto de um quadro amplo de integração do planeta em uma nova ordem, constituindo como “uma parte do todo”, ou seja, um capítulo histórico do comércio europeu. Nesse sentido, nas palavras de Ribeiro (2013; 2014), a função básica da colonização era o recrutamento de mão-de-obra e a organização instrumental da produção mercantil de acordo com técnicas e procedimentos prescritos do exterior, alienando ainda mais o espaço das colônias.

Foi com o propósito de subordinação ao Império Mercantil-Salvacionista português que o espaço brasileiro entrou na lógica de exploração, resultando na constituição de um ambiente social tecido de maneira a criar e estabelecer desigualdades e oposições de classes difíceis de serem rompidas. Mas, ao mesmo tempo, engendrando contradições

agudas entre as classes dominantes e os índios, sitiantes, posseiros e trabalhadores/as livres (Moreira, 2020).

Foi com isto que se consolidou a histórica situação de desigualdades e injustiças sócio-espaciais, obrigando as populações – sobretudo as mais vulneráveis – a sofrerem com os impactos negativos desse uso perverso do território. Em consequência, estabeleceu-se a negação do mosaico geobotânico natural e das populações negra e indígena, sob o profundo sistema de exploração já mencionado anteriormente.¹ Enfim, tal condição estabeleceu-se mediante o desenvolvimento geográfico desigual no seio das sociedades capitalistas: “A história que escreve não é, portanto, a história da região por ele [coloniizador] saqueada, mas a história de sua nação no território explorado, violado e esfaimado” (Fanon, 1968, p. 38).

Com efeito, ao colocar os interesses econômicos acima dos que dizem respeito à preservação da vida humana e da natureza, a formação territorial do Brasil adentrou no acontecer histórico e geográfico que implicou na “[...] criação de uma nova estrutura nas terras incorporadas ao patrimônio da sociedade que se expande, uma estrutura articulada com os interesses da expansão, comumente localizados no centro difusor original” (Moraes, 2008, p. 63).

Portanto, se olharmos atentamente para o período colonial brasileiro, teremos condições de apreender o fio condutor que nos faz compreender o porquê da negação ora em discussão, assumindo inclusive a faceta que nos aproxima da ideia de uma “guerra biológica”, levando ao genocídio em massa de vários povos originários. Neste aspecto, Galeano (2010, p. 20) também foi enfático:

Bactérias e vírus foram os aliados mais eficazes. Os europeus traziam, como pragas bíblicas, a varíola e o tétano, várias enfermidades pulmonares, intestinais e venéreas, o tracoma, o tifo, a lepra, a febre amarela, as

¹ O período colonial brasileiro, que se estendeu por mais de três séculos, deixou marcas profundas e indeléveis, principalmente, aquelas que estão centradas nas plantações produtoras de gêneros tropicais para exportação e com base na exploração da mão-de-obra. Isso, por meio da organização socioterritorial que estabeleceu na propriedade latifundiária a dupla função de monopolizar a terra para uso agrícola e de contingenciamento da mão de obra para trabalho pesado e forçado.

cáries que apodreciam as bocas. A varíola foi a primeira a aparecer. Não seria um castigo sobrenatural aquela epidemia desconhecida e repugnante que provocava a febre e descompunha a carne? [...] Os índios morriam como moscas; seus organismos não opunham resistência às novas enfermidades, e os que sobreviviam ficavam debilitados e inúteis.

Vale sublinhar, ainda, que além dessa lógica de surtos virais, a expansão e exploração territorial, por meio do trabalho escravo e da utilização de grandes propriedades fundiárias, impuseram aos povos indígenas a condição de desterritorializados em seu próprio continente. Castro (1984, p. 115), ao relatar a questão da gênese da fome na região do Nordeste açucareiro, enfatizou bem a ação destruidora do sistema *plantation* no processo de ocupação da região.

Descobrimo cedo que as terras do Nordeste se prestavam maravilhosamente ao cultivo da cana-de-açúcar, os colonizadores sacrificaram todas as outras possibilidades ao plantio exclusivo da cana. Aos interesses da sua monocultura intempestiva, destruindo quase que inteiramente o revestimento vivo, vegetal e animal da região, subvertendo por completo o equilíbrio ecológico da paisagem e entravando todas as tentativas de cultivo de outras plantas alimentares no lugar, degradando ao máximo, deste modo, os recursos alimentares da região. Mas, se em verdade essa conduta colonizadora acarretou [...] graves prejuízos para a estrutura biológica dos grupos humanos que aí se fixaram e se desenvolveram, por outro lado deu estabilidade econômica à nova sociedade em formação e permitiu a sua estruturação num regime agrário bem fixado e enraizado na nova terra.

Daí, conforme relatou Bosi (1992, p. 19), a colonização no Brasil empreendeu formas nítidas de submissão, coação, morticínio e exploração da população nativa. Isso, aconteceu no âmbito do processo de formação histórico-territorial que instaurou o que ele próprio chamou de barbarização ecológica e populacional, ou seja, em suas palavras,

[...] o processo colonizador não se esgota no seu efeito modernizante de eventual propulsor do capitalismo mundial; quando estimulado, aciona ou reinventa regimes arcaicos de trabalho, começando pelo extermínio ou a escravidão dos nativos nas áreas de maior interesse econômico. Quando é aguçado o móvel da exploração a curto prazo, implantam-se nas regiões colonizáveis estilos violentos de interação social. [...] Sem entrar aqui na

questão espinhosa dos conceitos qualificadores da economia colonial [...], não se pode negar o caráter constante de coação e dependência estrita a que foram submetidos índios, negros e mestiços nas várias formas produtivas das Américas portuguesa e espanhola.

Posteriormente, no século XIX, a constituição do Brasil independente seguiu a base social e espacial sob os moldes da lógica do capitalismo-moderno-colonial, quase como uma condição herdada. Com isto, a “trama” político-institucional e a aparelhagem estatal do período oitocentista asseguraram a unidade e uma rede de articulação interna em torno da *plantation* e da negação e exploração de territórios indígenas e negros (Moreira, 2020).

Atualmente, a expansão das redes de valor do agronegócio internacional não é só uma marca do momento presente na medida em que se desenvolve reproduzindo os mesmos interesses das classes dominantes as quais, conforme Castro (2017), são representadas pelos eufemismos de “ruralistas” e “burguesia do agronegócio”. Nesse aspecto, convém afirmar que

A história da formação territorial no Brasil tem-se calcado numa lógica segundo a qual o espaço continental era percebido como uma área vazia – sem história e sem natureza – que deveria ser, permanentemente, preenchida com os objetos necessários à produção de um território provedor das *commodities* demandadas pelo mercado mundial. Esta lógica de uso do território foi marcada pela violência e pelo desrespeito para com os ambientes encontrados no Novo Mundo, exercendo, como rugosidades perniciosas, influências nas ações pensadas, praticadas e defendidas nos dias atuais, hoje sob a hegemonia dos Estados Unidos, não obstante as mudanças ocorridas ao nível do acontecer histórico das relações capitalistas no mundo (Castilho, 2020, p. 382).

Portanto, há nesse acontecer histórico-territorial a constituição de territórios perversos que desrespeita os povos originários e o seu ambiente de existência, desmanchando experiências diversas de tecer territórios e territorialidades que representam o que se tem defendido como bem-viver. Assim, é necessário considerar as diversas práticas e experiências que podem ter nos povos originários um caminho de valorizações das

formas de ver e conviver no mundo. Essa noção se aproxima muito do que disse Krenak (2022) sobre as cartografias para depois do fim:

O desafio que proponho aqui é imaginar cartografias, camadas de mundo, nas quais as narrativas sejam tão plurais que não precisamos entrar em conflito ao evocar diferentes históricas de fundação” (Ibidem, 2022, p. 32).

O que, de acordo ainda com Acosta (2016), deve ser pensado e praticado como perspectiva de se imaginar outros mundos possíveis ao existente. Destarte, questionando os rumos vigentes da civilização, este pensador coloca que o

[...] Bem viver enquanto alternativa ao desenvolvimento, adquire o potencial para construir alternativas a partir de uma enorme multiplicidade de exigências cujos elementos referenciais – a vida em comunidade e a relação harmoniosa com a Natureza – constituem a base fundamental para uma vida digna (Acosta, 2016, p. 18).

Nessa perspectiva, um olhar sobre mapas que representam a presença dos povos indígenas e a localização das atividades ligadas à agropecuária moderna sob o discurso do “agronegócio como locomotiva do crescimento econômico do Brasil” atual, leva-nos a perceber que, mesmo constatando a força da manutenção da problemática histórica do país, ainda há condições de fazer valer o bem-viver. Isto se deve, notadamente, ao simples fato de se atingir à necessária consciência da posição que ocupamos no mundo atual.

3. Os territórios indígenas e o Brasil no século XXI

No curso de um processo permanente de tomada dos territórios indígenas, iniciado pelas ações de cercamento, não somente seus territórios têm sido esvaziados para

serem preenchidos por objetos úteis às necessidades de reprodução do modo de produção capitalista na região, mas como aponta Leroy (2010), sua ocupação anterior pelos povos ameríndios foi ocultada.

Por isto que, conforme destaca Cunha (2012), sabe-se pouco da história indígena na América e no Brasil, não havendo clareza sobre sua origem e as cifras que representam sua existência. Deve-se compreender que os povos originários não são produtos do meio, muito menos um estágio primitivo da evolução humana,² mas que constituem grupos populacionais que tinham na sua história, até a chegada dos invasores/colonizadores, uma relação harmônica com o seu ambiente percebendo seus territórios como seu lar (Cunha, 2012).

Considerando o que se acabou de colocar, ser indígena significa manter relação de sentido de existência fortemente imbricada com a terra constituindo parte dela, na qual a vida humana e a natureza confundem-se no âmbito da perspectiva do bem-viver.

Ser indígena é ter como referência primordial a relação com a terra em que nasceu ou onde se estabeleceu para fazer sua vida, seja ela uma aldeia na floresta, um vilarejo no sertão, uma comunidade de beira-rio ou uma favela nas periferias metropolitanas. É ser parte de uma comunidade ligada a um lugar específico, ou seja, é integrar um povo. [...] O indígena olha para baixo, para a Terra a que é imanente; ele tira sua força do chão (Castro, 2017, p. 188).

Era no âmbito desta perspectiva que viviam os povos originários no Brasil e na América do Sul. Ribeiro (2014, p. 19) acentua que o atual espaço americano tinha, no século XVI, significativa presença e diversidade em termos de povos indígenas recobrando a vastidão deste Continente.

A costa atlântica, ao longo dos milênios, foi percorrida e ocupada por inumeráveis povos indígenas. Disputando os melhores nichos ecológicos, eles se alojavam, desalojavam e realojavam, incessantemente. [...] Não

² Uma das principais armadilhas do cientificismo do século XIX refere-se ao chamado “Triunfo do evolucionismo”. Para Cunha (2012), o evolucionismo do século XIX trouxe à tona a ideia do primitivismo entre os indígenas bem como a concepção de que certas sociedades pararam no tempo, permanecendo em um estágio de evolução dito atrasado.

era, obviamente, uma nação, porque eles não se sabiam tantos nem tão dominadores. Eram, tão-só, uma miríade de povos tribais, falando línguas do mesmo tronco, dialetos de uma mesma língua, cada um dos quais, ao crescer, se bipartia, fazendo dois povos que começavam a se diferenciar e logo se desconheciam e se hostilizavam.

No caso específico do Brasil, para Schwarcz (2015, p. 38), seu espaço estava ocupado por uma enorme diversidade de povos indígenas vivendo sob um quadro social, econômico e político muito complexo.

Às vésperas da colonização havia, portanto, um vasto contingente populacional espalhado pelo continente, apresentando diferentes formas de articulação social, econômica e política em escala regional e local. Se a chegada de Cabral significou um desastre para essas populações, não há por que descrever apenas perdas em vidas, terras e na cultura.

Enfim, entende-se que o espaço brasileiro estava povoado por diversas matrizes indígenas, desde os espaços litorâneos até os sertões desconhecidos de floresta, caatinga e cerrado, onde habitavam os Tapuias (Ribeiro, 2014; Schwarcz, 2015). Porém, a invasão europeia foi uma catástrofe terrível para os nativos da, então, Terra de Santa Cruz.

A violência do empreendimento moderno-colonial europeu foi tão forte e persistente que, ainda hoje, os povos indígenas que “sobraram” continuam vivendo em uma situação de sujeitos encurralados na iminência de serem definitivamente negados. Com efeito, “A verdade é que vivemos encurralados e refugiados no nosso próprio território há muito tempo” (Krenak, 2020, p. 4).

Nesse processo histórico-geográfico de negação, o Brasil contabiliza nos dias que correm uma população de 1.693.535 seres humanos que se autodeclaram indígenas (IBGE, 2022). Tal número representa menos de 1% do total da população brasileira. Ao mesmo tempo, vale salientar que os estados do Norte do país são os que possuem a maior concentração dessa população indígena, representando cerca de 45% do seu total. Em seguida, temos a região Nordeste com 31% dos indígenas do país.

Os dados do Comitê Nacional de Vida e Memória Indígena, organizados pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), mostram que o país registrou, entre março de 2020 e novembro de 2022, um total de 928 indígenas que perderam a vida por conta dos impactos devastadores da COVID-19 (APIB, 2023). Tais cifras corroboram o fato histórico segundo o qual, também, doenças oriundas de agentes externos continuam atingindo os povos indígenas.

Trata-se da continuidade histórico-territorial da negação dos povos em epígrafe, pelo extermínio e morticínio que os afetam desde a invasão europeia até o momento atual pelo colonialismo interno. Entretanto, tenta-se mascarar esta tragédia pelo que “[...] se chama, num eufemismo envergonhado, ‘o encontro’ de sociedades do Antigo e do Novo Mundo” (Cunha, 2012, p. 12).

O simples contágio do encontro entre humanos daqui e de lá fez com que essa parte da população desaparecesse por um fenômeno que depois se chamou epidemia, uma mortandade de milhares e milhares de seres. Um sujeito que saía da Europa e descia numa praia tropical largava um rasto de morte por onde passava. O indivíduo não sabia que era uma peste ambulante, uma guerra bacteriológica em movimento, um fim de mundo; tampouco o sabiam as vítimas que eram contaminadas. Para os povos que receberam aquela visita e morreram, o fim do mundo foi no século XVI. Não estou liberando a responsabilidade e a gravidade de toda a máquina que moveu as conquistas coloniais, estou chamando atenção para o fato de que muitos eventos que aconteceram foram o desastre daquele tempo. Assim como nós estamos hoje vivendo o desastre do nosso tempo, ao qual algumas seletas pessoas chamam Antropoceno. A grande maioria está chamando de caos social, desgoverno geral, perda de qualidade no cotidiano, nas relações, e estamos todos jogados nesse abismo (Krenak, 2019, p. 34).

Assim, constata-se que a economia escravista instalou e montou uma estrutura que submeteu pessoas indígenas e negras a condições de vida e existência sub-humanas. Porém, esta realidade não mudou por completo em seu conteúdo. O que continua impondo-nos o desafio de enfrentar a questão por meio, em princípio, da luta pela efetivação dos seus direitos básicos garantidos, por exemplo, pelo Art. 231 da CRFB (1988):

São reconhecidos aos índios sua organização social, seus costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

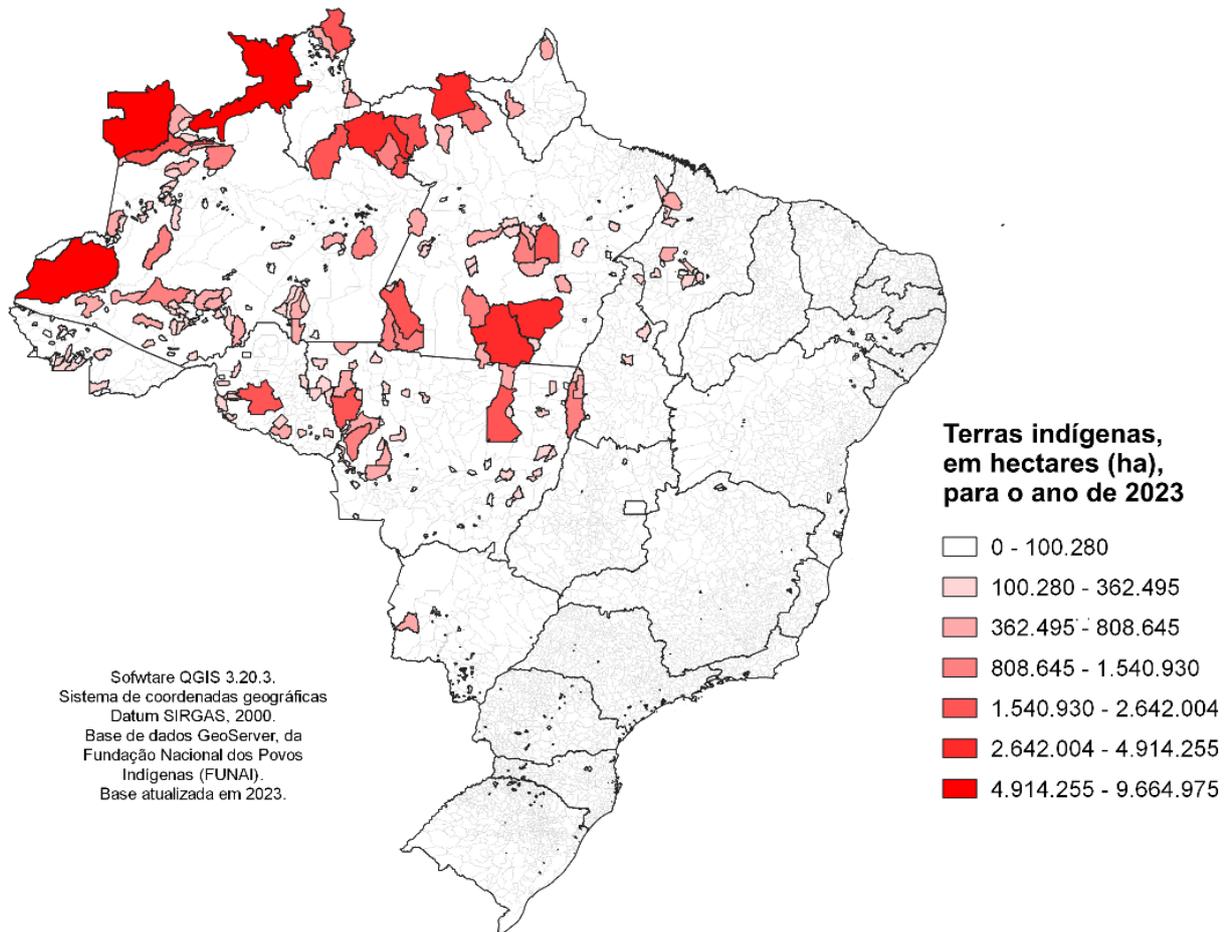
Atualmente, diversas matrizes dos povos indígenas ocupam pequenas frações do espaço brasileiro, tratando-se de territórios pouco densos e dispersos, ilhados e imprensados.

O dilema político que ficou para as nossas comunidades que sobreviveram ao século XX é ainda hoje precisar disputar os últimos redutos onde a natureza é próspera, onde podemos suprir as nossas necessidades alimentares e de moradia (Krenak, 2019, p. 21).

Nesse caminho, e de acordo com o **Mapa 1**, a localização, distribuição e concentração demográfica dos povos originários, no atual contexto histórico do capitalismo no Brasil, sugerem a condição de encurralamento em pequenas porções territoriais. O que é fruto de um processo de avanço e expansão espacial do agronegócio, além da pressão exercida pelo desmatamento, por garimpeiros, madeireiros ilegais e mineradoras. Tal caminho produz e reproduz uma série de conflitos que leva ao agravamento das tensões sociais e faz da região Amazônia uma área de intensos embates e violação de direitos constitucionais básicos.

Reitera-se, então, que as terras indígenas compreendem pequenos e descontínuos territórios da imensidão do espaço brasileiro, principalmente, situados na região amazônica. Destacam-se matrizes étnicas específicas: *Yanomamis*, *Matsés*, *Matís* e *Kulina Páno*, *Arapáso*, *Karapanã*, *Barasána*, *Baré* e *Wanana*.

Em conjunto, estes povos possuem uma área territorial que se estende por quase 13 municípios situados ao longo dos estados federados da Amazônia e Roraima, atingindo, aproximadamente, 26 milhões de hectares (Funai, 2023), apenas 3% da totalidade do espaço nacional. Salientamos que, talvez, esses territórios ainda existam em função da região Norte ter sido uma das últimas fronteiras da penetração do capitalismo no Brasil.

Mapa 1 – Brasil: distribuição espacial das terras indígenas.

Fonte: Dados do GeoServer, da Fundação Nacional dos Povos Indígenas – FUNAI (2023).
Elaboração: Autores (2023).

De fato, a distribuição fragmentada das terras indígenas revela o fracionamento étnico e cultural do qual as diferentes matrizes indígenas têm sido vítimas em função do processo perverso e gradual de marginalização, instrumentalizado na própria lógica mercantil e capitalista de formação histórico-territorial e econômica do Brasil. Hoje é o avanço destruidor do agronegócio e de outras atividades a exemplo dos garimpeiros e madeireiros ilegais que agrava o cerco dos povos indígenas.

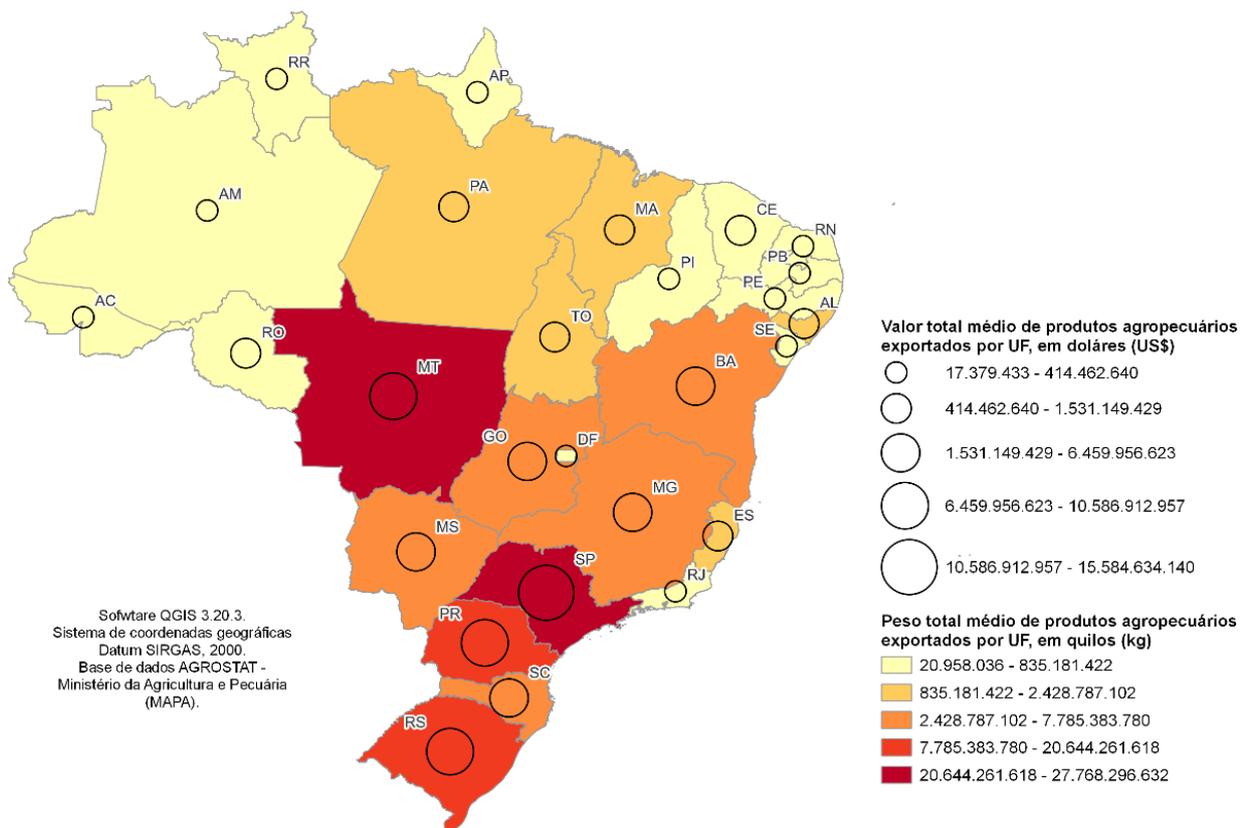
No que tange à situação de encurralamento desses povos, Fanon (1968, p. 39) já havia afirmado que o “índigena é um ser encurralado [...] A primeira coisa que o indígena aprende é ficar no seu lugar, não ultrapassar os limites”. O que significa que no caminho

dos povos originários está sempre o avanço civilizatório capitalista, conduzindo-os à margem da história e a condição de subalternos. A este respeito, acentua Krenak (2019, p. 10):

E o caminho é o progresso: essa ideia prospectiva de que estamos indo para algum lugar. Há um horizonte, estamos indo para lá, e vamos largando no percurso tudo que não interessa, o que sobra, a sub-humanidade – alguns de nós fazemos parte dela.

O **Mapa 2** representa a atual distribuição espacial do agronegócio no espaço brasileiro a qual, desde o período da colonização europeia, vem expandindo-se pela utilização da mesma lógica de uso do território e ameaçando os povos indígenas ainda existentes.

Mapa 2 - Brasil: distribuição espacial do agronegócio (2002-2022).



Fonte: Dados do AGROSTAT, do Ministério da Agricultura e Pecuária - MAPA (2023).
Elaboração: Autores (2023).

Esta ilustração foi elaborada mediante dados sobre o quantitativo da exportação dos estados brasileiros, considerando as diferentes tipologias em termos de produtos agropecuários. Tal quantitativo representa o valor em dólar bem como o peso em quilogramas (kg) das exportações médias nos últimos 20 anos (2002 e 2022).³

Assim está a concentração do agronegócio no Sul, Sudeste e Centro-oeste do país, principalmente, nos estados de São Paulo, Mato Grosso, Rio Grande do Sul e Paraná. Ao mesmo tempo, há uma notável presença em Minas Gerais, Santa Catarina, Goiás e Mato Grosso do Sul, encurralando cada vez mais os territórios indígenas.

Apesar de haver menor predominância do peso total médio de produtos agropecuários exportados no Norte e Nordeste do país – nos estados Acre, Roraima, Amapá e Amazônia bem como em Sergipe, Paraíba e Rio Grande do Norte, a área chamada de MATOPIBA que abrange os estados do Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia – estas regiões destacam-se pela expansão de um modelo de uso produtivo do espaço visando ao crescimento econômico subordinado às exigências do mercado global para o fornecimento de *commodities* agrícolas (Brandão; Castilho; Morais, 2017).

A **Tabela 1** fornece uma perspectiva abrangente sobre as transações comerciais relacionadas ao agronegócio para cada UF do Brasil, demonstrando mais precisão e detalhamento dos padrões e tendências de exportação ocorridos entre 2002 e 2022. Relacionando seus dados com o conteúdo do Mapa 2, poder-se-á obter uma compreensão da complexidade dos aspectos econômicos e geográficos atinentes ao comércio agropecuário nos diferentes estados do país.

³ O emprego dos valores de exportação em dólares (US\$), bem como dos pesos em quilogramas (kg), na construção cartográfica, se justifica pelo fato de corresponderem às variáveis admitidas e manuseadas pelo banco de dados AGROSTAT, aderido pelo Ministério da Agricultura e Pecuária (MAPA) para análises do quadro da agricultura e Pecuária no Brasil, visando ser uma ferramenta de planejamento e tomada de decisão nesse setor. Mas, não só isso, trata-se, por outro lado, de grandezas convencionadas pelo próprio Sistema Integrado de Comércio Exterior (SISCOMEX), responsável, legal e administrativo, pela quantificação, registro, monitoramento e controle das atividades de comércio exterior.

Tabela 1 – Dados do setor agropecuário quanto à exportação de produtos por Unidade da Federação (UF), em valor total médio (US\$) e peso total médio (kg), nos últimos 20 anos (2002 a 2022).

Unidade da Federação (UF)	Valor total médio (US\$)	Peso total médio (kg)
São Paulo	15.584.634.140	26.109.855.066
Mato Grosso	10.586.912.957	27.768.296.632
Paraná	10.381.989.294	20.644.261.618
Rio Grande do Sul	9.895.894.075	15.051.681.130
Minas Gerais	6.459.956.623	7.259.847.944
Santa Catarina	4.894.548.355	4.307.054.598
Goiás	3.887.725.610	7.785.383.780
Bahia	3.236.380.144	5.682.772.770
Mato Grosso do Sul	3.119.302.253	6.473.701.165
Espírito Santo	1.531.149.429	2.428.787.102
Pará	1.471.855.911	1.709.949.914
Maranhão	890.329.930	2.162.781.420
Rondônia	682.658.723	835.181.422
Ceará	678.441.412	252.822.627
Tocantins	614.340.517	1.344.120.373
Alagoas	587.835.172	1.631.686.076
Pernambuco	414.462.640	694.291.758
Piauí	254.919.722	534.124.851
Rio Grande do Norte	237.853.082	257.623.190
Amazônia	210.269.288	69.049.208
Rio de Janeiro	158.543.931	83.893.242
Distrito Federal	126.991.655	162.792.587
Paraíba	91.833.672	82.981.841
Sergipe	61.228.205	44.899.360
Amapá	60.890.436	492.266.174
Roraima	41.197.610	65.132.232
Acre	17.379.433	20.958.036
Total	76.179.524.219	133.956.196.116

Fonte: Dados do AGROSTAT, do Ministério da Agricultura e Pecuária - MAPA (2023).
Elaboração: Autores (2023).

Tais números confirmam que várias UF estão inseridas na lógica da acumulação do capital levada em conta nesta discussão. Mais que resultante do uso do espaço como parte integrante das redes globais de produção e circulação de mercadorias, estão de-

sencadeando distintos arranjos espaciais e níveis de articulação tanto interna quanto externa. Percebe-se que esse quadro de referências constitui ameaça permanente aos povos indígenas no Brasil.

Desse modo, as UF mais integradas às referidas redes, comandadas pelo agronegócio, têm sido as que mais concentram conflitos em função do seu potencial destruidor das terras indígenas, encurralando estes povos ainda mais com a intencionalidade de negá-los.

Não obstante a superposição dos mapas não apresentar explicitamente a coincidência entre a presença dos territórios indígenas e as atividades do agronegócio, isto não inviabiliza a discussão. A representação do agronegócio, por exemplo, na região Norte, acha-se relativizada pela dimensão da área a qual, por sua vez, ainda está coberta pela extensa e densa floresta amazônica.

Ademais, se acrescentarmos a presença de empresas mineradoras espalhadas pela área, a qual não foi considerada neste escrito, a situação de cercamento dos povos indígenas torna-se ainda mais evidente. Conforme salienta Cunha (2017), o conflito de terras da Amazônia brasileira é um problema endêmico, ocasionando um processo de pressão e violência aos povos indígenas, fruto da invasão de suas terras por garimpeiros ilegais, madeireiros ilegais, grileiros e mineradoras.

Muitos conflitos envolvem a terra e o seu uso, e a que está fora do mercado é especialmente cobiçada: isso inclui as terras indígenas e dos quilombos, unidades de conservação, bem como lotes distribuídos pelo programa nacional de reforma agrária. Todas essas terras são agora alvo de novas propostas legislativas. Na Amazônia, vários atores invadem as terras protegidas; os grileiros, que as tomam ilegalmente falsificando documentos; os madeireiros clandestinos, que pilham as madeiras nobres, e prospectam a região com métodos cada vez mais sofisticados; os mineradores de ouro, bauxita, e de outras riquezas. O agronegócio, soja e gado à frente, reclama cada vez mais espaço para suas atividades. Ele já ocupa a maior parte de outro ecossistema valioso, o Cerrado, e afeta poderosamente a Amazônia ocidental, especialmente o Pará (Cunha, 2017).

Os conflitos endêmicos reforçam o nível crescente de violência, sendo isto resultado inclusive da pressão e atuação de agentes do Estado brasileiro que reforçam suas ações, por meio da Câmara dos Deputados e do Senado Federal.

Nesse processo, cabe citar, por exemplo, o Projeto de Lei 191/20, de proposta do Poder Executivo e enviada ao Congresso Nacional pelo ex-presidente Jair Messias Bolsonaro, atualmente no Partido Liberal (PL). Nesse projeto, observava-se a busca pela implementação de projetos de extração e produção mineral em terras indígenas, reforçando e impulsionando cada vez mais a justificativa econômica para expansão do capital nesses territórios.⁴

Como reação a esse processo, a APIB (2019) havia lançado uma nota pública de repúdio contra o propósito do governo Bolsonaro de regulamentar o garimpo e a mineração em terras indígenas. Nesse manifesto, a associação chamou atenção para o fato de que o garimpo e/ou a mineração não era desejo dos povos indígenas em suas terras:

Denunciamos o falso argumento de que povos e comunidades indígenas desejam a implantação de empreendimentos, seja de garimpo ou da grande mineração, visando assegurar fantasiosa prosperidade econômica em seus territórios, sabendo que se trata de posicionamentos individuais, distanciados de interesses coletivos da maioria dos povos indígenas do país.

Porém, o avanço contínuo de destruição não deixou de acontecer, por exemplo, nas terras dos *Uru-Eu-Wau-Wau* as quais possuem a maior área indígena de Rondônia. Esse povo vê a cada dia sua área sendo invadida pela atividade mineradora, ocasionando inúmeros impactos socioambientais. Silva e Lima (2019, p. 428) afirmam que há um processo de “espiral da desgraça” que se abateu nesse território, motivado pelo “Estado, o capital e os agentes da chamada ‘agrobandidagem’”.

⁴ É importante destacar que em março de 2023, o presidente Luís Inácio Lula da Silva, do Partido dos Trabalhadores (PT), enviou ao Congresso Nacional a retirada do referido projeto, após um ofício protocolado pela bancada do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL).

Portanto, não se pode deixar de reconhecer o significativo processo de fragilização desses povos, fruto da associação entre agronegócio, desmatamento ilegal, grilagem e mineração.

Neste ano de 2019, foi justamente na TI Uru-Eu-Wau-Wau que interesses expansionistas dos agronegócios, certamente com apoio dos setores que querem a exploração mineral a todo custo, invadiram a área indígena com o objetivo de grilar a terra pública e fazer avançar a pilhagem ambiental (roubo de madeira e desmatamento). Esse mesmo processo está ocorrendo na TI Karipuna, patrocinado por madeireiros e grileiros, inclusive com a demarcação e distribuição de lotes rurais na área indígena. Trata-se de um “laboratório” para fragilizar terras indígenas, produzindo um espaço da agropecuária, da extração ilegal de madeira e da grilagem de terras, com vínculos políticos à expansão do capital em espaço ordenados, áreas públicas já destinadas e amplamente conhecidas (Silva; Lima, 2019, p. 436).

Ao mesmo tempo, é importante destacar que o avanço do agronegócio na região Amazônica e no Cerrado, conforme mostra as ilustrações acima, acontece no quadro de expansão da modernização capitalista brasileira. Por isto, é necessário chamar à atenção para o fato da permanente barbárie no que diz respeito à penetração do capitalismo nos espaços em epígrafe.

Muitos dos empreendimentos agropecuários conseguem ampliar suas propriedades e atividades por meio de pressões de garimpeiros e madeireiros ilegais que, por seu turno, contribuem para o desmatamento e a devastação da vegetação nativa e da violência física e moral, abrindo fronteiras para o agronegócio.

Inclusive, conforme comenta Sakamoto (2008), as ocorrências de existência de trabalho escravo, tanto de negros e indígenas, ainda hoje, não é um resquício de condições de modo de produção arcaicas, mas é uma condição do próprio processo de expansão da acumulação capitalista nessas áreas de fronteira agropecuária:

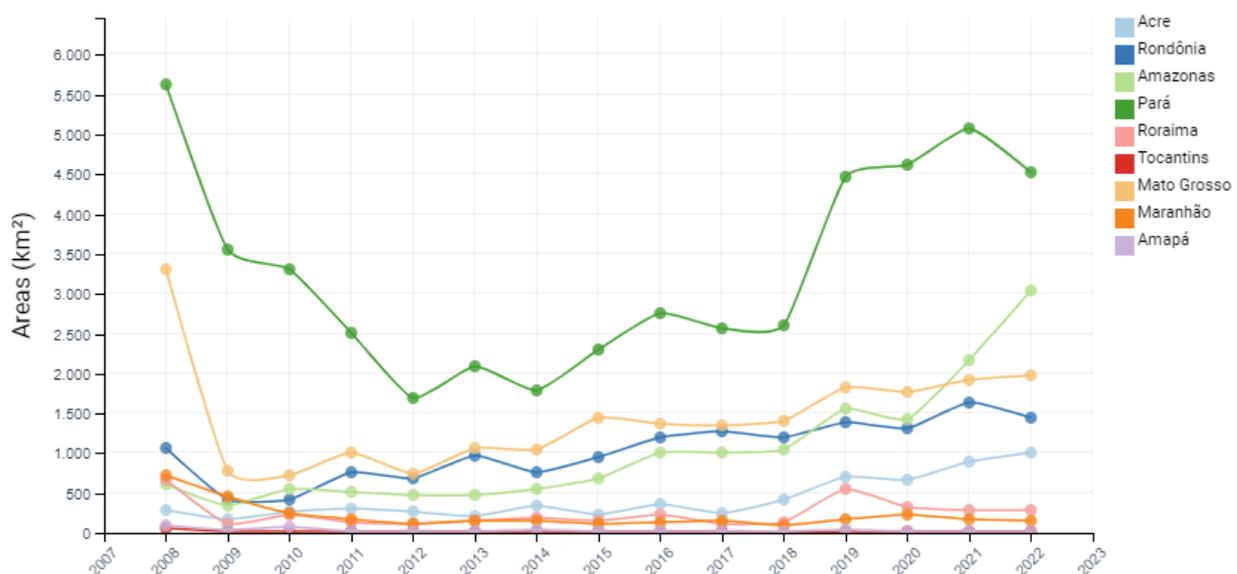
[...] os empreendimentos agropecuários são capazes de se expandir sobre áreas, na maioria das vezes, ocupadas por populações que vivem sob um modo de produção não-capitalista. Em questão de anos, surgem grandes fazendas de gado, lavouras de soja, algodão e cana-de-açúcar, além de

carvoarias, produzindo matéria-prima e gêneros alimentícios, onde antes viviam populações indígenas, camponeses, comunidades quilombolas ou ribeirinhas” (Sakamoto, 2008, p. 112).

Nesse sentido, e de acordo com dados da plataforma *Terra Brasilis*, desenvolvida no âmbito do Projeto de Monitoramento do Desmatamento na Amazônia Legal por Satélite (PRODES), do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE), os estados dos biomas Amazônia e Cerrado, em que as populações indígenas majoritariamente se concentram no território nacional, têm apresentado diferente incremento no que tange ao desmatamento durante o período supervisionado, entre 2007 e 2022.

Em relação à Amazônia, o Pará constitui o estado onde há maior acumulação de desmatamento nesse recorte, seguido de Mato Grosso e Rondônia. Nos dados mais recentes, referentes ao ano de 2022, estima-se que cerca de 4.528,63 km² da área total do estado paraense foi desmatada, com destaque também a Amazonas (3.047,68 km²) e Mato Grosso (1.982,46 km²), conforme ilustra o **Gráfico 1**.

Gráfico 1 – Incremento de desmatamento nos estados do bioma Amazônia, no período entre 2007 e 2022.

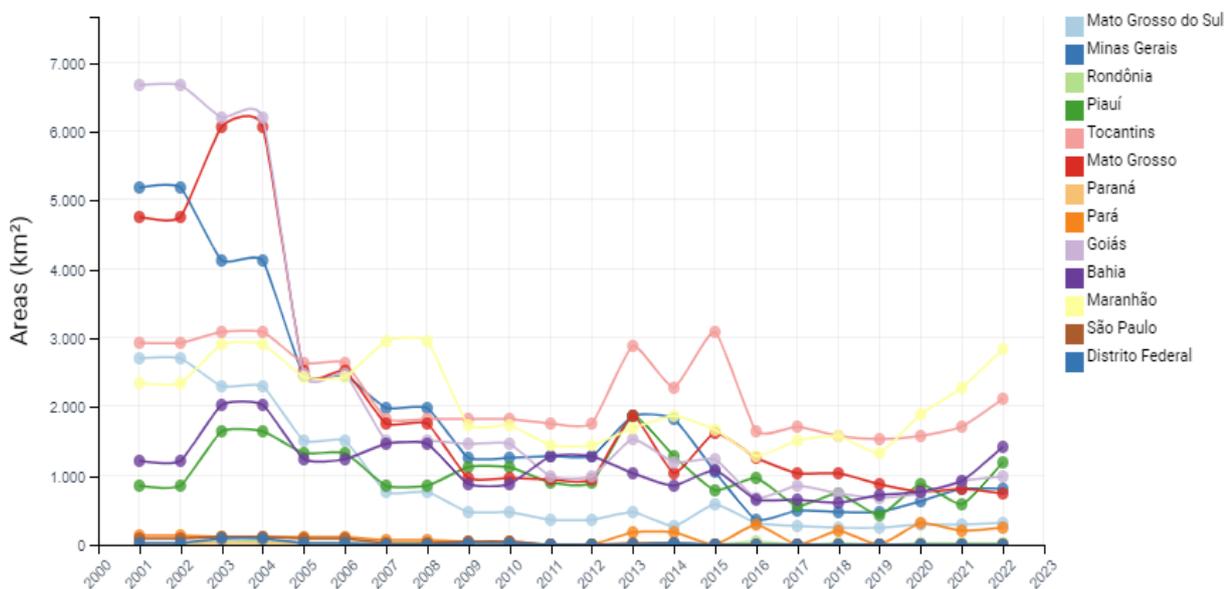


Fonte: Plataforma *Terra Brasilis*, do Projeto de Monitoramento do Desmatamento na Amazônia Legal por Satélite - PRODES (INPE, 2023).

Elaboração: Autores (2023).

Quanto ao Cerrado brasileiro, Tocantins, Goiás, Maranhão, Mato Grosso e Minas Gerais, são os estados que, respectivamente, mais tiveram incrementos de desmatamento acumulado. Em 2022, especificamente, como bem demonstra o **Gráfico 2**, os estados do Maranhão (2.833,95 km²), Tocantins (2.127,33 km²) e Bahia (1.427,89 km²) expuseram os maiores valores de desmatamento.

Gráfico 2 – Incremento de desmatamento nos estados do bioma Cerrado, no período entre 2007 e 2022.



Fonte: Plataforma *Terra Brasilis*, do Projeto de Monitoramento do Desmatamento na Amazônia Legal por Satélite - PRODES (INPE, 2023).

Elaboração: Autores (2023).

Os dados de desmatamento nas regiões da Amazônia e do Cerrado, com destaque para os estados mencionados, evidenciam uma ameaça significativa às terras indígenas, contribuindo para a sua marginalização e vulnerabilidade de sua população. Sob esse viés, o desmatamento nessas áreas não apenas degrada o ambiente natural essencial para a subsistência e cultura desses povos, mas, envolve, frequentemente, invasões ilegais de suas terras, conflitos territoriais e a disseminação de doenças. Tudo isso impacta negativamente na garantia dos direitos e da dignidade dos povos indígenas.

Tal processo constrói uma realidade que nega as diversas formas possíveis de existência. Ao associar o crescimento econômico com a forte concentração de terras e a não aceitação da diversidade socioambiental, essas atividades desmatam e degradam a floresta, ampliando os casos extremos de violência como a que está ocorrendo, por exemplo, nos territórios *Yonamami*, *Munduruku*, *Guajajara*, *Uru-Eu-Wau-Wau* e *Kayapó*.⁵ Por isso, observa-se a permanência de um contexto de forte fragilidade social e ambiental, reafirmando a condição de uma formação sócio-espacial vulnerável, instável e insegura.

Com isso, a submissão dos sujeitos indígenas e da natureza é fruto das ações dos setores econômicos para maximizar lucros, gerando um processo de superexploração do homem e da terra. Isso só agrava ainda mais as desigualdades e injustiças sócio-espaciais herdadas do processo de formação histórico-territorial do Brasil sob os parâmetros do capitalismo-moderno-colonial.

Por outro lado, é importante salientar que os povos indígenas ainda existem e mantêm-se organizados e mobilizados a fim de enfrentarem as ameaças historicamente sofridas. E isto está acontecendo, justamente, a partir das regiões e áreas em que ainda persistem ecossistemas mais preservados como que “último refúgio” para manter suas tradições e modos de vida.

O que está na base da história do nosso país, que continua a ser incapaz de acolher os seus habitantes originais — sempre recorrendo a práticas desumanas para promover mudanças em formas de vida que essas populações conseguiram manter por muito tempo, mesmo sob o ataque feroz das forças coloniais, que até hoje sobrevivem na mentalidade cotidiana de muitos brasileiros —, é a ideia de que os índios deveriam estar contribuindo para o sucesso de um projeto de exaustão da natureza (Krenak, 2019, p. 21).

⁵ Sobre o avanço dos mineradores, garimpeiros, desmatamento, agronegócio e dos processos de espoliação das terras indígenas e dos povos citados, consultar Almeida (2019).

Enfim, os povos originários, pela sua própria existência e mobilização, continuam batalhando a fim de fazerem valer seus direitos garantidos pelo Art. 231 da CRFB, começando pela conquista, primeiramente, da demarcação dos seus territórios. E, posteriormente e concomitantemente, pela garantia dos demais direitos básicos a exemplo daqueles que se referem à preservação das suas tradições na perspectiva da terra como dimensão sagrada.

Considerações finais

A permanência das desigualdades e injustiças sócio-espaciais herdadas do processo de formação histórico-territorial do Brasil têm influenciado bastante na negação da existência dos povos indígenas. A leitura da história desses povos, por meio da sua dimensão espacial, permite-nos afirmar que os parâmetros da lógica da racionalidade instrumental do capitalismo-moderno-colonial impuseram-lhes a situação de encurralamento em que se encontram atualmente esses povos.

Destarte, há um processo contínuo que os marginaliza, condenando-os à condição de existência precária e negada, pela não efetivação dos seus direitos em função, notadamente, da permanência da colonialidade fundamentada na violência e eliminação dos povos que não interessam diretamente ao processo de acumulação.

A história e a geografia do Brasil, no século XXI, repetem, em parte, a lógica do período colonial. Nesta perspectiva, as guerras, catequeses, fome e escravidão marcaram o processo de organização do território brasileiro rompendo a harmonia simbiótica entre o homem e o meio. Por isso, negar a existência e a importância dos territórios dos diversos povos indígenas reforça o quadro de desigualdades e injustiças sócio-espaciais que constitui a essência da formação brasileira, interrompendo assim a constituição de uma nação efetivamente sustentável tal como almejamos.

Portanto, é fundamental buscar alternativas que promovam o respeito aos direitos territoriais e culturais dos povos indígenas, garantindo sua participação efetiva nas decisões que afetam não somente as suas vidas, mas também as nossas. Nesta perspectiva, temos muito que aprender com os povos indígenas no sentido de repensar e praticar outro modo de usar e ocupar o espaço.

Em outras palavras, detentores dos saberes e fazeres atrelados à filosofia do Bem Viver, os povos indígenas podem ensinar-nos a superar, por exemplo, problemas que ameaçam a vida na Terra. Dentre tais problemas, ressaltamos aqueles referentes à devastação da Natureza e à crescente violência e negação dos povos que desejam viver de modo diferente do que lhes é imposto há séculos pela racionalidade técnico-instrumental capitalista.

E isto na perspectiva de construção de outros modelos sociais de uso do território que sejam efetivamente sustentáveis e responsáveis, considerando a preservação do ambiente e a valorização dos conhecimentos tradicionais a fim de avançar na direção de um futuro equitativo e sustentável para todos/as.

Referências

- ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo: Autonomia literária; Elefante, 2016.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de Almeida. **Mineração e Garimpo em Terras tradicionalmente ocupadas: conflitos sociais e mobilizações étnicas**. 1. Ed. Manaus: UEA Edições/ PNCSA, 2019.
- APIB – Articulação dos Povos Indígenas no Brasil. **Nota pública de repúdio contra o propósito do governo Bolsonaro de regulamentar o garimpo e mineração em terras indígenas**. Brasília, 2019. Disponível em: <<https://apiboficial.org/2019/10/04/nota-publica-de-repudio-contra-o-proposito-do-governo-bolsonaro-de-regulamentar-o-garimpo-e-mineracao-em-terras-indigenas/>>. Acesso em 16/11/2003.

- APIB – Articulação dos Povos Indígenas no Brasil. **Dados do COVID-19: emergência indígena** (Comitê Nacional de Vida e Memória Indígena). Brasília. Disponível em: <https://emergenciaindigena.apiboficial.org/dados_covid19/>. Acesso em 30/05/2023.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia de letras, 1992.
- BRANDÃO, Robson José Alves; DE CASTILHO, Cláudio Jorge Moura; DE MORAES, Hugo Arruda. Modern agriculture in the Cerrado Biome: continuing the disrespect of nature. **Journal of Hyperspectral Remote Sensing**, v. 7, nº 3, pp. 134-149, 2017.
- BRASIL (Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento - MAPA). **AGROSTAT - Estatísticas de Comércio Exterior do Agronegócio Brasileiro: indicadores gerais**. Brasília, 2023. Disponível em: <<https://indicadores.agricultura.gov.br/agrostat/index.htm>>. Acesso em 30/05/2023.
- CASTILHO, Cláudio Jorge Moura de. Territórios violados, resistências e massacres de povos e pobres na história do Brasil – mas a luta continua. **Boletim Goiano de Geografia**, v. 40, nº 01, pp. 1-25, 2020.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os involuntários da pátria: elogios ao subdesenvolvimento. **Série Intempestiva-Caderno de Leituras**, nº 65, pp. 1-9, 2017.
- CASTRO, Josué de. **Geografia da fome - o dilema brasileiro: pão ou aço**. Rio de Janeiro: Edições Antares, 1984.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os povos indígenas, emparedados pela crise política no Brasil**. Le Monde Diplomatique Brasil, 2017. Disponível em: <<https://diplomatie.org.br/os-povos-indigenas-emparedados-pela-crise-politica-no-brasil/>>. Acesso em 16/11/2023.
- FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.
- FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas. **GeoServer: layer preview – Terras indígenas (poligonais)**. Brasília, 2023. Disponível em: <<https://geoserver.funai.gov.br/geoserver/web/wicket/bookmarkable/org.geoserver.web.demo.MapPreviewPage;jsessionid=B200E813E4BDE9C0065C34D1E802>>

5C3E?o&filter=false>. Acesso em 30/05/2023.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Porto Alegre: L&PM, 2010.

HARVEY, David. **Os limites do capital**. São Paulo: Boitempo, 2013.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Dados do Censo Demográfico de 2022**. Rio de Janeiro: 2023. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/22827-censo-demografico-2022.html>>. Acesso em 01/11/2023.

INPE – Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais. **Terra Brasilis**: dashboard de desmatamento do Projeto de Monitoramento do Desmatamento na Amazônia Legal por Satélite (PRODES). Brasília. Disponível em: <http://terrabrasilis.dpi.inpe.br/app/dashboard/deforestation/biomes/legal_amazon/rates>. Acesso em 01/11/2023.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LEROY, Jean-Pierre. **Territórios do futuro**: educação, meio ambiente e ação coletiva. Rio de Janeiro: Lamparina, 2010.

MORAES, Antônio Carlos Robert. Bases da formação territorial do Brasil. **Geografares**, nº 2, pp. 105-113, 2001.

MORAES, Antônio Carlos Robert. **Território e História no Brasil**. São Paulo: AnnaBlume, 2008.

MOREIRA, Ruy. **A formação espacial brasileira**: contribuição crítica aos fundamentos espaciais da geografia do Brasil. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2020.

PAPA FRANCISCO. **Carta encíclica *laudato si'* do Santo Padre Francisco sobre o cuidado da casa comum**. Vaticano: 2015. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>. Acesso em 30/05/2023.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo**. São Paulo: Editora

Brasiliense, 1969.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Global Editora, 2014.

RIBEIRO, Darcy. **Teoria do Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**. Técnica e tempo. Razão e emoção. São Paulo: Hucitec, 1997.

SAKAMOTO, Leonardo Moretti. A reinvenção capitalista do trabalho escravo no Brasil. In: CANUTO, Antônio et al. (orgs.). **Conflitos no campo Brasil 2007**. Goiânia: CPT Nacional, 2008. p. 110-112.

SILVA, Ricardo Gilson da Costa; LIMA, Luís Augusto Pereira. A espiral da desgraça: notas para um debate sobre mineração em áreas indígenas, direitos humanos e território dos povos amazônicos. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de Almeida (orgs.). **Mineração e Garimpo em Terras tradicionalmente ocupadas: conflitos sociais e mobilizações étnicas**. Manaus: UEA Edições/ PNCSA, 2019. pp. 427-438.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

Hugo Arruda de Moraes é Professor Adjunto do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e Doutor em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGeo) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).
E-mail: hugo.morais@ufrn.br

Cláudio Jorge Moura de Castilho é Professor Titular do Departamento de Ciências Geográficas da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e Doutor em Geografia Ordenamento Territorial Urbanismo pela Université de Paris III (Sorbonne-Nouvelle). **E-mail:** claudio.castilho@ufpe.br

Caio César Lima Dantas é graduando em Geografia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). **E-mail:** caio.cesar.701@ufrn.edu.br

Nôeme Martins de Araújo é geógrafa e mestra em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia (PPGE) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). **E-mail:** noeme.martins.082@ufrn.edu.br

Artigo enviado em 11/07/2023 e aprovado em 23/11/2023.

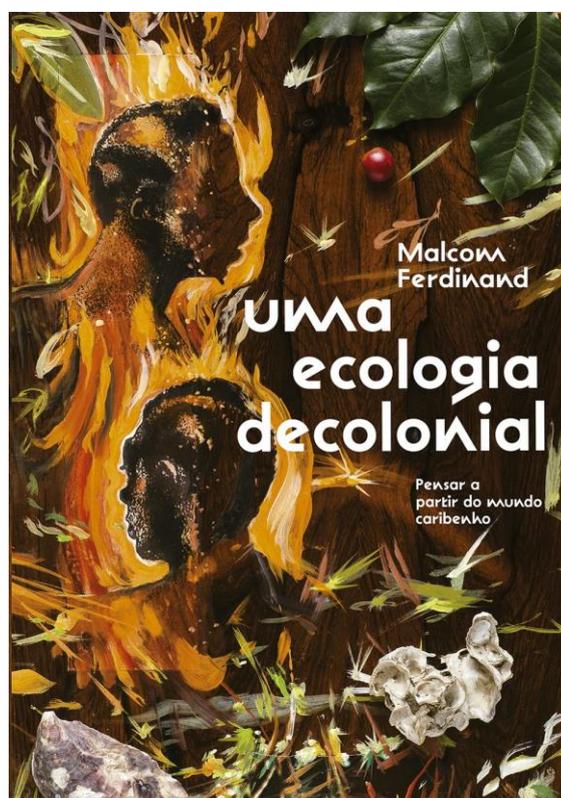
Resenha

Enfrentar a tempestade ecológica saindo do porão da modernidade: Comentário sobre “Uma ecologia decolonial”, de Malcom Ferdinand (2022)

Rafael Zilio

FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

298



Raros são os momentos em que a questão ambiental e a questão colonial são relacionadas. Menos ainda são as ocasiões em que ecologia e colonialismo são tomados como indissociáveis. Em “Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho” (Ubu Editora, 2022), Malcom Ferdinand nos convida não somente a romper com a lógica de um ambientalismo longe dos corpos e das epistemes subalternizados, como também nos instiga, com base na materialidade de diversas lutas sociais, a trilhar caminhos que superem o que ele chama de *dupla fratura da modernidade*.



Malcom Ferdinand em passagem pelo Rio de Janeiro, março de 2023. Fotografia: Albert Andrade.

Malcom Djama Ferdinand, nascido em 1985 na Martinica (até hoje uma colônia francesa!), formou-se engenheiro ambiental na University College London (UCL) e doutorou-se em filosofia política e ciência política na Université Paris Diderot – Paris 7. Seu espaço-lugar de nascimento, construção de sociabilidade e de imagem de mundo reflete em sua prática profissional como adulto ao ser inspirado e influenciado por três de seus

conterrâneos martinicanos: Aimé Césaire (1913-2008), Frantz Fanon (1925-1961) e Édouard Glissant (1928-2011).

Derivado de sua tese de doutorado com trabalhos de campo na Martinica, em Guadalupe, em Porto Rico e no Haiti, **Uma ecologia decolonial** é organizado a partir da metáfora de que a modernidade é um navio negreiro enfrentando uma tempestade ecológica, cuja lógica de localização de corpos e epistemes obedece à configuração hierárquica do navio: em seu convés encontram-se os promotores não racializados, ou mesmo sem cor, Brancos e colonizadores; e no porão estão os desumanizados corpos Pretos transmutados em Negros, racializados e transplantados ao continente “americano” para serem forças-motriz de uma engenharia colonial baseada na *plantation*. O navio negreiro não é só uma figura histórica, é também um dispositivo político: apesar de o tráfico ter acabado formalmente no século XIX, o dispositivo político do navio negreiro persiste até hoje. Cada capítulo do livro inicia com uma rápida história de um navio negreiro real em que tal resgate histórico baliza a discussão logo desenvolvida. Assim, a ecologia é pensada não do convés, mas sim a partir do mundo caribenho e desde o porão do navio da modernidade. O livro está organizado em quatro partes com um estilo muito sistemático (e didático) de exposição de conceitos e teorias: a Parte I denomina-se “A tempestade moderna: violências ambientais e rupturas coloniais”; a Parte II chama-se “A arca de Noé: quando o ambientalismo recusa o mundo”; a Parte III é “O navio negreiro: sair do porão da modernidade em busca de um mundo”; e a

Parte IV intitula-se “Um navio-mundo: fazer-mundo para além da dupla fratura”.

Essa modernidade opera uma dupla fratura: colonial e ambiental. A fratura colonial coloca em oposição um homem branco europeu/“ocidental” (o qual seria um lócus de enunciação ocultado e o único grupo cujas ideias e práticas sociais seriam universalizáveis) e o “resto”. A fratura ambiental opõe, por sua vez, o planeta ou a “natureza” e o ser humano, desenraizando a experiência humana ecológica. Além das cisões internas ambiental e colonial, a modernidade separa, dicotomiza e fratura ecologia e colonialismo. É uma fratura na maneira de conceber o mundo - é fratura sociológica, política e epistêmica.

A dupla fratura da modernidade gera um *habitar colonial*, uma forma de habitar a Terra reflexo do mundo moderno que permanece mesmo com o fim do colonialismo, em consonância com a permanência da colonialidade de que fala Aníbal Quijano, também citado no livro. Ferdinand concebe o conceito de habitar colonial a partir de três princípios: o *geográfico* (pois localizado-encerrado num espaço determinado e geograficamente subordinado ao *habitar metropolitano*); o *exploratório* (extração de porções da superfície da Terra com fins comerciais); e o do *altericídio* (a recusa de habitar a Terra na presença do outro). Nisso, três atos principais (que chamaríamos de três *práticas espaciais*) fundamentam o habitar colonial: a apropriação da terra pelos colonizadores; o desbravamento com o abate de grandes porções da natureza; e o massacre de ameríndios e as violências específicas às ameríndias, com a imbricação da ideologia colonial com a dominação masculina – o habitar colonial é inti-

mamente ligado à violência de gênero. As repercussões espaciais, os traços do habitar colonial, são observados e sentidos na instituição da propriedade privada, no estabelecimento da *plantation* como forma primordial de ocupação do espaço e na exploração massiva de seres humanos por um modo hierárquico de produção.

O Antropoceno como chave interpretativa do atual período em que o “homem” influi mais incisivamente no ambiente “natural” desde a primeira Revolução Industrial, e cada vez mais perceptível na aceleração das alterações climáticas globais, é frontalmente criticado por Ferdinand. O Antropoceno parte da perspectiva de que toda a humanidade estaria na mesma parte do navio da modernidade – o convés – e, diante de uma tempestade, esconderia que atiraria ao mar os corpos do porão. Como contraposição, o autor trata a era iniciada com o colonialismo até os tempos atuais como *Plantationoceno*, ideia proposta inicialmente por Anna Tsing e Donna Haraway, que sustenta dois tipos de imperialismo: o imperialismo ecológico que socioeconômico e politicamente subjuga humanos e não humanos; e o ontológico, que impõe uma concepção singular do que são a Terra e seus existentes. O modo de organização espacial chamado de habitar colonial sustentado pela *plantation* promove o matricídio, o extermínio de Mãe Terra e sua conversão em recurso a ser explorado, mudando a toponímia (“o matricídio causado pelas *plantations* é também o apagamento dos nomes da Mãe Terra no mundo” [p. 65]), os ecossistemas e impondo “o fim da concepção do Caribe como Ilhas e Mãe Terra, ou

seja, o fim de uma imagem da Terra” (p. 59).

O Plantationoceno, traduzindo o desenvolvimento do habitar colonial, propicia entendermos cinco dimensões. A nível material e econômico temos a reprodução global da economia da plantation. A nível histórico, há o restabelecimento da historicidade das mudanças ambientais globais sem apagar os fundamentos coloniais e escravagistas da globalização. A nível geográfico, destacamos,

[...] oferece uma compreensão das relações de dependência motoras das mudanças globais a partir das lógicas de plantation. A plantation não se limita às fronteiras da propriedade rural ou da fábrica. Ela designa as injustiças espaciais globais, as relações de poder e de dependência entre lugares situados em diferentes pontos da Terra. Assim, a violência da plantation é confinada em um longínquo lá, enquanto os produtos finais são consumidos em um tranquilo aqui (p. 67).

O nível político diz respeito à imposição mundial de uma política da *plantation* em que sua continuidade dita a orientação de instituições públicas, universidades, serviços estatais e gosto dos consumidores – a *plantation* comanda maneiras de viver junto e de habitar a Terra. Finalmente, o nível cosmopolítico do Plantationoceno expõe as relações pelas quais uma minoria da Terra impõe um tipo de composição do mundo com os não humanos: a exploração compulsiva e padronizada. Assim, ao superar a leitura de Antropoceno, o Plantationoceno nos ofereceria a compreensão da globalização do habitar colonial da Terra

e da subordinação do mundo à *plantation*, em outras palavras, “a produção global de uma Terra sem *manman* e de humanos sem Mãe Terra” (p. 68).

Associado ao Plantationoceno, Ferdinand ressitua a escravidão dos Pretos como uma maneira violenta de estar em relação a outros humanos por uma *política do porão* e, ao mesmo tempo, como uma maneira destruidora do habitar da Terra e de se relacionar com os não humanos, constituindo um Negroceno. Nessa era o escravizado Preto, tornado Negro, não é um outro, ele é o “fora”. Desde a perspectiva do colonialismo francês no Caribe, o autor demonstra que a presença do escravizado Preto está condicionada à manutenção desse fora de um comum, fora da Terra e de um mundo comum: “os escravizados Pretos são aquelas e aqueles a quem o mundo é recusado” (p. 73). A política do porão é sistematizada por três rupturas: a *ruptura inicial*, aquela com o mundo familiar das terras de África; a *ruptura ecumenal*, na relação entre indivíduos e comunidades com suas terras, lugares, localizações e também com um rico conjunto de não humanos baseando seus regimes alimentares, relações com animais, plantas, cursos d’água, árvores, astros e espíritos que foram interrompidas (o que chamaríamos de *ruptura geoepistêmica*); e a *ruptura da relação com o corpo*, uma vez que o indivíduo aprisionado não pode mais se relacionar da mesma maneira com seu corpo, perdendo sua arte, suas habilidades, suas aptidões etc.

O Negroceno é a “era em que a produção do Negro visando expandir o habitar colonial desempenhou um papel fundamental nas mudanças ecológicas e paisagísticas da Terra” (p. 79) pois “tal

como o petróleo, o gás, o carvão e a madeira, a modernidade também manufaturou uma energia Negra” (p. 80), uma maneira injusta de habitar a Terra. O Negroceno, então, é a outra face do Plantationoceno, assinalando a era geológica na qual o habitar colonial e as destruições ambientais são acompanhadas da produção material, social e política de Negros.

A dicotomização moderna entre colonialismo e ambientalismo faz com que, para Ferdinand, os colonizadores ocidentais e os ambientalistas encontrem pontos comuns na busca do “paraíso” na Terra que oculta a existência do outro: “à violência de considerar os corpos indígenas, os espaços coloniais, as terras locais e as naturezas tropicais como o paraíso dos ocidentais, soma-se a violência da exclusão epistêmica, imaginária e política desses corpos, espaços, terras e naturezas de um pertencimento comum à Terra e ao mundo” (p. 122). A *heterotopia colonial* característica do Plantationoceno aceita, assim, uma organização violenta, misógina e racista no interior da *plantation* e ao mesmo tempo a condena nos locais de consumo de produtos “ultramarinos”. Tal dicotomização é o que conduz a uma perspectiva colonial de ecologia guardada na abordagem do Antropoceno:

Ao separar críticas as ambientais de um lado e as críticas antiescravistas e anticoloniais de outro, o ambientalismo encarna uma *ecologia colonial*: uma ecologia que tem a função de preservar o habitar colonial e as dominações humanas e não humanas que a ela se ligam. A abordagem ambientalista do Antropoceno reproduz assim um *oikos colonial* e os porões do mundo. A ausência de diálogos e de alianças en-

tre os dois movimentos é precisamente o que alimenta esse fogo moderno que devora o mundo (p. 137, grifos no original).

O livro de Malcom Ferdinand se propõe a perturbar as narrativas ambientalistas que refletem em ações que querem proteger ou conservar a “natureza” excluindo gentes e justificando formas de dominação. Para ele, a “mentira” das políticas ambientais é a de que seria possível reparar a “natureza” sem reparação para povos originários e historicamente escravizados e colonizados. Por sua vez, a maior parte dos abolicionismos do século XIX não se preocuparam com o destino ecológico das colônias. A abolição da escravidão foi separada/fraturada da exploração colonial da terra por meio da *plantation*, o que ironicamente Ferdinand chama de *emancipação plantationária*:

A emancipação plantationária e a abolição sem ecologia convergem para o mesmo horizonte: a manutenção da *plantation* negreira e misógina. Assim, *a preservação do habitar colonial e de suas plantations foi a condição da abolição dos e das escravidões dos Pretos nas Américas* (p. 143, grifo no original).

Contra essa pseudoemancipação que mantém a lógica exploratória colonial, o autor destaca o *aquilombamento*. Esta que chamamos de prática espacial de resistência e existência, é para Ferdinand uma prática ecológica e política partindo de uma *matrigênese* – uma criação de Mãe Terra –, seguida de uma metamorfose crioula de um eu e de um corpo recuperado, e chegando à ecologia política de uma comunidade humana e não

humana a ser preservada. O autor ainda cita e discute alguns pensadores que tangenciaram a superação da fratura mesmo desde o Norte Global, a saber Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e Henry David Thoreau (1817-1862).

A partir do aquilombamento, Malcolm Ferdinand passa a discorrer sobre o combate à ecologia colonial com o que ele propõe enquanto uma *ecologia decolonial*:

A ecologia decolonial é uma ecologia de luta. Longe do ambientalismo da arca de Noé, que recusa o mundo e prolonga a dominação dos escravizados, trata-se de questionar as maneiras coloniais de habitar a Terra e de viver junto. O confronto das destruições ecossistêmicas está, portanto, intimamente ligado a uma exigência de igualdade e de emancipação. A partir do imaginário do navio negreiro, a ecologia decolonial é uma saída do porão do mundo moderno (p. 197).

Ao sistematizar os principais pontos de uma ecologia decolonial, o autor estrutura a proposição em três níveis: teórico, cultural-histórico-linguístico e político. O nível teórico tenta romper com a dupla fratura por meio de um “duplo curativo”, uma outra maneira de pensar as decolonizações ao mesmo tempo que pensa as lutas contra as degradações ambientais da Terra. O nível cultural, histórico e linguístico diz respeito à necessidade de deslocar o Antropoceno para se ver outras formas de problematização da crise ecológica. Já o nível político é aquele do conjunto de movimentos sociais e de lutas no mundo. A ecologia decolonial, pois, seria uma crítica renovada das colonizações históricas e contempo-

râneas por meio da centralidade das questões ecológicas. É o reconhecimento de que a relação colonial não se reduz a grupos de humanos, inclui relações com não humanos, paisagens e terras por meio do habitar colonial. Isto posto, a dominação colonial não pode ser pensada apenas como uma mudança de relação de humanos com humanos, mas necessariamente como transformação da relação colonial com paisagens e com não humanos, inclusive em suas formas escravagistas. Assim, a ecologia decolonial se apresenta como um prolongamento ecológico das críticas existentes à fratura colonial.

Ferdinand resgata a hipótese de Gaia, proposta em 1979 por James Lovelock, como exemplo de uma perspectiva da Terra enquanto “nave espacial” que conserva a fantasia pré-globalização negando o nó colonial de 1492. Presa num ambientalismo que apaga as continuidades socioeconômicas, políticas e imaginárias entre humanos e não humanos, se recusa a reconhecer a fratura colonial da modernidade. Em contraponto à hipótese de Gaia, é proposta a *hipótese cosmopolítica Ayiti*:

[...] a hipótese Ayiti é, inicialmente, a proposição de que a Terra seja a base de um mundo cujos sistemas físico-químicos, estratos geológicos, oceanos, ecossistemas e atmosfera estejam em arranjos intrínsecos com as dominações coloniais, raciais e misóginas dos humanos e não humanos, bem como com as lutas contra tais dominações. Reconhecer a intrusão de Ayiti é reconhecer a imbricação ecológico-política da constituição colonial da modernidade nas maneiras de habitar a Terra,

colocadas em causa na crise ecológica hoje (p. 205-206).

A superação da dupla fratura da modernidade, o aquilombamento e a hipótese Ayiti no âmago de uma ecologia decolonial são armas para esvaziar o porão do Antropoceno, um verdadeiro navio negreiro que recusa o mundo. A saída do porão por meio da ecologia decolonial consiste em uma série de lutas sociais em que a preservação dos ecossistemas e a emancipação de uma situação colonial são o mesmo problema, insurgências contra o habitar colonial e a economia capitalista que devoram o mundo e oprimem ao mesmo tempo humanos e não humanos. Lutas necessariamente coletivas que passam longe de escolhas individuais entre o ideal vegano do antiespecismo ou uma pecuária “familiar”, “orgânica” e “antiprodutivista”. Lutas sim para derrubar o habitar escravagista da Terra que escraviza animais humanos e não humanos.

No horizonte da ecologia decolonial Ferdinand coloca a construção de uma *ecologia-do-mundo* que ultrapassa as rupturas instituídas pelos enfoques na “natureza”, no “meio ambiente” ou no “planeta”. Esses três termos falam de uma ecologia com *névoa discriminatória* que contribui violentamente para a ruptura entre os que são “eleitos” e aqueles para os quais o mundo é recusado. A descolonização nesse sentido não seria da natureza pois o campo de batalha não é a natureza, mas sim o mundo: é um *fazer-mundo*, uma tarefa ontológica, estética e política. Em uma das incontáveis passagens do livro que mostram a superação da dupla fratura da modernidade em direção a um novo fazer-mundo, temos:

A interrupção da transmissão de poluentes e moléculas tóxicas às crianças por nossos cordões umbilicais deve ser acompanhada pela interrupção da transmissão, por esses mesmos cordões, das misoginias, dos racismos e das injustiças sociais (p. 265).

A obra de Malcom Ferdinand, ao pensar a ecologia a partir do mundo caribenho, propõe um deslocamento epistêmico dos pensamentos do mundo e da Terra no centro da ecologia, uma mudança de cena das produções de discursos e saberes. A ecologia decolonial colocada não é um tipo ou corrente da ecologia como o “socioambientalismo”, o ecofeminismo ou o ecossocialismo. Para o autor, a ecologia é ou não é decolonial, e a ecologia corrente, *mainstream*, de corte liberal, seria um “espaço” ocupado por poucos com um significado colonial.

Na matriz de um fazer-mundo ecológico está o quilombo. Nesse sentido, a partir do livro, considero que o aquilombamento é uma prática espacial de matriz ecológica, e que podemos sem grandes problemas transpor essa reflexão para as práticas espaciais insurgentes dos povos originários. Quanto ao habitar colonial, proponho adotá-lo como categoria geográfica para denominar o modelo de organização espacial da moderno-colonialidade, justamente a lógica espacial que precisa ser rompida.

Malcom Ferdinand nos oferece uma profunda reflexão que tem condições para ser um marco na Ecologia Política. A construção teórico-conceitual apresentada na obra, como já mencionei, é altamente sistematizada, didática e, acrescento, criativa. Uma criatividade que advém em grande medida do lócus

de enunciação discursiva do Caribe, mais especificamente da ainda colônia francesa da Martinica. Em breve provavelmente veremos as proposições de Ferdinand retroalimentando lutas ecológicas

e anticoloniais, como foram aquelas que contribuíram para a concretização de **Uma ecologia decolonial.**

Por outra maneira de habitar a Terra!

Rafael Zilio é professor do curso de Geografia da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA, Santarém) e coordenador do Núcleo de Pesquisas sobre Espaço, Política e Emancipação Social (NEPES). **E-mail:** rafael.zilio@yahoo.com.br

Obituário

“Do espaço não dá para tirar o corpo fora”: O legado de Carlos Walter Porto-Gonçalves (1949-2023) para a Geografia Ambiental e a Ecologia Política

Uma homenagem por
Marcelo Lopes de Souza



Carlos Walter Porto-Gonçalves, fotografado durante evento no Rio de Janeiro (IV SOS Brasil Soberano), em 2017.
(Fotografia: Senge RJ/Giorgia Prates) Fotografia: Juliana Adriano/Acervo NMD.

A seção “Obituário” de **AMBIENTES** foi inaugurada no número anterior, com a bela homenagem prestada por Armando de Melo Lisboa a Paulo Freire Vieira. A partida de Carlos Walter Porto Gonçalves (ou, como ele passou a assinar, Porto-Gonçalves) em 6 de setembro de 2023 deu um triste e dramático ensejo para que, logo no próximo número, tivéssemos de prestar novamente tributo a um colega e amigo que nos deixara. Chamei para mim mesmo, por razões tanto profissionais quanto afetivas, a responsabilidade de escrever este necrológio. Uma responsabilidade honrosa, certamente, mas dolorosa. Muito embora a morte seja inevitável, Carlos foi uma pessoa de quem eu gostaria de nunca ter de me despedir, e cada uma destas linhas é escrita com o orgulho de quem teve o privilégio de conhecê-lo e de com ele conviver, mas também com o pesar de quem sabe que não ouvirá mais seus gracejos, seu riso maroto, suas frases inspiradas, suas observações contundentes, suas lições eloquentes.

Que estas páginas sirvam, então, quando para mais não servirem, ao menos para apresentarem Carlos Walter Porto-Gonçalves a quem não teve a ventura de conhecê-lo pessoalmente. Saber um pouco sobre sua trajetória, sobre sua personalidade e sobre sua obra é, de algum modo, conviver um pouquinho com ele, assim como discutir as suas ideias é mantê-lo sempre vivo, ao nosso lado.

Em todas as escalas

A frase que dá título a este obituário é parte de um trecho importante de um artigo de Carlos Walter, intitulado “De utopias e de *topoi*: Espaço e poder em questão (Perspectivas desde algumas experiências de lutas sociais na América Latina/*Abya Yala*)” (publicado em 2017), no qual ele diz:

Talvez devamos estar atentos que sendo o poder não uma coisa que se toma, mas relacional, seu exercício não está, na verdade, em nenhuma escala, mas na capacidade de cada grupo social saber/poder manejar as múltiplas escalas. No entanto, as sociedades cindidas hierarquicamente em classes/estamentos/castas sempre fazem fluir a riqueza material entre os diversos grupos/classes sociais e a riqueza, embora seja sempre significada simbolicamente, é parte do fluxo metabólico

da reprodução onde os corpos que conformam os espaços-tempos com suas relações estão sempre localizados. O local volta a cobrar sua importância. Afinal, do espaço não dá para tirar o corpo fora.

Nesse simples parágrafo o autor sintetiza não apenas toda uma série de conhecimentos politicamente essenciais – o poder como *relação*, não como “coisa”, seguindo os passos de Hannah Arendt; a característica desigual das sociedades em que vivemos; a indissociabilidade do material e do simbólico; o metabolismo que une os corpos ao conjunto da materialidade; as múltiplas escalas do poder e a necessidade de manejar as relações que costumam essas escalas; a relevância cotidiana e política do local –, mas também, implicitamente, um traço de seu caráter. “Do espaço não dá para tirar o corpo fora”: a consciência disso, e a coerência com que Carlos viveu essa

percepção tão sensata e corajosa, são um retrato daquele a quem presto agora a minha homenagem.

Carlos Walter nunca “tirou o corpo fora”. Cidadão do mundo, foi um cosmopolita com raízes, a começar pelo Brasil, que ele, de maneira tão densa e apaixonada, expandiu, nos anos 1990, para a América dita “latina” (ou *Abya Yala*). Ele soube, como poucos no mundo acadêmico, valorizar tanto intelectual e política e afetivamente os ambientes, territórios e culturas locais, com suas *geo-grafias* e *r-existências* (dois neologismos que a ele devemos). Porém, ele também soube colaborar para as necessárias políticas de escalas – articulando agentes/atores, promovendo apoios e solidariedades –, como aquela que o manteve como um interlocutor valioso dos seringueiros do Acre a partir de fins da década de 1980.

Para Carlos, a Geografia não era somente uma “disciplina”: ela era, em primeiro lugar, o pretexto para uma série de “indisciplinas”: a rebeldia do geógrafo crítico; além disso, a dupla rebeldia do geógrafo crítico que, em sendo identificado com a “Geografia Humana” (que ele, seguindo, talvez sem saber, o exemplo de Élisée Reclus, preferia denominar *Geografia Social*), não deixou jamais de se ocupar dos problemas ecológicos (ecológico-sociais) e de dialogar com a “Geografia Física”; por fim, a mãe de todas as indisciplinas, que consistia em valorizar genuinamente os conhecimentos tradicionais e vernaculares, tão depreciados pela ciência positivista. A Geografia de Carlos é tão visceral quanto as *r-existências* telúricas que ele estudou e com as quais se solidarizou e colaborou. Seu trabalho de campo não objetivava extrair

dados, como quem espreme uma fruta para, depois, descartar o bagaço; seu trabalho de campo era a imersão profunda nas lutas e nos mundos da vida de grupos e povos.

Tornar leve o pesado, sem tirar-lhe a contundência

Como geógrafo engajado, Carlos Walter tinha uma peculiaridade: espirituoso, frasista incrivelmente divertido, pródigo e quase inigualável contador de histórias (puxou, nisso, nosso mestre em comum, Orlando Valverde), ele conseguia prender a atenção de uma plateia intercalando gracejos e brincadeiras com denúncias e uma indignação cívica sem par. O resultado disso era passar uma mensagem não raro dramática e encorajar-nos para tomar partido, mas sem nos deixar arrasados e esmagados sob o peso das denúncias de injustiças. Essa capacidade era uma arte que ele refinou ao longo das décadas. Certa feita, em algum momento no fim dos anos 2010, almoçávamos uma feijoada com amigos em um território remanescente de quilombo perto de sua casa, em Pendotiba (Niterói), quando ele pegou a garrafa de cerveja, que trazia “Gonçalves” no rótulo, e, colocando-a ao lado do rosto, brincou: “Porto... Gonçalves!”. Logo em seguida, disparou: “Acho que a minha verdadeira vocação é a de humorista”. Podemos não concordar inteiramente com ele, mas uma coisa é certa: ninguém, na Geografia brasileira das últimas décadas, soube ser tão brincalhão quanto ele – ao mesmo tempo em que nos disse e ensinou tantas coisas sérias e imprescindíveis.

Carlos sabia dizer coisas muito graves sem ser sisudo. Sabia dizer coisas complexas sem ser chato. E sabia fazer acrobacias linguísticas sem ser pomposo. Estas últimas, aliás, eram uma de suas “marcas registradas”. “Geo-grafar”, “geo-grafias” e “r-existência” são apenas alguns dos inúmeros exemplos, com sabor inclusive teórico-conceitual nestes casos específicos, da habilidade de Carlos Walter para criar expressões e frases de grande efeito estético e, simultaneamente, político. Suas falas e seus escritos estão eivados de ilustrações de sua ímpar capacidade de manejar a língua portuguesa para abrir as portas de nossa percepção, chamar a atenção para alguma coisa ou, simplesmente, despertar nosso interesse. Não por acaso, ele se interessava pela etimologia das palavras e pelos meandros da língua, como que buscando uma intimidade de amigo dileto, de confidente.

Uma trajetória impregnada de amor pelos lugares e pessoas

Carlos formou-se em Geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro em 1972, em pleno período dos “Anos de Chumbo” da ditadura implantada pelo Golpe de 64. Foi nessa época difícil que começou sua militância como estudante e, posteriormente, como jovem professor de ensino básico, como um dos rebeldes que forçaram a democratização da AGB, entre 1978 (Congresso de Fortaleza) e 1979 (mudança dos estatutos da entidade). Já como jovem geógrafo engajado e politizado Carlos Walter era, porém, um “revolucionário amoroso”. A postura agressiva de al-

guns de seus colegas estudantes aborreceu e até mesmo magoou geógrafos de esquerda de gerações anteriores, como Manoel Correia de Andrade, Orlando Valverde e Armen Mamigonian, que se sentiram injustiçados e, às vezes, desrespeitados. Sobre Carlos, porém, sempre só ouvi da boca de Orlando Valverde palavras de elogio e ternura (como o apelido “D’Artagnan”, devido à longa cabeleira e aos bigodes torneados à maneira de um mosqueteiro do século XVII, como no romance de Alexandre Dumas). Ao conhecer Carlos pessoalmente, anos depois, passei a perceber, nos mínimos detalhes, o seu cativante jeito de ser crítico sem ser destrutivo. Sua sensibilidade era extraordinária, e fui testemunha disso várias vezes (e me beneficiei disso concretamente em alguns casos). Era uma mistura de sentido ético do estar-no-mundo com algo muito mais singelo: Carlos gostava das pessoas. Sua indignação diante da pobreza, das iniquidades e das injustiças não nasciam de um recalque pessoal (apesar de ter ele, filho de operário, uma origem humilde), mas da solidariedade e do amor. Falando assim, soa talvez piegas; contudo, Carlos era, de fato, alguém que procurava, sempre ou quase sempre, a dimensão humana das ações e dos gestos – mesmo quando era para discordar e objetar. Por isso, seus gracejos eram antes carinhosos que sarcásticos; suas ironias não eram cínicas; sua tentativa era antes a de *convencer* (vencer com) do que, meramente, *vencer*, como ele mesmo ressaltou uma vez, em conversa. Em suma, era um humanista da melhor cepa.

Seu mestrado também foi em Geografia, e igualmente pela Universidade

Federal do Rio de Janeiro. Lá estava eu, durante a defesa de sua dissertação, em 1985, sobre *Os limites d’ “Os limites do crescimento”: Análise do relatório do Clube de Roma* (orientada por Milton Santos), na plateia. Não desconfiava ainda que me tornaria grande amigo daquele sujeito cabeludo, cuja eloquência me parecia espantosa.

Mais que amigo e colega, tive o privilégio de ser interlocutor e de gozar de sua confiança. Por essas circunstâncias, e, também, por generosidade de Carlos, fui convidado por ele para ser um dos examinadores de seu doutorado em Geografia, mais uma vez pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Confesso que hesitei; como poderia eu examinar Carlos Walter, ainda mais sobre tema que não me era muito familiar, como as lutas dos seringueiros? Fui convencido por ele, e aceitei. Para minha alegria, aprendi muito, lendo sua brilhante tese intitulada *Nos varadouros do mundo: Da territorialidade seringalista à territorialidade seringueira*, verdadeiro resumo de uma experiência singular de cooperação com Chico Mendes e seus companheiros, defendida em 1998.

Não poderia eu adivinhar, porém, que a generosidade de Carlos ainda me reservaria outras situações curiosas. A principal delas, seguramente a mais embaraçosa, foi quando ele me convidou, em 2017, para integrar a banca que o examinaria em seu concurso para Professor Titular da Universidade Federal Fluminense. Aceitei, novamente não sem antes hesitar. Argumentei eu: “Carlos, como é que você quer que eu examine você? Já não bastava ter me convidado para a sua banca de doutoramento?”. Ao

que Carlos retorquiu: “Se não for você a estar ali, com quem eu tenho afinidade e que conhece o meu trabalho, serei obrigado a convidar alguém que talvez não tenha esses atributos.” Com isso, Carlos venceu a minha resistência e me colocou, mais uma vez, em uma situação um pouco constrangedora. Para não deixar por menos, e para diminuir um pouco o meu embaraço, comecei assim a minha “arguição”: “Carlos Walter me colocou em uma posição difícil. Como pode um discípulo examinar o mestre? Não pode. Por isso, a minha arguição não será uma arguição, mas sim o prosseguimento de um diálogo que se iniciou há exatas três décadas, e em cujo contexto eu tenho aprendido muito.” Para Carlos, o importante era ter uma interlocução que ele achasse que faria sentido; formalidades acadêmicas tinham pouca ou nenhuma relevância. As ideias e seu alcance político – isso, sim, tinha importância.

A trajetória profissional de Carlos Walter foi, desde os tempos de estudante, indissociável tanto de sua atuação política, como ativista (e não propriamente como “homem de partido”, ainda que, na juventude, tivesse estado muito próximo de uma militância trotskista). Essa indissociabilidade o levou a muitos lugares, mas em especial à Amazônia e, também, ao diálogo com colegas e ativistas de países vizinhos na América “Latina”. E o levou, também, a cultivar laços de amizade e afeição muito especiais com Florianópolis, cidade onde havia feito seu estágio pós-doutoral (entre 2016 e 2017) e na qual foi professor visitante (na UFSC), vindo a falecer ali, cercado do carinho e das atenções de vários bons amigos.

Um currículo marcado por combates e reconhecimento

Os combates que Carlos Walter combateu, para além da assessoria e da parceria mantidas com o movimento dos seringueiros, foram combatidos junto a diversas entidades e organizações de movimentos sociais. Destacam-se, aí, a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e o Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST), mas ele deu contribuições para outras tantas lutas, como aquela dos atingidos pela mineração.

Carlos foi agraciado com vários prêmios, dentre os quais sobressaem os seguintes: Prêmio Chico Mendes, na Categoria de Ciência e Tecnologia, pelo Ministério do Meio Ambiente, em 2004; Prêmio Casa de las Américas, em 2008, em Havana, Cuba, por seu livro *A globalização da natureza e a natureza da globalização*; Prêmio Geógrafo de Destaque “Manoel Coreia de Andrade”, outorgado pela ANPEGE em 2017; Prêmio Milton Santos de Mérito Geográfico, recebido durante o XVII Encontro de Geógrafos da América Latina (EGAL), em 2019, em Quito, Equador. A esses galardões, outros tantos reconhecimentos se somaram: medalhas, outros prêmios, menções de louvor. Sei, contudo, que, para Carlos Walter, o verdadeiro prêmio era ver suas ideias ajudando, de alguma maneira, movimentos emancipatórios a alavancarem e construir suas lutas – vale dizer, suas r-existências.

Não é que Carlos estivesse “sempre” certo (ora, nunca ninguém estará, pois é próprio do humano falhar e, se tiver grandeza, reconhecer suas falhas e tentar superá-las). As circunstâncias difí-

ceis de uma formação em meio à conjuntura política ditatorial do Regime de 64, muito particularmente para alguém oriundo da classe trabalhadora, impuseram a ele algumas lacunas de formação, que dificultaram enormemente seu acesso a determinadas fontes bibliográficas e ambientes de debate. Se a isso somarmos o seu temperamento e seu fenomenal talento de improvisador incorrigível – se ele tivesse sido músico, seguramente teria sido um *virtuoso* do jazz, e não alguém muito afeito a ler partituras ou à disciplina orquestral –, veremos que Carlos nem sempre era totalmente preciso em suas interpretações etimológicas ou no que concerne a informações históricas, por exemplo. Sua intuição era tão impressionantemente profunda que eu, volta e meia, tinha a sensação de que ele confiava um pouquinho demais nela, o que o levava, às vezes, a deixar de checar devidamente as fontes e, com isso, aqui e ali, a sacrificar o rigor – problema perfeitamente compreensível em uma intervenção oral, embebida nas emoções do momento, mas menos compreensível em uma intervenção escrita. Dava-me pena, por isso, quando, em uma ou outra ocasião, eu via que algum colega (em geral conservador) se valia da existência de imprecisões ou escorregões para deixar transparecer uma ponta de desprezo pela contribuição de Carlos. Por outro lado, essa implicância, que me enchia de raiva e tinha comumente a sua raiz (consciente ou não) em elitismo e reacionarismo, revelava, mais que as falhas do intelectual criticado, a mesquinhez e o provincianismo do próprio crítico: afinal de contas, Carlos, mesmo quando era eventualmente impreciso ou incompleto nos

detalhes, nas grandes linhas estava correto, ao passo que os pedantes, “sebosos” e intelectualmente míopes, mesmo quando certos quanto a muitos pormenores, compreendiam mal as grandes linhas. A diferença entre a grandeza de um e a mediocridade pernóstica de outros salta aos olhos.

Contribuição para a Geografia Ambiental e a Ecologia Política

A contribuição de Carlos Walter Porto-Gonçalves para a Geografia Ambiental foi imensa, mesmo que ele não tivesse usado esta expressão. O que interessa, todavia, é que ele, ao se recusar a ajudar a dinamitar a ponte entre Geografia Humana e Geografia Física – no que ele se diferenciou da maioria dos demais que estiveram na vanguarda da renovação crítica da disciplina no Brasil e no mundo, que acharam que a Geografia deveria reinventar-se como “ciência social pura” –, não menosprezou o contato com a pesquisa natural e muito menos hostilizou os que a praticavam. Carlos sempre tratou com carinho e deferência não somente geógrafos como Orlando Valverde e Manoel Correia de Andrade, expoentes da Geografia Agrária e da Geografia Regional de uma geração anterior (e precursores, entre nós, de uma Geografia socialmente crítica e engajada), mas também um mestre da Geografia Física como Aziz Ab’Sáber, para não falar de geógrafos físicos politicamente progressistas e comprometidos de sua própria geração, como Elmo Amador e Dirce Suertegaray, que ele via como parceiros.

No caso da Ecologia Política, entretanto, a contribuição de Carlos Walter foi

até mais direta, pois explicitamente reivindicou, desde cedo, sua vinculação, enquanto geógrafo, a esse campo interdisciplinar. Sua coletânea de ensaios de 1984, com o sugestivo título de *Paixão da Terra: Ensaios críticos de Ecologia e Geografia*, dá já um primeiro significativo testemunho bibliográfico de uma trajetória que, tendo conhecido transformações e camadas crescentes de complexidade, permaneceu fiel a si mesma. Sem mencionar os vários livros escritos em coautoria e aqueles organizados juntamente com colegas, e sem poder mencionar os numerosos artigos e capítulos de coletâneas, basta lembrarmos de alguns livros (em geral, longos ensaios) para aquilatar-mos a enormidade de seus aportes ao pensamento político-ecológico “latino”-americano: entre *Paixão da Terra*, de 1984, e *Os (des)caminhos do meio ambiente*, cuja primeira edição é de 1989 (e que teve várias tiragens e reedições ao longo dos anos), e livros relativamente recentes como *Dos Cerrados e de suas riquezas: De saberes vernaculares e de conhecimento científico*, de 2019, e *Amazônia – Encruzilhada Civilizatória: Tensões territoriais em curso*, de 2017, várias foram as contribuições de peso, às vezes seminais. Mencionemos, por exemplo, sua tese de doutorado, *Geografando nos Varadouros do Mundo: da territorialidade seringalista (o seringal) à territorialidade seringueira (a Reserva Extrativista)*, publicada em 2003 pelo Ibama; seu incontornável *Amazônia, Amazônia*, de 2001; seu não menos incontornável (e que lhe valeu o prêmio Casa de las Américas) *A globalização da natureza e a natureza da globalização*, cuja primeira edição é de 2006;

e o *O Desafio Ambiental*, com suas várias edições sucessivas.

As obras de Carlos Walter circularam internacionalmente, principalmente em nosso continente, *Abya Yala*. Sozinho ou em coautoria com colegas de outros países, assinou diversos trabalhos importantes que foram traduzidos para o castelhano ou já surgiram nessa língua. Impossível não recordar, para começo de conversa, *Geo-grafias: Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, publicado no México pela prestigiosa editora Siglo XXI em 2001, e que foi grandemente responsável por tornar as suas ideias acessíveis a um público não familiarizado com a língua portuguesa.

Em todas as suas contribuições escritas, assim como em suas eloquentes palestras e aulas, e igualmente em sua atuação como ativista, as marcas distintivas e indelévels de Carlos Walter poderiam ser talvez resumidas da seguinte maneira: **1)** uma compreensão profundamente geográfica (embora não estreitamente “disciplinar”) do metabolismo ecológico-social, de seus fatores condicionantes macrossociais (do modo de produção à cultura) e de suas implicações políticas; **2)** uma extraordinária sensibilidade para com as diferenças culturais e para com o imperativo ético-político de respeito à alteridade (sensibilidade essa que Carlos, de maneira fascinante, expressava com grande verve e também de um jeito profundamente telúrico, o que o levava a compor neologismos certos como *geo-grafar* e *r-existência*); **3)** uma exigência intransigente de valorização dos saberes locais ou vernaculares, mas também dos saberes acadêmicos originários de nosso continente, sem prejuízo

do reconhecimento da necessidade de cultivar interlocutores em todos os rincões do planeta (*inclusive*, mas não *prioritariamente*, na Europa e nos Estados Unidos).

A síntese que acabo de fazer é, por óbvio, muito lacunar e imperfeita. Não consegue fazer plena justiça ao pensamento e à obra de Carlos Walter. Porém, creio que dá uma ideia bastante razoável da quintessência daquilo que o movia intelectual, ética e politicamente, e, também, de sua “agenda” e de suas prioridades. Em suma, de sua alma: uma alma de geógrafo sobretudo “humano” (e um grande humanista), mas que valorizava e reconhecia seus colegas “físicos” como parceiros imprescindíveis; uma alma de geógrafo que, não obstante, buscava beber nas fontes as mais variadas, da Filosofia às ciências sociais e humanas, com grande destaque, desde cedo, para o pensamento marxista; uma alma de geógrafo marxista que, sem embargo, foi incrivelmente tolerante, aberto e carinhoso para com o pensamento libertário, do anarquismo clássico ao autonomismo castoriadiano; uma alma de geógrafo brasileiro que, avesso a fronteiras estatais, se reconheceu em seus colegas de outros países, em especial do Sul Global e, mais particularmente ainda, de *Abya Yala*, e neles reconheceu irmãos e irmãs; uma alma de geógrafo que, mesmo tendo se tornado classe média e figura de proa do mundo universitário (chegando a atingir a posição de Professor Titular), jamais esqueceu de suas origens humildes ou deixou de lado o compromisso de combater ao lado dos oprimidos, subalternizados, explorados – de qualquer lugar, e do planeta inteiro.

Não nos despedimos de alguém que nunca estará ausente

Desde novembro de 2022, quando Carlos não pôde se juntar a nós durante o II SIMGAT (Simpósio Nacional Geografia, Ambiente e Território), em Belém do Pará, eu já vinha me preparando para o momento em que teria de dizer adeus. Momento que, todavia, eu preferia acreditar que não chegaria tão cedo. Afinal, tratava-se de Carlos Walter Porto-Gonçalves: com sua inteligência, seu senso de humor, seu jeito malandrinho, sua capacidade de argumentação, ele seria capaz de enrolar um pouco mais a própria Morte, convencendo-a a deixá-lo ficar mais tempo com os amigos, com os colegas, com os admiradores. Talvez a Morte topasse uma barganha, do tipo: você me conta uma história original e interessante por dia, e eu vou deixando você ficar. Um contador de histórias e frasista inigualável como Carlos Walter certamente poderia esticar ainda muito o seu tempo com a gente. Mas não deu. Ele partiu,

muito mais cedo do que seria de se esperar – principalmente, muito mais cedo do estávamos dispostos a aceitar.

Como estas páginas deixaram ver, perdi um amigo e um mestre. Perdi aquele que, depois de Orlando Valverde, foi talvez a minha referência intelectual e ético-política mais forte na Geografia. Consola-me, ainda assim, saber que a perda, em se tratando de alguém que fez história, nunca é total. O corpo não estará mais em nossa companhia, mas as ideias – e que ideias! –, essas estarão com a gente por muito, muito tempo.

Onde houver injustiça, lá estará Carlos Walter.

Onde houver ambientes, territórios e culturas de povos e grupos oprimidos a defender, lá estará Carlos Walter.

Onde houver alguém gritando por respeito e dignidade, lá estará Carlos Walter.

Onde houver Geografia crítica e geo-grafias insurgentes, lá estará Carlos Walter.

Carlos Walter Porto-Gonçalves, presente!