



Universidade de Lisboa  
Faculdade de Letras / Instituto de Ciências Sociais

***Direitos Territoriais e Desenvolvimento: contrapartidas indígenas  
no Brasil***

Mestrado em Estudos Brasileiros

Enyu Chen

2023

Dissertação especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre, orientada pela Professora Doutora Susana de Matos Viegas

## AGRADECIMENTO

Vim a Portugal em dezembro de 2021, um ano depois do surto da Covid-19, pensando que finalmente teria a oportunidade de presenciar aulas de mestrado e conhecer meus novos colegas em pessoa. Infelizmente, pouco tempo depois da minha chegada, a pandemia começou a tomar controlo de todo o país e pôs todos nós em quarentena invisível, acabando com o meu desejo. Felizmente, a pandemia não durou toda a minha estadia em Portugal e consegui deixar uma página cheia de experiências e memórias indizíveis de que nunca serei capaz de esquecer.

A finalização desta dissertação não significa o fim da minha carreira académica, pelo contrário, alargou a minha visão sobre a Antropologia e os ameríndios. Mesmo que o presente trabalho seja resultado de um longo período de leituras e pesquisas, quando lhe ponho o ponto final, uma maré de emoção atingiu o meu pensamento, o tempo voa! Muitas pessoas me prestaram apoio de diferentes formas durante a elaboração deste trabalho académico:

O meu mais profundo e sincero agradecimento vai para a Prof.<sup>a</sup> Doutora Susana de Matos Viegas, a minha querida orientadora, cuja dedicação me permitiu ingressar no mundo fascinante da Antropologia e dos povos indígenas no Brasil. Agradeço pelo incentivo primordial na escolha do tema para esta dissertação e na participação de atividades indigenistas, pela sua disponibilidade incansável em organizar nossas reuniões e conversas, bem como pelas discussões, críticas e reflexões construtivas que sempre me encorajaram e forneceram uma base sólida para prosseguir este estudo. Sua paciência, carinho e constantes encorajamentos foram como luzes orientadoras ao longo da realização deste trabalho. O seu apoio foi sem dúvida o maior contributo para a concretização da investigação. Sou imensamente grato por tê-la como orientadora ao longo desta jornada intelectual!

À Prof.<sup>a</sup> Doutora Alva Martinez Teixeira, Diretora do Mestrado em Estudos Brasileiros, agradeço a sua responsabilidade e o encorajamento que sempre me deu.

Aos Prof.<sup>a</sup> Doutora Simone Frangella, Prof. Doutor José Damião Rodrigues, Prof.<sup>a</sup> Doutora

Isabel Corrêa da Silva, Prof. Doutor João Pina-Cabral, pelas cadeiras interessantes e incentivadoras que foram fundamentais para a formação de uma visão mais abrangente e multifacetada do Brasil. O vosso profissionalismo e dedicação ao meu crescimento acadêmico fizeram toda a diferença,

Às Faculdade de Letras e Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, pela oportunidade de estudo neste curso de mestrado e pela disponibilidade dos espaços públicos de estudo confortáveis.

Aos meus amigos, em especial Bruno Seromenho e Ennahli Khalil, pelo seu acompanhamento e sinceridade, somos os melhores amigos do mundo!

Aos meus pais, Wenqian Chen e Xiangmei Lin, pelo apoio à distância durante todo o tempo em Portugal tanto economicamente quanto mentalmente e pelo vosso amor profundo demonstrado, o que foi indispensável para a finalização do curso.

Gostaria ainda de agradecer a Mi Yan Bárbara, a minha *fiancée*, então namorada, pelo amor incondicional e acompanhamento durante a minha estadia em Portugal. Não caberiam aqui minhas palavras de gratidão, você nem imagina o quanto te amo. Obrigado por partilhar comigo essa experiência maravilhosa que ficará eternamente gravada na minha memória. Sou imensamente grato por ser uma parte da sua vida, no passado e no futuro. Wǒ ài nǐ!

# ÍNDICE

<b>AGRADECIMENTO</b> .....	2
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>Capítulo I</b> .....	12
<b>Terras indígenas nas políticas públicas do Brasil</b> .....	12
<b>1.1 Enfrentamentos e Século XVIII-XIX: um período que instala a ambivalência dos direitos indígenas</b> .....	16
<b>1.2 Demarcação de Terras Indígenas e seus entraves</b> .....	20
<b>1.3 A Constituição Federal de 1988</b> .....	24
<b>1.4 Demarcação no século XXI</b> .....	29
<b>Capítulo II</b> .....	41
<b>Terras Indígenas e a Biodiversidade</b> .....	41
<b>2.1 Aproximação entre os direitos indígenas territoriais e a preservação ambiental</b> .....	41
<b>2.1.1 Arranjos institucionais voltados para a gestão territorial e ambiental das Terras Indígenas</b> .....	42
<b>2.2 A contribuição das Terras Indígenas para a manutenção da biodiversidade no Brasil</b> .....	52
<b>2.2.1 A biodiversidade agrícola</b> .....	55
<b>2.2.2 Terras indígenas no combate contra o desmatamento</b> .....	60
<b>Capítulo III</b> .....	70
<b>Cosmopolítica e ecologia da vida dos povos indígenas</b> .....	70
<b>3.1 A noção de lugar e de paisagem</b> .....	70
<b>3.1.1 Abrir um lugar</b> .....	74
<b>3.1.2 Cuidar de um lugar</b> .....	77
<b>3.2 Cosmopolítica indígena</b> .....	82
<b>3.2.1 Paisagear por meio de andar</b> .....	82
<b>3.2.2 Saber andar</b> .....	84
<b>3.2.3 Abandono e revitalização da vida</b> .....	86
<b>3.3 Natureza ampliada</b> .....	89
<b>3.3.1 Um amor sério</b> .....	91
<b>CONCLUSÃO</b> .....	95
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	99

## ÍNDICE DE FIGURAS

<b>Figura 1</b> Número de Terras Indígenas homologadas entre 1985 e 2022 pelos Presidentes brasileiros (ISA, 2022).....	39
<b>Figura 2</b> Geografia jurídica (Arruti, 1996, p. 171).....	47
<b>Figura 3</b> Territórios tradicionalmente ocupados considerados na análise por tipo e bioma....	61
<b>Figura 4</b> Evolução do desmatamento acumulado no bioma Amazônia, 1985-2018. Fonte: Dados MapBiomias (C4.1, 2020), ISA (2018).....	62
<b>Figura 5</b> Evolução do desmatamento acumulado no bioma Cerrado, 1985-2017. Fonte: Dados MapBiomias (C4.1, 2020), ISA (2018).....	62
<b>Figura 6</b> Evolução do desmatamento acumulado no Mata Atlântica, 1985-2017. Fonte: Dados MapBiomias (C4.1, 2020), ISA (2018).....	63
<b>Figura 7</b> Variações históricas das taxas diferenciais de desmatamento no bioma Amazônia. Fonte: Dados MapBiomias (C4.1, 2020), ISA (2018).....	64
<b>Figura 8</b> Variações históricas das taxas diferenciais de desmatamento no bioma Cerrado. Fonte: Dados MapBiomias (C4.1, 2020), ISA (2018). .....	64
<b>Figura 9</b> Variações históricas das taxas diferenciais de desmatamento no bioma Mata Atlântica. Fonte: Dados MapBiomias (C4.1, 2020), ISA (2018).....	65
<b>Figura 10</b> Percentagem de área desmatada no interior das TIs e entorno correspondente nos biomas estudados. Fonte: Elaboração dos autores (Doblas; Oviedo, 2021, p. 50).....	67
<b>Figura 11</b> Déficit de cobertura vegetal nas terras indígenas (TIs) e territórios quilombolas (TQs) em função do grau de reconhecimento e bioma. Fonte: Dados MapBiomias 4.1. ....	68
<b>Figura 12</b> Diagrama de uma “Unidade Compósita de Residência”, indicando a disposição das casas, das roças, dos quintais e do córrego (Viegas, 2007, p. 76). .....	72

**Resumo:** Esta dissertação é fruto de um conjunto de estudos envolvendo leituras de monografias antropológicas, aulas de Antropologia, participação em conferências e apreciação de documentários com temática indígena, bem como a participação em eventos que envolveram a interação com lideranças indígenas em Portugal. Nas últimas três décadas, o Brasil passou por um amplo processo de democratização, reconhecendo a existência e os direitos dos povos indígenas. Contudo, esse processo sofreu um revés letal a partir de 2014 quando a Segunda Turma do STF declarou a anulação da demarcação de três terras indígenas. Nesse contexto, a presente dissertação visa aprofundar a compreensão de uma atitude face à civilização e desenvolvimento numa contrapartida da cosmopolítica e ecologia dos povos indígenas. De forma a encontrar um foco etnográfico para debater um tema tão abrangente, a dissertação debate essa atitude alternativa num contexto regional específico do sul do Estado da Bahia, Brasil, com foco especial nos povos indígenas Pataxó e Tupinambá de Olivença. Para alcançar esse objetivo, a pesquisa realizada ao longo deste trabalho oferece ao leitor um panorama abrangente do processo do reconhecimento de direitos indígena desde o período inicial da colonização, buscando identificar a origem dos problemas atuais relacionados à demarcação de Terras Indígenas e ao reconhecimento dos coletivos indígenas. Ademais, este estudo possibilita a compreensão da importância de direitos reconhecidos, especialmente os territoriais, na preservação e manejo da biodiversidade nos territórios indígenas, dessa forma reconstituindo o que seria desenvolvimento no contexto brasileiro do Estado.

**Palavras-chave:** povos indígenas; Pataxó; Tupinambá de Olivença; cosmopolítica e ecologia; direitos indígenas; Terras Indígenas; Demarcação; biodiversidade

**Abstract:** This thesis represents a collaborative outcome derived from the study of anthropological monographs, Anthropology courses, participation in indigenous-themed conferences and appreciation of documentaries, as well as engagement in indigenous events. Over the past three decades, Brazil has made significant strides in democratization by acknowledging the presence and rights of indigenous people. Unfortunately, since 2014, this progress suffered a severe setback due to the cancelation of the demarcation of three indigenous land by the Supremo Tribunal Federal (STF). In light of this context, the aim of this dissertation is to gain a deeper comprehension of the cosmopolitics and ecology among the indigenous communities residing in the southernmost region of Bahia, Brazil, particularly the Pataxó and Tupinambá de Olivença indigenous people.

The primary objective of this study is to furnish readers with a comprehensive understanding of the historical process behind the recognition of indigenous rights, tracing back to the early stages of colonization. By doing so, we aim to unearth the root causes of the prevailing issues in demarcating indigenous lands and in acknowledging the existence of indigenous people nowadays. Moreover, the present research underscores the significance of recognized rights, particularly territorial rights, in conserving and managing biodiversity in indigenous territories.

**Keywords:** indigenous peoples; Pataxó; Tupinambá de Olivença; cosmopolitics and ecology; indigenous rights; Indigenous Lands; demarcation; biodiversity

## INTRODUÇÃO

Durante os últimos dois séculos, a questão de terras indígenas tem sido um dos temas mais discutidos acerca da questão dos povos indígenas e dos direitos indígenas. Em 1988, com a declaração da Constituição da República Federativa, os povos indígenas e seus direitos originários passaram a ser reconhecidos com maior força legislativa. No entanto, nos seguintes anos desde a Constituição, tanto a demarcação das Terras Indígenas quanto os direitos garantidos pela Constituição têm sofrido várias modificações que dificultam o reconhecimento da existência dos povos indígenas no Brasil e até negar esses direitos mais fundamentais que estão também associados aos processos de preservação ambiental em importantes biomas biodiversos no Brasil. Nas últimas décadas evidencia-se uma conscientização geral dos valores dos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas dentro e fora do Brasil, o que torna ainda mais importante o processo de demarcação das Terras Indígenas. Uma vez que o reconhecimento jurídico e político da territorialidade indígena é um pré-requisito fundamental dos cenários de sustentabilidade possíveis, o grau de efetividade do processo demarcatório territorial decide diretamente a eficácia da proteção do ambiente dentro da área das terras indígenas.

O presente trabalho consiste em três capítulos e pretende estabelecer o vínculo entre o processo de demarcação das Terras Indígenas e o contributo dos povos indígenas na preservação e manejo da biodiversidade nos territórios indígenas, procurando dessa forma compreender melhor a cosmopolítica e ecologia dos povos indígenas que habitam a região de Mata Atlântica no sul da Bahia. Importa destacar aqui que eu não sou formado em Antropologia nem tive nenhum conhecimento particular nem contato com os povos indígenas. Fiz licenciatura em Língua Portuguesa e mestrado em Estudos Brasileiros.<sup>1</sup> A dissertação

---

<sup>1</sup> O curso de mestrado é um programa transversal conjunto da Faculdade de Letras e do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa que permite uma pré-especialização que proporciona uma integração dinâmica entre as humanidades e as ciências sociais. Uma das motivações da elaboração deste trabalho com tema dos povos indígenas no Brasil tem a ver com o propósito de alargar a influência das situações em que estão esses povos atualmente no Brasil, especialmente as ameaças que estão a sofrer com base no meu conhecimento obtido durante o curso de mestrado por

constitui também, portanto, uma introdução aos estudos antropológicos sobre povos indígenas no Brasil, abarcando também uma dimensão importante sobre direitos indígenas e a história genérica desses direitos no Brasil.

De acordo com o último balanço de coleta do Censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2022, pelo menos 191.950 indivíduos autodeclararam-se indígenas no estado baiano, fazendo da Bahia o estado brasileiro com a segunda maior população indígena, o qual corresponde a quase 13% de toda a população indígena do país.<sup>2</sup> Conforme o Instituto Socioambiental (ISA), pelo menos 14 povos indígenas vivem na Bahia, sendo a maioria deles no sul do estado, incluindo Pataxó, Truká, Tuxá, Atikun, Xucuru-Kariri, Pankararé, Tumbalalá, Kantaruré, Kaimbé, Tupinambá, Payayá, Kiriri, Pankaru e Pataxó Hã Hã<sup>3</sup>. No caso dos povos Pataxó - um dos povos de que falo nesta dissertação -, eles vivem em 36 aldeias no extremo sul do estado da Bahia distribuídas em seis Terras Indígenas (Águas Belas, Aldeia Velha, Barra Velha, Imbiriba, Coroa Vermelha e Mata Medonha) e em sete comunidades de Minas Gerais<sup>4</sup>. Enquanto a história dos Pataxó em Barra Velha remonta a mais de dois séculos, a história dos Pataxó que moram em Minas Gerais poderá ter resultado de deslocamentos que estão documentados para os anos setenta do último século quando o governo brasileiro iniciava movimentos muito violentos inscritos em projetos de modernização. Por exemplo, o ataque violento a Barra Velha pela polícia militar do estado da Bahia em 1951, mais conhecido como “o fogo de 1951” e a criação do Parque Nacional de Monte Pascoal (PNMP) provocaram um grande deslocamento pataxó. Quanto aos Tupinambá, principalmente os Tupinambá de Olivença pertencem à grande família Tupi que já vivia na costa da Bahia pelo menos desde o século XVI quando chegaram as primeiras frotas de europeus à região em 1500. Os Tupinambá de Olivença habitam uma terra indígena que abrange uma faixa costeira a 10 quilômetros a sul da cidade de Ilhéus numa vila hoje

---

meio de aulas, leituras de monografias, conferências disponíveis online com tema indígena, documentários relevantes e participação em eventos que envolveram a interação com lideranças indígenas em Portugal. Sempre acreditei que a questão indígena não seria um problema político ou administrativo de um único país ou região, mas que todos podem contribuir, à sua maneira, para uma melhor solução do problema, isso independente de raça, nacionalidade, gênero, etnia ou idioma.

<sup>2</sup> Ver <https://indigenas.ibge.gov.br/>

<sup>3</sup> Ver [https://pib.socioambiental.org/pt/Categoria:Povos\\_ind%C3%ADgenas\\_na\\_Bahia](https://pib.socioambiental.org/pt/Categoria:Povos_ind%C3%ADgenas_na_Bahia)

<sup>4</sup> Ver <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Patax%C3%B3>

conhecida como Olivença e estende-se para o interior abrangendo cerca de 50.000 hectares. Ao longo de pelo menos quatro séculos projetos civilizatórios tanto coloniais, nacionalistas quanto missionários têm sido consistentes e sucessivos tendo criado um processo identitário que os fez auto-identificarem-se até 2000 como “índios ou caboclos”, “caboclos” e serem vistos pelos não indígenas da região como “índios assimilados” ou “caboclos” (cf. Viegas 2007). Apesar da sua permanência nos territórios do sul da Bahia há muitos séculos, os povos indígenas da Bahia têm sido sistematicamente invisibilizados e de múltiplas formas expulsos do seu território pelo qual lutam de modo perseverante desde que começaram a ser alvo de relações com o projeto civilizacional moderno.

O primeiro capítulo desta dissertação explora a razão fundamental pela qual existem hoje no Brasil tantas forças contrárias aos povos indígenas, ao cumprimento dos seus direitos reconhecidos e ao processo de demarcação de Terras Indígenas mesmo após a Constituição de 1988. Retrocedemos no tempo para observar a evolução histórica das mudanças na legislação brasileira relacionadas aos direitos indígenas. O capítulo começa por fazer uma breve introdução ao processo de reconhecimento dos direitos indígenas desde o período colonial, recorrendo à trajetória histórica da legislação indigenista do Brasil que tem sido sistematicamente contraditória e oscilante (Perrone-Moisés, 1992, p. 115). Os povos indígenas, desde o seu primeiro contato com os invasores europeus no século XVI têm sido vítimas de desapropriação de terras, sofrendo a forte intervenção religiosa pelos membros da Igreja e utilizados como mão-de-obra nos primeiros empreendimentos coloniais (Perrone-Moisés, 1992, p.116; Santos, 1995, p. 96). Ao recorrermos à trajetória histórica de modificações legislativas no que diz respeito aos direitos indígenas, analisando as legislações mais importantes e representativas, entenderemos as constantes ambivalências sustentadas em ambiguidades existentes desde o Brasil colonial até hoje. Apesar de haver uma tendência de aumento do grau de reconhecimento da identidade indígena e de tantos terem sido os regimentos, cartas-régias e leis emitidos por poderes centrais ao longo dos séculos tentando salvaguardar os direitos dos povos indígenas, a maioria destes acabaram por se mostrar ineficazes e contraditórios, mesmo após a Constituição da República Federativa de 1988 que reconheceu com a maior força legislativa os direitos originários desses povos. Realizadas as análises sobre a Constituição e sobre as demais leis outorgadas relevantes, iremos de forma

breve referir o caso do julgamento da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol em 2009 perante o Supremo Tribunal Federal (STF) que serviu de modelo para um processo de destituição de direitos também assente na Petição nº 3.388/RR para entender à chamada “tese do marco temporal” e a intenção em dificultar a demarcação pelas forças contra indígenas.

O segundo capítulo tratará de uma das questões mais destacadas no que se refere aos povos indígenas no século XXI, ou seja, a falta de efetividade da própria Constituição somado a outras tentativas pelo poder público de restringir esses sólidos direitos já garantidos em 1988, ameaças territoriais e ambientais das terras indígenas. Analisaremos alguns arranjos institucionais no Brasil voltados para a gestão territorial e ambiental das Terras Indígenas como o exemplo da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI). De forma a lidar com a complexidade deste processo, o caso específico do Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) na Terra Indígena Pankararu será tratado, havendo algum desenvolvimento sobre a situação territorial dos Panlararu para tratar o tema da demarcação e gestão territorial e ambiental para a conservação e uso sustentável da biodiversidade nos territórios indígenas. Além disso, exploramos a agrobiodiversidade que se observa entre os povos indígenas, tomando como exemplo a megadiversidade da espécie de mandioca que articulamos com os processos de vínculo desse tubérculo às vidas indígenas através do caso da bebida fermentada consumida pelos povos Tupinambá de Olivença do sul da Bahia. Ademais, sublinhamos o papel dos povos indígenas na capacidade de preservação ambiental dos territórios que habitam.

No terceiro capítulo, com base no que chegamos a conhecer nos primeiros dois capítulos, dedicar-nos-emos a dar uma visão geral da cosmopolítica e ecologia da vida dos povos indígenas na Mata Atlântica do sul da Bahia no Brasil como um estudo de caso específico, incluindo também um conjunto de apresentações e análises dos seus costumes, pensamentos, ações, entre outros. Consideramos fundamental a base de tais conhecimentos para compreender o caso dos povos sul-ameríndios e os seus confrontos e convívios como desenvolvimento da sociedade brasileira. Partindo de uma leitura atenta de monografias antropológicas sobre este tema e estes contextos analisaremos vários conceitos como a noção de lugar e de paisagem, a noção de caminhar, o conceito da natureza num sentido alargado e

também a cosmopolítica indígena.

## **Capítulo I**

### **Terras indígenas nas políticas públicas do Brasil**

No Brasil, as forças contrárias aos povos indígenas e outras populações tradicionais têm visto na demarcação de terras a oportunidade de estreitar direitos, restringir garantias e negar a existência dos povos. Esta é a história recente, mas que se funda no passado colonial mais longínquo e mantém a negação de direito a povos, coletivos e comunidades (Carlos Marés, 2021, p. 22).

A chegada dos europeus no território que hoje chamamos do Brasil no século XVI é inquestionavelmente o maior ponto de viragem para a vida dos seus habitantes originários que lá vivem há mais de 12 mil anos. Segundo as pesquisas arqueológicas, independentemente das divergências no que toca o tempo de ocupação indígena no Brasil, há evidências provenientes de várias regiões tais como Rondônia e Estado do Mato Grosso que indicam uma profundidade temporal de sua ocupação maior do que 12 mil anos AP (Neves, 2011, p. 175-176). A chegada dos portugueses não apenas provocou significativas modificações na vida desse coletivo populacional, como também marcou a sua entrada no curso da história de colonização e o começo da sua luta pelos direitos e justiça até os dias de hoje. Comenta assim Viveiros de Castro: “Antes da enorme catástrofe (a invasão europeia) que dizimou seus ocupantes originários, esta era uma região densamente povoada por sociedades que modificaram o ambiente tropical sem destruir suas grandes regulações ecológicas” (Castro, 2007, p. 5).

De acordo com Sílvio Coelho dos Santos durante todo o período medieval, época em que os espanhóis e portugueses encontraram a América do Sul, a Bíblia era vista como fonte absoluta da verdade na Europa. Foram muitas discussões e questionamentos da Bíblia quando se deu a notícia sobre a “descoberta” de um novo continente de vastidão completamente desconhecida e sem referências na Bíblia e habitada por “gente estranha” (Santos, 1995, p.

95-97). Enquanto as discussões aumentavam nos palácios e universidades do mundo ocidental, uma gama de atos violentos começou a se impor sobre os habitantes originários da América do Sul – os povos indígenas. Segundo indicam Laroque e Prestes, do século XVII ao XIX prevalecia na Europa o pensamento do não reconhecimento de nenhum outro tipo de sociedade além da sua própria. Conseqüentemente, a sociedade indígena não era reconhecida enquanto civilização. Para os europeus, a estratificação social era fundadora de princípios civilizacionais, algo que não existia na sociedade indígena. Desta forma, os grupos indígenas que viviam isolados “sem fé, nem lei, nem rei”, não podiam ser considerados uma civilização e deveriam ser “civilizados” pelos europeus (Laroque; Prestes, 2021, p. 337). Dada esta diferenciação substancial, somada à cobiça de dominarem o território, a invasão e a violência pelos europeus no continente sul-americano se deu com muito sangue.

Sílvio Coelho dos Santos revela que os direitos indígenas, antes de serem referidos pela legislação colonial brasileira, eram primeiramente defendidos pelos religiosos que acompanharam os primeiros empreendimentos coloniais. Por exemplo, o frei dominicano Bartolome de Las Casas e Francisco de Vitória eram os primeiros sacerdotes a tomar posições francas em defesa dos direitos dos povos indígenas colonizados pelos espanhóis, no Caribe (Santos, 1995, p. 96). Segundo Perrone-Moisés, apesar da forte acusação pelos colonos que só queriam manter o controle absoluto dos indígenas nos primeiros empreendimentos coloniais, os jesuítas também eram dos principais defensores dos direitos e liberdade indígenas. Não apenas defendiam princípios morais e religiosos, mas também construíam aldeias onde mantinham indígenas sob o seu controle para garantir a paz da colônia (Perrone-Moisés, 1992, p. 116).

Nesse período, a Igreja também era um atuante ativo na defesa dos direitos indígenas. O Papa Paulo III, por exemplo, declarava em 1537 que “os indígenas eram entes humanos como os demais homens”, querendo com isso instruir os missionários sobre a humanidade dos indígenas, diminuir a violência dos colonizadores (chamados, na época, moradores) e até permitir ministração dos “sacramentos” aos “bárbaros” (Santos, 1995, p. 96). A bula do Papa Urbano VIII em 1638, denominada *Commissum Nobis*, proibiu a escravização de nativos que estavam nas reduções jesuítas (Panzer, 1996, p. 89-91). Passado um século, em 1741,

através da emissão de uma nova bula e o envio de um breve apostólico ao rei João de Portugal e aos bispos do Brasil, o Papa Benedito XIV determinava a pena de excomunhão a qualquer pessoa que, por qualquer razão, cativasse e comercializasse os indígenas brasileiros (Abreu, 1998, p. 210; Gileno, 2007, p. 123-133). Porém, e apesar do papel “favorável” dos jesuítas em termos do não consentimento dos indígenas trabalharem nos empreendimentos coloniais, é importante lembrar que também submetiam os povos indígenas à sua “tutela”. Muitos indígenas encontravam-se escravizados pelos padres da Companhia de Jesus em seus domínios, sendo obrigados a trabalhar como mão-de-obra nas suas empresas comerciais e agrícolas (Gileno, 2007, p. 123-127).

No âmbito da legislação no Brasil colonial, a referência legal à proteção dos direitos indígenas na maioria das vezes era pouco eficaz na prática. Perrone-Moisés comenta que:

“Contraditória, oscilante, hipócrita: são esses os adjetivos empregados, de forma unânime, para qualificar a legislação e a política da Coroa portuguesa em relação aos povos indígenas do Brasil colonial. Desde o trabalho pioneiro de João Francisco Lisboa (1852), as análises da situação legal dos índios durante os três séculos de colonização reafirmaram o caráter ineficaz ou francamente negativo das leis.” (Perrone-Moisés, 1992, p. 115).

Desde o Brasil colonial, modificações legislativas sobre os direitos dos povos indígenas estiveram sempre marcadas por renovadas ambiguidades. Para Gileno as ambiguidades da legislação indígena na América portuguesa procedem dos conflitos intermináveis entre as etnias indígenas, jesuítas, colonos e o governo metropolitano. As leis expedidas pela Coroa Portuguesa em prol da liberdade dos indígenas e da proteção de direitos indígenas não foram efetivamente aplicadas na prática tanto antes como depois da abolição formal do cativo indígena em 1831 (Gileno, 2007).

Referindo às três grandes leis de liberdade absoluta, a de 1609, 1680 e 1755, Perrone-Moisés revela a razão pela qual a legislação indigenista é tradicionalmente considerada contraditória e oscilante, argumentando que a legislação nunca escapou de um processo em que, por exemplo, um certo tipo de legislação primeiro declarava a liberdade dos povos indígenas e subsequentemente numa outra legislação se voltava a instituir situações de cativo

(Perrone-Moisés, 1992, p. 117).

O Regimento de Tomé de Sousa outorgado em 17 de dezembro de 1548 por D. João III preconizava a conversão dos indígenas à fé católica e proibiu as guerras contra os indígenas amigos. No entanto, o referido regimento também permitia as “guerras justas” e estipulou um sistema nomeado descimento. “Se a liberdade é sempre garantida aos aliados e aldeados, a escravidão é, por outro lado, o destino dos índios inimigos”, diz Perrone-Moisés (Perrone-Moisés, 1992, p. 123). As “guerras justas” eram uma medida antiga para legitimar o cativo dos indígenas subjugados da guerra, de forma a resolver o problema da escassez de mão-de-obra por escravizar esses indígenas capturados nessas guerras nada justas (Santos, 1995, p. 96). Segundo indica Perrone-Moisés, as causas legítimas para mover uma guerra justa podiam compreender o impedimento de pregação, a negação da conversão, a violação de pactos celebrados e as práticas de hostilidade, especialmente contra os pregadores, sendo essa última a razão legítima mais comum. A ambiguidade na definição de uma razão justa aumentou o interesse dos colonizadores na escravização legítima dos indígenas, levando a que uma série de restrições fosse posta pelos reis na declaração de tais guerras, além de declaradas injustas guerras já movidas (Lei 11 de novembro de 1597 e Lei de 9 de abril de 1655) e libertados os cativos indígenas. Portanto, a ambiguidade constata-se no fato contraditório de que a Coroa Portuguesa ao mesmo tempo que recomendava a liberdade dos indígenas, ordenava guerras aos indígenas inimigos já que a própria distinção entre um indígena amigo e inimigo é ambígua tendo em conta as suas histórias e experiências trágicas com os invasores europeus (Perrone-Moisés, 1992, p. 123-126).

Ora o sistema de descimento desde o Regime de Tomé de Sousa de 1547 até o Diretório Pombalino de 1757 visava forçar a retirada dos povos indígenas dos seus territórios, transferindo-os das suas terras para as proximidades dos estabelecimentos portugueses para se instalarem nas novas aldeias. Desse modo os indígenas tinham sido forçados a se submeterem aos colonizadores portugueses e assim facilitavam a utilização de qualquer tipo de seus serviços. Vale ressaltar que, embora pouco eficazes, várias disposições legais referiam a garantia de terras das aldeias de indígenas e o respeito pela vontade dos indígenas durante este período. O Alvará de 1596 declarou pela primeira vez que os “gentios” aldeados

seriam “senhores das terras das aldeias, como o são na serra”, devolvendo-lhes o direito natural de posse e domínio sobre suas terras e aldeias. Além disso, estipulava que os descimentos deveriam ser realizados sem violência e contar com a presença de missionários, “de tal modo que não possa o gentio dizer, que o fazem descer da serra por engano, nem contra a sua vontade” (Alvará de 26/7/1596 In Perrone-Moisés, 1992, p. 118). De acordo com a Perrone-Moisés e Santos, essas afirmações foram retomadas posteriormente em várias leis e uma sequência de Provisões atinentes à garantia de terras foram anunciadas (Perrone-Moisés, 1992, p. 118-120; Santos, 1995, p. 96). Por exemplo, a Carta Régia de 1611 proclamada por Felipe III afirmava o direito dos povos indígenas sobre as suas terras, ressaltava que não poderiam ser molestados nem transferidos contra a sua vontade. Mais tarde em 1680, a mesma ordem do Alvará de 1596 reapareceu na importante lei de 1680, onde além de reconhecer outra vez os indígenas como “Primários e naturais senhores” de suas terras, se acrescentava ainda a proibição de deslocar as aldeias de seus lugares e cobrar aos indígenas tributos ou foros mesmo que as aldeias se localizassem em sesmarias concedidas a particulares pela Coroa Portuguesa (Perrone-Moisés, 1992, p. 118-120).<sup>5</sup>

## **1.1 Enfrentamentos e Século XVIII-XIX: um período que instala a ambivalência dos direitos indígenas**

Durante o século XVIII e XIX deram-se vários conflitos e revoltas entre os colonos e jesuítas voltados para a aquisição de mão-de-obra indígena que intensificavam a pressão dos dois lados (Gileno, 2007, p. 125-127). Gileno argumenta que esses confrontos entre colonos, jesuítas, indígenas e metrópole lusitana, de certa forma, revelam a contradição e ineficácia das leis procedentes do governo português no Brasil colonial. A acusação contra a Companhia de Jesus da tentativa de assassinato do então monarca português D. José I, somada a uma sublevação jesuítica contra a Coroa Portuguesa em 1758 - ano em que o Papa Benedito XIV privou os jesuítas de poderes que se mantinham sobre os direitos de comércio, confissão e pregação - suscitou a promulgação da Carta Régia de 1759 que ordenava a expulsão dos

---

<sup>5</sup> Tais afirmações também estão presentes nas seguintes: Provisão de 8/7/1604, Carta Régia de 17/1/1691, Cartas Régias de 6/12/1647 e 6/3/1694, o Regimento das Missões de 21/12/1686 e Diretório de 1757 (Perrone-Moisés, 1992, p.118-120)

jesuítas da metrópole e das colônias, com o objetivo de fortalecer o poder régio lusitano nas colônias.

Para Manuela Carneiro da Cunha, o século XIX é um período de inédita heterogeneidade e que instala uma ambivalência nas legislações indígenas. Carneiro da Cunha argumenta que, enquanto que a política indígena nos primeiros três séculos do período colonial ainda era marcada por aquilo que se considerava essencial no estabelecimento de uma nova colônia – a mão de obra e o seu serviço -, a partir do século XIX ela tornou-se uma questão de terras (Cunha, 1992, p. 133). A vinda de D. João VI e toda a Corte Portuguesa em 1808 esteve entretanto associada a violentas ofensivas contra os povos indígenas, como é o caso da guerra contra os Botucudos em Minas Gerais para apropriar o vale do rio Doce no Espírito Santo e os campos de Garapuava, no Paraná (Gileno, 2007, p.128). D. João VI também instaurou uma política de guerra aberta aos indígenas considerados bravos (inimigos), recomendando a violência direta aos mesmos. Importa destacar que nos primeiros três séculos de colonização as guerras de iniciativa colonial eram sempre consideradas oficialmente como defensivas – a exemplo das chamadas guerras justas em períodos anteriores. As tensões entre o Estado e os povos indígenas eram extremamente tensas (Cunha, 1992, p. 133). As tensões recrudesciam na sequência de uma série de resistências defensivas dos indígenas contra os portugueses. Alguns indígenas fugiam para sertões afastados dos enclaves europeus enquanto outros iniciaram incessantemente ataques aos proprietários territoriais. Tais resistências, em vez de atenuar o impasse, resultaram na decisão das elites políticas de destruir as populações rebeldes para repelir a ferocidade. Como se pode observar no trecho da Carta Régia de 1811 citada por Gileno:

[Para impedir] que a nação Canajá continue nas suas correrias, será necessário usar contra ela da força armada; sendo este também o meio de que se deve lançar mão para conter e repelir as nações Apinagé, Xavante, Xerente, e Canoeiro; [...] não resta presentemente outro partido a seguir senão intimidá-los, e até destruí-los, se necessário for, para evitar o dano que causam (Trecho da Carta Régia de 1811 in Gileno, 2007, p. 128).

Ao longo do século, sobretudo após a Independência do Brasil em 1822, num contexto em que aumentava o debate sobre a invenção da nação, os discursos da parte do poder colonial

e da elite brasileira acerca dos povos indígenas passaram a se relacionar com formas de integração à nação, seja na literatura, seja na política. O romance de José de Alencar, a poesia de Gonçalves Dias, o indianismo de José Bonifácio e Francisco Varnhagen marcam uma visão dominante nesse período (Ianni, 1987, p. 345 in Gileno, 2007, p. 128).<sup>6</sup> Também foi nesse século que cresceram debates sobre o tratamento relacional com as etnias indígenas no Brasil, formando adeptos da “brandura e conciliação” e adeptos do “terror e força” (D. João VI, por exemplo), sendo a primeira parte destinada às etnias que se “sujeitassem por bem” ao passo que os da “terror e força” prevaleciam nas relações com as etnias inimigas (Cunha, 1992, p. 136).

Segundo Manuela Carneiro da Cunha, entre a revogação do Diretório Pombalino em 1798 e o Decreto de 24 de julho de 1845 que concebeu o “Regulamento acerca das Missões de catechese e civilização dos índios” (ou simplesmente chamado Regulamento das Missões), houve um vazio em termos da legislação indigenista uma vez que a legislação em vigor na altura era “em larga medida subsidiária de uma política de terras, colocando em grande ameaça os direitos indígenas até os mais básicos de ser humano (Cunha, 1992, p. 138). Três anos depois da abdicação forçada de D. Pedro I, e o ato adicional de 1834, competia às Assembléias Legislativas Provinciais o Governo Geral da catequese e civilização dos indígenas, com o qual se impelia a descentralização do poder, levando várias províncias a tomarem decisões legislativas contra os povos indígenas sem pedirem autorização e consentimento ao Governo Geral. Assim, por exemplo, em 1835 e 1839 a Assembléia Provincial do Ceará apressou-se em mandar exterminar vilas indígenas; nos anos de 1835 e 1836, o mesmo desastre se abateu sobre os Canoeiros e Xerentes, que se viram diante de duas alternativas que aparentemente não respeitavam os seus direitos humanos: ou aceitar a paz e abandonar os seus territórios, ou ficar prisioneiros e escravizados e até mortos (Cunha, 1992, p. 138-139 ; Laroque; Prestes, 2021, p.337); em 1839, o governo do Maranhão promulgou um regulamento detalhado por conta própria para três missões perseguindo os povos indígenas. Em 1844, um diretor geral alegou a extinção de quaisquer indígenas em todas as

---

<sup>6</sup> Trata-se do conhecido movimento indianista que tipicamente idealizava um modelo indígena em nada favorecendo as vidas dos indígenas que efetivamente viviam no Brasil. A poesia de Gonçalves Dias e o romance de José de Alencar, por exemplo, vinculavam “escravos e livres, índios, negros e brancos, portugueses e brasileiros, ou raça, população e povo.” (Gileno, 2007, p.128).

aldeias da província de Sergipe (Cunha, 1992, p. 145). Pedro Santana - diretor da Associação Nacional de História-ANPUH (Sergipe), aponta para a extinção da própria Diretoria Geral de índios de Sergipe em 1853, a seguir da qual as terras dos aldeamentos passaram a ser vendidas.

Dessa maneira, a necessidade de diretrizes gerais sobre a política indigenista suscitou inúmeros debates no período antecedente da primeira Constituição brasileira, resultando na Lei de 1843 que convidou os missionários capuchinhos que elaborariam o Plano da Missões posteriormente aprovado pelo Governo. Com base nesse Plano, foi declarado em 1845 um documento indigenista geral do Brasil Imperial - o Regimento das Missões. Além de responsabilizar de novo os missionários pela educação primária e religiosa dos indígenas e prolongar o sistema de aldeamentos que se entendia como a maneira necessária para a assimilação completa dos mesmos, o regimento também proibía a aplicação da violência direta contra os povos indígenas e os seus aldeamentos (Cunha, 1992, p. 139). Apesar destas últimas modificações legais visarem aliviar as tensões e violências contra os indígenas, a escravização dos indígenas permanecia em várias províncias assim como constantes ataques defensivos dos indígenas inimigos aos moradores e fazendas.

Na verdade, como já vimos anteriormente, a primazia dos povos indígenas sobre suas terras já estava inscrita em várias disposições legislativas, o que não foi uma exceção no século XIX. Por exemplo, foi estipulado no Decreto de 26 de março de 1819 que os grupos indígenas dispunham da “preferência sobre as terras que se acham arranchados”.<sup>7</sup> Embora as terras conquistadas na guerra justa fossem declaradas devolutas por D. João VI, tal declaração pode ser hoje interpretada como um reconhecimento de que essas terras eram dos indígenas antes das guerras. O mesmo reconhecimento de princípios também se pode observar na famosa Lei de Terras de 1850. Embora extinguisse a posse como forma de aquisição da terra, sendo permitida a aquisição apenas mediante compra, dificultado o acesso à terra por parte dos quilombolas e dos futuros escravos libertos, assim como restringindo a dos indígenas

---

<sup>7</sup> Disponível em:

<https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=DIM&numero=&ano=1819&data=26/03/1819&ato=caaANFpnT01e>. Acesso em: 31 dezembro 2022

recomenda que se reservem terras para aldeamentos com o propósito da “civilização dos índios”. (Cunha; Magalhães; Adams, 2021, p. 43). No entanto, esses princípios bem assentes tinham sido contestados por todo o tipo de subterfúgios e intrusões utilizados pelas elites políticas para despojar os indígenas de suas terras. “Índios errantes”, “sem noção de propriedade”, “declaração de terras devolutas sem razão justa”, entre outros, eram subterfúgios frequentemente utilizados para privar esses povos de suas terras. Conforme sobressai Cunha, esse processo de apropriação está cheio de irregularidades e feito por etapas (Cunha, 1992, p. 141-146).

## **1.2 Demarcação de Terras Indígenas e seus entraves**

No início do século XX, iniciou-se um período que ficou marcado pela postura humanista (mas militar) do Marechal Cândido Rondon para com as populações indígenas que encontrou nas profundezas da floresta no Mato Grosso quando foi necessário destacar terras indígenas para viabilizar a ocupação das terras não destacadas com vista a empreendimentos descritos como de desenvolvimento e progresso. Como primeiro diretor do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), o militar e sertanista descendente de indígenas participou fisicamente nos primeiros destacamentos de terra que implicavam em muitos casos o contato permanente com indígenas que anteriormente não mantinham relação constante com o Estado. O humanismo de Rondon faz sentido se contrastado ao tipo de guerra e confronto operados nos séculos coloniais anteriores, já que Rondon defendeu que nesse contato não se devia em circunstância alguma atacar os indígenas e por isso ficou conhecido pela diretiva que usava na sua filosofia de aproximação e contato: “Morrer, se preciso for. Matar, nunca”. Rondon apoiou também a instauração da primeira reserva nacional, isto é, um território concebido pelo estado-nação para confinamento dos povos indígenas: o Parque Nacional do Xingu, criado na década de 1940-1950 e formalmente homologado em 1961.

O Estatuto do Índio de 1973 foi uma das primeiras leis que estipularam a norma de demarcação de terras indígenas.<sup>8</sup> Em seu artigo 19, dispunha que “as terras indígenas, por

---

<sup>8</sup> Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L6001.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm). Acesso em: 31 dezembro 2022

iniciativa e sob orientação do órgão federal de assistência ao indígena, serão administrativamente demarcadas, de acordo com o processo estabelecido em decreto do Poder Executivo” (Marés, 2021, p. 15). Além disso, nos parágrafos seguintes, o Estatuto do Índio determina que a demarcação procedida nos termos desse artigo deveria ser homologada pelo Presidente da República para que depois fosse registrada no livro próprio do Serviço do Patrimônio da União (SPU) e do registro imobiliário da comarca da situação das terras. Se alguém se considerasse prejudicado pela demarcação no que diz respeito aos seus interesses proprietários e quisesse requerer ação demarcatória para discutir novos limites, só seriam aceites tais pedidos fora e depois do processo demarcatório. Carlos Marés, advogado de povos indígenas desde 1980, afirma que as demarcações eram uma “ação conjunta e consequente” do reconhecimento da existência do povo (Marés, 2021, p. 15).

Conforme indica Marés, embora a lei de 1973 conseguisse estabelecer balizas para os futuros decretos de demarcação, desde então até a formulação da Constituição Federal de 1988, os decretos emitidos nesses anos desvelaram a parte burocrática do governo brasileiro (Marés, 2021, p. 15). Por exemplo, o Decreto de 1976<sup>9</sup>, o primeiro decreto referente à demarcação de terras indígenas depois do Estatuto do Índio, estabeleceu um processo de demarcação literalmente simples que basicamente seguia os dispositivos do Estatuto, mas o arbítrio dominou as demarcações se constatando uma concentração do poder executivo nas mãos de militares. De acordo com o Decreto, cabia ao presidente da Fundação Nacional do Índio nomear um antropólogo e um engenheiro ou agrimensor para juntos fazerem um relatório contendo descrições necessárias de terras e do povo, o qual em seguida passava a servir de base para a demarcação física no caso que fosse aprovado pelo presidente da Funai. Assim que demarcada a área, seria submetida à homologação do Presidente da República e registrado nos livros conforme dispôs o Estatuto. No entanto, como a carreira na Funai era na época muitas vezes uma carreira militar, sendo o próprio presidente da Funai um general, era o governo militar quem decidia quais povos iriam ser reconhecidos e quais terras seriam demarcadas. Nestas circunstâncias, segundo assinala Marés, houve também casos em que os povos foram confinados como aconteceu concretamente com os Panará e Nambikwara

---

<sup>9</sup> Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1970-1979/decreto-78231-12-agosto-1976-427054-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 31 dezembro 2022

(Miller, 2008 *apud* Marés, 2021, p. 16).

Marés destaca ainda o Decreto de 23 de fevereiro de 1983<sup>10</sup>, editado durante a época em que o Brasil estava para sair da ditadura. Neste decreto notava-se a extrema burocracia e excessiva formalidade nos procedimentos demarcatórios. Por um lado, uma proposta de demarcação de terras indígenas com os estudos preliminares já realizados por uma equipa técnica da Funai ainda precisava de ser examinada por um Grupo de Trabalho composto por vários representantes de diversos órgãos estaduais e federais que emitiam um parecer conclusivo, o qual em seguida precisava de ser aprovado pelo Ministro de Estado do Interior e pelo Ministro Extraordinário para Assuntos Fundiários. Só quando terminados tais procedimentos é que prosseguia a delimitação de área, a demarcação física e a derradeira homologação e registro de terra demarcada. Por outro lado, como aponta Marés, no que se refere à parte final do processo, surpreendentemente era necessário passar duas vezes pelo Presidente da República, sendo a primeira para verificar se a área estava corretamente identificada e a segunda para confirmar se a demarcação foi realizada em conformidade com a identificação que tinha aprovado (Marés, 2021, p. 16).

Logo depois em 1985, o Brasil saiu da ditadura e entrou na transição democrática. Segundo Marés, na altura previa-se que algum direito mais consistente dos povos indígenas pudesse ser inserido na Constituição então vigente, numa altura em que já se notava cada vez mais e maior o avanço e aceitação dos direitos indígenas (Marés, 2021, p. 15). No entanto, infelizmente, a burocracia brasileira, mais uma vez, se beneficiou da lacuna legislativa para emitir um novo Decreto em 1987<sup>11</sup>, dificultando ainda mais o processo de demarcação. Em primeiro lugar, o novo decreto, em seus artigos 2 e 3, estabeleceu novos regulamentos de demarcação para as terras indígenas localizadas na faixa de fronteira, exigindo a participação de um representante da Secretaria-Geral do Conselho de Segurança Nacional na equipa técnica, o qual efetivamente não tinha nenhuma função técnica. Ademais, o autoritário decreto, em seu artigo 7, dispunha que:

---

<sup>10</sup> Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1980-1987/decreto-88118-23-fevereiro-1983-438548-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 31 dezembro 2022

<sup>11</sup> Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1980-1987/decreto-94945-23-setembro-1987-445267-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 31 dezembro 2022

Art.7 “Enquanto não forem concluídos os trabalhos de demarcação da totalidade das terras indígenas, não serão objeto de exame as propostas de alteração de limites de áreas já demarcadas.” (Decreto de 23 de setembro de 1987)

Isto importa salientar porque o que se estabelecia neste artigo indicava a ambiguidade herdada do Brasil colonial de que a demarcação é o meio de reconhecer direitos indígenas, o que é fundamental para compreendermos várias modificações legais futuras que o Estado brasileiro tinha imposto sobre o processo de demarcação, as quais utilizam esta ambiguidade legislativa para mal interpretar o que se estabelece fundamentalmente na Constituição sobre as terras indígenas e os direitos dos seus povos.

Marés (2021) sublinha que o arbitrário decreto foi redigido já com o conhecimento do advento da Constituição de 1988, com a intenção de obstar a sua aplicação. Embora a incompatibilidade visível entre o decreto e a Constituição, este vigorou até 1991 e foi apenas substituído posteriormente pelo Decreto nº 22 de 4 de fevereiro de 1991<sup>12</sup> que pretendia a melhor implementação da Constituição. O decreto mantinha a complexidade processual de demarcação, exigindo a intervenção do Presidente na homologação de demarcação de terras indígenas. Além disso, como apontado por Marés, ao contrário do que se estabelecia no § 3º do artigo 1 que “O grupo indígena envolvido participará do processo em todas as suas fases”, o procedimento de demarcação continuava a depender da vontade exclusiva do órgão federal, excluindo a participação do grupo indígena, sem nenhuma consulta prévia nem o possível protagonismo do povo indígena que solicitara a sua demarcação (Marés, 2021, p. 17). Ainda assim, durante a vigência do decreto, foi homologada uma das mais importantes demarcações de terras indígenas – a Terra Indígena Yanomami no Amazonas e em Roraima. Evidenciava-se, ao mesmo tempo, o progresso em diversas outras demarcações expresso em número, unidades e em extensão territorial.

Até aqui já se pode reparar a evidente contradição entre o reconhecimento cada vez maior dos direitos indígenas e o apenas paradoxal aumento de dificuldade em demarcação de terras

---

<sup>12</sup> Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1990-1994/D0022.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D0022.htm). Acesso em: 31 dezembro 2022

indígenas. Transpareciam nas práticas anti-indígenas dos governos brasileiros a intenção de evitar, demorar ou negar a demarcação de terras indígenas, impelindo os povos para a assimilação, integração ou morte. Marés argumenta que a razão disso está no facto de que no Brasil nunca foi explicitado claramente o reconhecimento formal da existência de um povo indígena, o que tornou a demarcação numa ferramenta satisfatória para quem quisessem limitar os direitos indígenas (Marés, 2021, p. 17). Portanto, o discurso oficial equivocou o conceito da demarcação e tem insinuado que a demarcação é o meio de reconhecer um povo, contrapondo o que se estabelecia nos decretos e nas futuras constituições e convenções internacionais de que os direitos indígenas se dão no momento de esses povos existirem e a demarcação é apenas uma consequência do reconhecimento de existência dos povos. Nestas circunstâncias, os complexos procedimentos exigidos na demarcação de terras indígenas passaram a tornar-se uma ferramenta importante das forças anti-indigenistas, tendo desempenhado o papel de dificultador na proteção dos direitos desses povos.

### **1.3 A Constituição Federal de 1988**

Podemos dizer que a Constituição da República Federativa de 1988<sup>13</sup> marcou o ponto mais importante e significativo para os habitantes originários do Brasil uma vez que a Constituição inclui um capítulo inteiro dedicado aos povos indígenas (“Capítulo VIII – Dos Índios”, inserido no “Título VIII – Da Ordem Social”, contendo os artigos 231 e 232). Outros dispositivos espalhados ao longo do corpo constitucional são fruto da intensa mobilização e articulação com a Assembleia Nacional Constituinte. Além disso, o Brasil tornou-se um dos primeiros países a reconhecer a sua diversidade étnica e cultural ao nível constitucional, em contrariedade com a histórica intolerância à diferença étnica.

Em seu artigo 231 e parágrafos, a Constituição dispõe que:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las,

---

<sup>13</sup> Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm). Acesso em: 31 dezembro 2022

proteger e fazer respeitar todos os seus bens. (Constituição de 1988)

Dessa forma, a Constituição de 1988 reconheceu com a maior força legislativa desde o período colonial e imperial, os direitos originários dos povos indígenas bem como as suas terras. Além disso, o texto constitucional define que terras indígenas “são terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas, as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”. Nesse sentido, o processo de demarcação das terras indígenas não possui características constitutivas, pois as terras são consideradas como tendo sido sempre indígenas.

Conforme os dispositivos do artigo 231, desde que a terra seja ocupada tradicionalmente os povos dispõem dos direitos originais sobre ela. E a ocupação indígena entende-se como habitação, utilização produtiva de acordo com o seu modo tradicional de vida, preservação dos recursos ambientais e a possibilidade de reprodução física e cultural, como indica a própria constituição. Carlos Marés comenta que “essa presunção tem forte assento na realidade, os povos indígenas já estavam naquela terra antes de os não indígenas chegarem” (Marés, 2021, p. 12). Contudo, cumpre destacar que o conceito de território que se deve aplicar no caso indígena vai muito além de um espaço geograficamente delimitado conforme a sua habitação, produção física e cultural, mas abarca apropriação mais subjetiva e/ou cultural-simbólica (Haesbaert, 2004, p. 95-96 *apud* Laroque; Prestes, 2021, p. 344-345).<sup>14</sup>

Para além do território enquanto espaço geográfico, de reprodução física e cultural, o território indígena possui uma dimensão anímica, simbólica e metafísica, onde seus ancestrais estiveram e seguem na história presente. Uma serra, um lago, uma cachoeira, uma determinada formação de solo ou o conjunto destes elementos são partes desta multidimensionalidade territorial. Por isso, estes elementos também fazem parte da perspectiva própria da luta pelo território engendrada pelos povos indígenas e, em nossa análise, não se pode prescindir deste aspecto quando analisamos a constituição do Movimento Indígena no Brasil, visto que sua principal luta é por território (Santos e Thomaz Júnior, 2020, p. 138).

---

<sup>14</sup> Em relação ao conceito da terra e habitação, será analisado mais detalhadamente no capítulo III.

Tendo em conta o debate desencadeado por Marés, importa sublinhar a particularidade que as terras indígenas têm para as distinguir das outras terras. No Brasil, em princípio há três categorias de terras: privada, pública e devoluta. As terras privadas compõem a maior parte das formas de propriedade de terra no Brasil, sendo majoritariamente latifúndios. As terras públicas podem se subdividir em três tipos: terras públicas dominiais, terras públicas de uso comum do povo e terras públicas de uso especial. As terras públicas dominiais são aquelas que o poder público pode dispor, por exemplo, vender, ceder ou doar. As terras públicas de uso comum do povo são terras que todos os cidadãos têm direitos a usar tais como ruas, praças, estradas, águas do mar, rios navegáveis e ilhas oceânicas. Quanto às terras públicas de uso especial, são aquelas utilizadas de modo direto pelo poder público para prestar serviço ao povo ou cumprir determinadas finalidades, exemplos disso são escolas e quartéis. Todas estas terras acima mencionadas, independentemente da sua espécie, têm um ato legítimo (decreto, lei, contrato, entre outros) que a define e são garantidas na Constituição. Ou seja, essas terras precisam de se delimitar, medir e demarcar. Em relação às terras devolutas, de acordo com o advogado, são terras que estão a aguardar delimitação para se juntarem a uma categoria específica acima referida. Em relação às terras indígenas, não fazem parte de nenhuma dessas categorias, dado que elas são terras ocupadas tradicionalmente por seus antepassados e os direitos à terra reconhecidos na Constituição de 1988 não depende de demarcação ou nenhum ato constitutivo para ser validados. Dessa forma, Marés argumenta que a demarcação deve ser entendida apenas como um ato declaratório dos direitos originários já adquiridos antes da Constituição.

Ademais, observe-se que a Constituição ainda estabeleceu no artigo 67 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias um plano de demarcação de terras indígenas que visava finalizar todas as demarcações até então reivindicadas que terminaria em 5 de outubro de 1993, o que, todavia, não foi cumprida.<sup>15</sup> Nas palavras de Julian Miranda, esta norma “restou desrespeitada, sem que se possa falar sequer que houve real esforço do Estado para que a determinação fosse cumprida” (Miranda, 2012, p. 42).

---

<sup>15</sup> Art. 67 “A União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição.” (Constituição de 1988).

Outro ponto que os constituintes buscam acentuar refere-se ao fato de a demarcação não ser o meio de reconhecer a existência de um povo indígena e seus direitos. Vimos nos decretos anteriores como a demarcação tem sido o dificultador em garantia dos direitos indígenas dado a uma equivocação intencional do seu conceito pelos poderes anti-indigenistas. No entanto, a Constituição sublinha que os direitos coletivos indígenas são originários pelo fato de serem indígenas e a demarcação de terras indígenas não cria nem modifica direitos, trata-se apenas de uma consequência do reconhecimento de existência desses povos. Como também vimos na seção anterior, desde o século XVII, apesar da sua fraca execução e eficiência, várias leis importantes do país sobre terras referiram o reconhecimento do indigenato e os seus direitos originários sobre as terras, tais como a Carta Régia de 1611, a Alvará de 1680, e posteriormente, a Lei de Terras de 1850.

Embora os artigos que falam dos direitos indígenas pareçam concisos em termos de tamanho, essa parte dos indígenas na Constituição de 1988 que vemos hoje passou por inúmeros debates e obstáculos impostos pelos parlamentares anti-indigenistas que pretendiam limitar as propostas dos direitos indígenas durante o processo de organização da Constituição entre 1987 e 1988. Baseado na pesquisa de Carolina Santana e Thiago Cardoso sobre os debates constituintes ocorridos durante a organização constitucional, seremos capazes de entender quais foram os destaques que estavam a ser mais contestados por os dois lados e por qual razão os que contrariam os direitos indígenas têm tentado fazer uma série de interpretação constitucional restritiva.

O conteúdo da versão final do artigo 231 e 232 da Constituição foi inicialmente elaborada pelo jurista José Afonso da Silva na Comissão Afonso Arinos que servia posteriormente da base orientadora pelos parlamentares da Subcomissão de Negros, Indígenas Pessoas com Deficiência e Minorias, os quais fizeram com todo o esforço para o defender nos debates e ataques surgidos nesse longo processo legislativo complementando-o com várias emendas importantes (Santana; Cardoso, 2020, p. 109).<sup>16</sup> As objeções eram muitos, especialmente na

---

<sup>16</sup> Segundo os autores, a organização da Constituição durou um período de 612 dias, durante o qual foram processados mais de 62.000 emendas e cinco rodadas completas de votação no plenário que

Comissão de Sistematização que recebia os anteprojetos apresentados pelas demais Comissões e se incumbia da elaboração do anteprojeto final da Constituição para entregar ao plenário onde vários pontos resultantes de muita discussão e votadas nas instâncias anteriores foram apagados ou alterados contra o que tinha sido aprovado. A alegação principal pelos nacionalistas tinha a ver com a ameaça dos povos indígenas à unidade do Estado e à soberania nacional (Santana; Cardoso, 2020, p. 103, p. 116). Por exemplo, coincidência ou não, os regulamentos que inicialmente exigia a autorização dos povos indígenas para a realização das atividades exploratórias minerais em terras indígenas foram redigidos no último dia do prazo de entrega do anteprojeto final pela Comissão de Sistematização e tornados favoráveis aos interesses das empresas mineradoras. Além disso, essa proposta excluía os indígenas com “elevado estágio [*sic*] de aculturação” da categoria do indígena, privando-os do usufruto dos direitos declarados na Constituição.<sup>17</sup>

Carolina Santana mostra que no plenário da Assembleia Constituinte houve diversas tentativas de retirar a expressão “direitos originários” dos povos indígenas sobre as suas terras, cuja justificativa, no entanto, parece ser contraditória (Santana; Cardoso, 2020, p. 108). Por exemplo, um deputado chamado Moyses Pimental sugeria que “são reconhecidos aos indígenas seus direitos sobre as terras de posse imemorial, onde se acham permanentemente localizados, sua organização social, seus usos, costumes, línguas, crenças e tradições, competindo à União a proteção desses bens”. E para justificar, alegava que a retirada desse direito originário dos indígenas daria mais consistência, objetividade e segurança à soberania nacional. No entanto, a sua seguinte interpretação da expressão “direitos originários ou originais” tornava essa justificativa propriamente contraditória:

“Ao ser um direito intrínseco e assim, transmissível, está sujeito a ser reivindicado por todo o sempre na inteireza, como era no princípio (origem),

---

concluem 327 volumes arquivados na biblioteca da Câmara Federal (cf. Gomes, 2013 in Santana; Cardoso, 2020, p. 103, p. 94).

<sup>17</sup> Art. 271. Os direitos previstos neste capítulo não se aplicam aos índios com elevado estágio [*sic*] de aculturação, que mantenham uma convivência constante com a sociedade nacional e que não habitem terras indígenas. (Brasília-DF, disponível em: [http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes\\_Brasileiras/constituicao-cidada/o-processo-constituente/comissao-de-sistematizacao/segundo-substitutivo-do-relator](http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao-cidada/o-processo-constituente/comissao-de-sistematizacao/segundo-substitutivo-do-relator). p. 14. Acesso em: 12 dezembro 2022

desprezando-se toda e qualquer mutação verificada, ainda que por força de leis, tenham sido editadas entre o momento do nascimento do direito (origem) até o momento de reivindicação. A manter a expressão direitos originários, eleva-se o direito do índio acima da estrutura legal da Brasil e se consagra hoje um direito, que por ser original ou originário, é anterior à própria formação do Estado Brasileiro, e portanto não alcançado, nem sujeito às suas leis.” (Santana; Cardoso, 2020, p. 108).

A contradição está mesmo na sua “excelente” explicação do que se trata de um direito originário que até poderia ele ter sido considerado um apoiante dos indígenas se não tivesse mostrado uma posição clara uma vez que o que ele referiu foi exatamente o caso real dos povos indígenas, cujo direito sobre a terra é intrínseco desde a sua origem e é anterior à formação de qualquer legislação.

#### **1.4 Demarcação no século XXI**

Apesar de todos os constrangimentos referidos, mesmo assim a década de 1990 e 2000 foi marcada por vários avanços na demarcação de Terras Indígenas. Houve nesse período uma aliança cada vez mais vincada entre os povos indígenas latino-americanos e os dos outros continentes, ganhando mais força e atenção internacional, o que impactou significativamente algumas constituições continentais e normativas internacionais, destacando-se especialmente no caso do Brasil o Decreto 5051/2004, que promulgou a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) de 1989 e as Declarações de Direitos Indígenas da Organização das Nações Unidas (ONU) em 2007, e da OEA em 2016.

Se os povos indígenas após séculos de luta conseguiram os devidos direitos na Constituição de 1988 e nas demais leis outorgadas, e seguem lutando para que eles sejam efetivados, hoje estão também numa outra luta que se sobrepõe às anteriores e é ainda mais difícil para não perderem esses direitos. Tal como afirmou Sônia Guajajara em 2021, enquanto líder indígena e política, originária do povo indígena Guajajara/Tentehara, que habita nas matas da Terra Indígena Arariboia, no Maranhão: “A gente teve o momento pré-constituinte, onde as lideranças lutaram para garantir os direitos indígenas. Depois, teve o momento de lutarmos pelo cumprimento dos direitos adquiridos. E agora, estamos lutando para não perder esses

direitos.” (Laroque; Prestes, 2021, p. 347). Na verdade, desde o final dos anos 90 do século XX, a tendência do governo brasileiro no tocante aos assuntos dos indígenas, em particular dos seus territórios, se vislumbra em restringir, dificultar e até negar os seus direitos que têm conseguido a custo de incontáveis vidas indígenas perdidas durante muito tempo.

Um dos entraves à efetivação das demarcações nestas últimas duas décadas tem sido apontado ao procedimento de demarcação regulamentado pelo Decreto nº 1.775 em 8 de janeiro de 1996<sup>18</sup> editado por Nelson Jobim, então Ministro da Justiça. Essa proposta introduziu o princípio do contraditório e mesmo replicando apenas o que já estava legislado desde 1990 sofreu forte oposição dos povos indígenas por regulamentar de forma ainda mais minuciosa aspectos extremamente burocráticos.

“As fases do referido procedimento consistem em: a) Estudos de identificação e delimitação, a cargo da Funai; b) Contraditório administrativo; c) Declaração dos limites, a cargo do Ministro da Justiça; d) Demarcação física, a cargo da Funai; e) Levantamento fundiário de avaliação de benfeitorias implementadas pelos ocupantes não índios, a cargo da Funai, realizado em conjunto com o cadastro dos ocupantes não índios, a cargo do Incra (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária); f) Homologação da demarcação, a cargo da Presidência da República; g) Retirada de ocupantes não índios, com pagamento de benfeitorias consideradas de boa-fé, a cargo da Funai, e reassentamento dos ocupantes não índios que atendem ao perfil da reforma, a cargo do Incra; h) Registro das terras indígenas na Secretaria de Patrimônio da União, a cargo da Funai; e i) Interdição de áreas para a proteção de povos indígenas isolados, a cargo da Funai.” (Laroque; Prestes, 2021, p. 347; Decreto nº 1.775/1996<sup>19</sup>)

Deste resumo das fases constituintes do procedimento demarcatório é possível observar os excessivos detalhes e morosidade em todas as determinações legais. Ou seja, para que uma terra indígena seja oficialmente reconhecida, passa-se principalmente cinco fases: terra em estudo, terra delimitada, terra declarada, terra homologada e terra indígena regularizada. Além disso, repara-se que o decreto incrementava o procedimento com uma fase do chamado

---

<sup>18</sup> Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/d1775.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d1775.htm). Acesso em: 31 dezembro 2022

<sup>19</sup> Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/d1775.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d1775.htm). Acesso em: 31 dezembro 2022

“rito contraditório”. Confira-se o §8º do art. 2 do Decreto nº 1.775/1996:

§ 8º Desde o início do procedimento demarcatório até noventa dias após a publicação de que trata o parágrafo anterior, poderão os Estados e municípios em que se localize a área sob demarcação e demais interessados manifestar-se, apresentando ao órgão federal de assistência ao índio razões instruídas com todas as provas pertinentes, tais como títulos dominiais, laudos periciais, pareceres, declarações de testemunhas, fotografias e mapas, para o fim de pleitear indenização ou para demonstrar vícios, totais ou parciais, do relatório de que trata o parágrafo anterior.

Portanto, neste lapso temporal, aqueles que se consideram prejudicados podem interpor ações de contraditório num prazo de 90 dias após a publicação do resultado e opor-se à demarcação declarada. Ainda que o contraditório administrativo é uma garantia constitucional, no contexto indígena, o referido rito contraditório faz com que questões irrelevantes se introduzem no processo de demarcação que já se apresenta complexo demais. Além disso, o Estatuto do Índio de 1973, já tinha proibido discussões judiciais possessórias acerca dessas demarcações, isto é, se alguém se considerasse prejudicado pela demarcação no que diz respeito a seus interesses proprietários e quisesse requerer ação demarcatória para discutir novos limites, só seriam aceites tais pedidos fora e depois do processo demarcatório. Carlos Marés argumenta que este Decreto principalmente despreza o que se dispõe na Constituição de 1988 que garante os direitos originários aos povos indígenas reconhecidos e a obrigação do governo de demarcar as suas terras. No parecer de Marés, se há direitos ou interesses econômicos sobre os territórios a serem demarcados esses interesses devem ser discutidos em outras instâncias e procedimentos que não a demarcação (Marés, 2021, p. 19-20). Esse decreto retoma e consolida a ideia equivocada de que a demarcação é que reconhece a existência do povo e os seus direitos. Estando de acordo com a afirmação de João Pacheco de Oliveira (1995), Laroque e Prestes referem que “a esmagadora maioria das áreas indígenas sofre algum tipo de invasão ou intrusamento, inclusive aquelas demarcadas e dadas oficialmente como já regularizadas” (cf. Oliveira, 1995, p. 71 in Laroque; Prestes, 2021, p. 346).

Conforme disposto acima, percebe-se que os povos indígenas, depois de passarem por uma árdua e longa trajetória de luta em busca do reconhecimento de seus direitos, dificuldades e

obstáculos continuam suas lutas nos dias atuais. No entanto, as ameaças a seus direitos crescem e a oposição a seus modos de vida é cada vez mais predominante a nível governamental com a predominância de defensores do agronegócio nos órgãos executivos. O agronegócio constitui um modo de habitar a terra que é contrário e violentamente se impõe em particular contra aqueles povos indígenas que não produzam paisagens em monocultura e nem associem modos de produção de alimentos a mercadorias com ganhos de capital desmesurado. Essa visão de um “povo da mercadoria” contrário a suas existências é uma visão muito clara dos povos indígenas expressa por exemplo por Davi Kopenawa no livro *A Queda do Céu* (Albert e Kopenawá 2015).

Uma das questões de maior gravidade em matéria da ameaça aos direitos indígenas é a chamada “tese do marco temporal”. O marco temporal é uma tese jurídica que pretende alterar radicalmente a política de demarcação de terras indígenas. A descrição literal do que estaria em causa seria a restrição dos direitos territoriais dos povos indígenas apenas aqueles grupos que conseguissem provar que ocupavam a terra reivindicada em 5 de outubro de 1988, data exata da promulgação da Constituição Federal. No entanto, na medida em que questiona os pilares do reconhecimento dos direitos indígenas como originários, ela constitui, como foi mostrado, entre outros, por Carolina Santana (2023) uma ameaça bem mais abrangente à vigência desses direitos. De acordo com a investigação de Julian Miranda, o uso da teoria do marco temporal pode remontar aos anos 40 do último século. No entanto, ganhou maior atenção e repercussão no Brasil quando foi utilizado pela primeira vez em 1998 no julgamento da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol perante o Supremo Tribunal Federal (STF): a Petição nº 3.388/RR (Miranda, 2012, p. 71). O mesmo argumento também foi referido por Carolina Santana que confirma a historicidade da utilização da tese do marco temporal no Brasil e destaca o carácter “desconstituente” da tese do marco temporal por questionar os pilares dos direitos territoriais indígenas de acordo com a Constituição de 1988 (Santana, 2023, p. 124).

O caso de demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol em Roraima foi o caso jurídico que inscreveu a tese do marco temporal no debate do Supremo Tribunal Federal (STF), com repercussões para muitos casos de demarcação de terra indígena e que passaram a ter

impactos de extrema gravidade desde 2014 quando a Segunda Turma do STF declarou a anulação da demarcação de três terras indígenas: a Terra Indígena Guyraroka dos povos Guarani e Kaiowá e a Terra Indígena Limão Verde do povo Terena no Mato Grosso do Sul e, a Terra Indígena Porquinhos do povo Canela-Apãnjekra do Maranhão, impondo cada vez maior dificuldade na demarcação. A Terra Indígena Raposa Serra do Sol foi identificada oficialmente pela Funai em 1993 após anos sucessivos de estudo por vários grupos de trabalho, mas só foi homologada por então Presidente Luiz Inácio Lula da Silva em 2005. Contudo, a homologação não fez acabar a propositura de novas ações judiciais que contestavam a demarcação. Apenas cinco dias mais tarde, Augusto Neto, o então Senador do Estado de Roraima, perante o STF propôs uma ação popular contra a União pedindo a suspensão da Portaria n° 534/2005<sup>20</sup> e a homologação que havia sido assinada pelo Presidente da República. Essa ação popular recebeu a designação de Petição n° 3.388/RR. A Portaria que os poderes contrários à demarcação de Terra Indígena queriam anulara área tradicionalmente ocupada pelos indígenas abrangia um território contínuo, impedindo a tentativa de considerar as intrusões de não indígenas em áreas intercaladas como propriedade privada configurando o que ficou conhecido no debate público como “demarcação em ilhas”.

Cabe sublinhar que entre 1993 e 2005, durante doze anos, a Terra Indígena Raposa Serra do Sol viveu fortes pressões políticas, as quais promoveram a invasão de arroteiros. Uma operação policial para a retirada de arroteiros que ocupavam uma parte da área indígena demarcada provocou reações violentas, inclusive manifestações e conflitos, acabando por suspender todas as ações de retirada dos não indígenas da terra indígena no julgamento. Sublinhando o absurdo da instituição do marco temporal de 1988 para o caso da Raposa Serra do Sol, Miranda argumentou que as Constituições de 1934, de 1937 e de 1946 utilizaram o termo “localização permanente” dos indígenas para definir as terras a que estes teriam seus direitos territoriais reconhecidos. As Constituições de 1967 e de 1969 restringem este reconhecimento apenas às “terras que habitam”, enquanto a Constituição de 1988 as definiu de forma bem mais ampla, reconhecendo todas as terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas inclusive os espaços imprescindíveis para preservação dos recursos ambientais

---

<sup>20</sup> Ver BRASIL. Portaria n. 534, de 13 de abril de 2005. Ministério da Justiça. Diário Oficial da União. Brasília, DF, n. 72, 15 abr. 2005, seção 1, p. 59 in Miranda, 2012, p. 57.

necessários a seu bem-estar e os necessários à sua reprodução física e cultural, os quais na argumentação do Estado de Roraima, seriam terras devolutas e, assim, pertencentes aos Estados.

Enfim, a teoria do marco temporal da ocupação indígena na demarcação das demais terras indígenas requer a presença indígena na área alvo da demarcação no dia da promulgação da Constituição de 1988 para que os seus direitos originários sobre a terra sejam reconhecidos. Esta “presença indígena” passou então a ser objeto de múltiplas interpretações que viabilizaram a judicialização de muitas terras indígenas e que se for aprovada pode inviabilizar um número incalculável de demarcações, mesmo em casos como por exemplo o dos Tupinambá de Olivença e o Pataxó que, como veremos nos próximos capítulos, habitavam sim em 1988 os territórios que reivindicam.

Segundo Juliana Batista e Maurício Guetta, a teoria do marco temporal de ocupação mesmo quando aplicada apenas ao caso da Raposa Serra do Sol mostra-se juridicamente questionável em diversos aspetos. Em primeiro lugar, a tese do marco temporal injustamente fez uma interpretação restritiva do conteúdo constitucional, traduzindo o artigo 231 que refere à “terra que tradicionalmente ocupam” em “terras que tradicionalmente ocupam na data de 5 de outubro de 1988”. Noutros termos, o conteúdo da Constituição foi alterado e sobre ele impostas mais restrições, as quais não têm nenhum fundamento legislativo. Demais disso, desde 1934 a 1988, no caso de as Constituições Federais pretenderem trabalhar com “data certa” no que diz respeito ao condicionante da demarcação, sempre o fizeram de forma explícita, jamais deixando espaço para o julgador decidir arbitrariamente quais seriam os marcos temporais.<sup>21</sup> Tal como questionou o constitucionalista José Afonso da Silva sobre o assunto:

“Onde está isso na Constituição? Como pode ela ter trabalhado com essa data se ela nada diz a esse respeito, nem explícita, nem implicitamente? Nenhuma cláusula, nenhuma palavra do art. 231 [da Constituição de 1988] sobre os direitos dos índios autoriza essa conclusão. Ao contrário se se ler

---

<sup>21</sup> Segundo exposto pelos autores: o artigo 119, § 6º e 133º, da Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1934; o artigo 242, da Constituição Federal de 1988; os artigos 1, 19, 21, 29, § 3º, 43, 58 e 69, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT).

com a devida atenção o *caput* do art. 231, ver-se-á que dele se extrai coisa muito diversa” (Silva *apud* Batista; Guetta, 2016)

De acordo com Carolina Santana, apesar da Súmula n. 650 do STF de 2003 parecer ter sido a referência e origem da tese do marco temporal utilizado no julgamento de 2009, a tese de um marco temporal de ocupação em 5 de outubro de 1988 era bem anterior a esse julgamento (Santana, 2023, p. 125, p. 137). Santana realizou um trabalho de investigação sustentado, entre outros, em entrevistas realizadas a vários agentes estatais inclusive ministros e constituintes responsáveis pela elaboração do artigo 231 da Constituição Federal em 1987/1988, tendo mostrado como a “teoria do marco temporal” é o ápice de um longo processo de desconstitucionalização dos direitos territoriais indígenas no Brasil.

Santana refere várias provas para suportar esse argumento, entre as quais se destaca a ambiguidade e confusão do discurso de Nelson Jobim – ex-deputado, ex-Ministro da Justiça, Defesa do STF - ao explicar a sua ideia de “posse atual”, ou seja, um marco de ocupação em 5 de outubro de 1988 (Santana, 2023, p. 137).<sup>22</sup> Por exemplo, durante o seu mandato como ministro da Justiça no ano de 1996, Jobim demarcou a terra dos povos indígenas Panará onde ainda existiam alguns Panará que nela queriam ficar quando a maioria tinham sido levados para o Xingu. Nesta demarcação ele aplicou a tese da “posse atual” porque considerou esse pequeno grupo dos povos indígenas estavam em posse originária na altura em que pediram a demarcação. O marco temporal, ou a “posse atual” que foi utilizado neste caso, em vez de ser em 5 de outubro de 1988, apontou para o ano de 1996. Outra justificativa pode ser observada quando Jobim enquanto Ministro da Justiça, descartou alegações contrárias à demarcação de TI geridos a partir do Decreto n. 1775/96 reafirmando todas as terras indígenas demarcadas entre 1988 e 1996. Além disso, segundo Carolina Santana, Jobim emitiu uma portaria declaratória para várias terras indígenas que não se enquadravam na tese do marco temporal em 5 de outubro de 1988 (Santana, 2023, p. 137). Portanto, Santana supõe que apesar de o marco temporal de ocupação alegado por Nelson Jobim basear-se na tese da “posse atual”, hoje adapta a sua narrativa à nova ideia de um marco

---

<sup>22</sup> Por mais curioso que pareça, quando Nelson Jobim se assumiu em 1998 ex-Ministro do STF que julgava ações judiciais, ele tornou-se responsável por elaborar, executar e julgar uma norma a respeito da questão de demarcação de Terras Indígenas (Santana, 2023, p.126).

temporal em 05/10/1988.

De fato, a tese do marco temporal desrespeita as próprias regras e princípios constitucionais do mesmo modo que desconsidera as particularidades culturais e civilizacionais indígenas, pois a Constituição estabelece que “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições”. Condicionar a demarcação à presença indígena em data certa, como referido por Batista e Guetta, para José da Silva, significa definir “o que é habitação permanente, modo de utilização, atividade produtiva segundo os nossos modos”, isto é, a visão civilizada, visão do modo de produção capitalista ou socialista e a visão do bem-estar a elas associadas. Em outras palavras, se os princípios constitucionais são considerados e garantidos, as cosmovisões indígenas devem ser respeitadas ao mesmo tempo que se extirpa imposições culturais etnocêntricas.

Ademais, restringir e até negar a demarcação com base no marco temporal, é negar o direito fundamental à identidade de cada povo indígena.<sup>23</sup> Como sublinha José da Silva, condicionar a demarcação é fazer um corte na continuidade da proteção constitucional dos direitos desses povos, já que essa teoria nega a história de luta dos indígenas pelos direitos territoriais e reaviva o processo histórico e secular de perseguição violenta que permearam o período colonial e imperial. E agora, esta violência é legitimada através da tal interpretação constitucional restritiva questionável. Além disso, Batista e Guetta indicam que o uso da teoria do marco temporal pode gerar efeitos inexoráveis e diretos em condenar os povos indígenas à assimilação forçada, paradigma que a Constituição de 1988 buscou deliberadamente cessar (Batista; Guetta, 2016).

Tentativas de impedir novas demarcações têm aumentado durante a última década e a utilização dos argumentos levantados pelo caso da TI Raposa Serra do Sol a outros casos teve um papel fulcral nesses entraves. Por exemplo, em 16 de julho de 2012, o Advocacia-Geral da União (AGU), com a Portaria nº 303/2012 da AGU<sup>24</sup> introduziu o marco temporal e as

---

<sup>23</sup> Nos próximos capítulos será analisado o particular significado da terra no entendimento e na vida dos povos indígenas.

<sup>24</sup> Disponível em

[https://www2.camara.leg.br/atividadelegislativa/comissoes/comissoespermanentes/capadr/audiencias-publicas/audiencias-2012/audienciapublica-20-de-novembro-portaria-303\\_2012](https://www2.camara.leg.br/atividadelegislativa/comissoes/comissoespermanentes/capadr/audiencias-publicas/audiencias-2012/audienciapublica-20-de-novembro-portaria-303_2012). Acesso em: 29

condicionantes adotadas na decisão do STF sobre a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol na Administração Pública brasileira, algo inédito na história, sendo que o STF não tinha carácter geral (Marés, 2021, p. 21). Entende-se que isto é uma tentativa de impedir reconhecimentos de novas demarcações de terras indígenas das quais os habitantes tivessem sido expulsos antes do dia 5 de outubro de 1988. Tenta impedir também que as terras indígenas anteriormente mal demarcadas fossem revisadas. A vergonhosa portaria que contraria o que foi decidido no julgamento da Petição nº 3.388/RR, é descrita por Carlos Marés como uma espada de Dâmocles aos administradores, porque ameaçava quem não a obedecesse de improbidade administrativa (Marés, 2021, p. 21).

Carolina Santana argumenta que o fato da tese do marco temporal ter sido adotada pelo ministro relator para suportar as suas argumentações na homologação da TI Raposa Serra do Sol é particularmente significativo por este ser um julgamento tão paradigmático e popular. Ou seja, a inserção da tese do marco temporal neste julgamento serviu de terreno fértil dos poderes anti-indígenas para fincarem raízes e aumentarem influência no campo judiciário mais alto do Brasil, o STF (Santana, 2023, p. 29-30). Recorrendo a uma investigação detalhada sobre as suas repercussões no caso específico da anulação da demarcação da TI Guyraroká na sequência do acórdão a decisão da segunda turma do STF em 2014 e acompanhando a trilha da luta dos Kaiowa, habitantes da TI Guyraroká, Carolina Santana deslindou uma rede cheia de conexões dos fundamentos de desfazer territórios que compõem um processo desconstituente dos direitos territoriais indígenas no Brasil.<sup>25</sup> Santana argumenta que o marco temporal é somente o culminar do processo de “um longo e duradouro projeto de desconstitucionalização dos direitos territoriais indígenas” (Santana, 2023, p. 29). Este projeto de desconstitucionalização, porém, teve seu início já no decorrer da Assembleia

---

maio 2020.

<sup>25</sup> Segundo Carolina Santana, o termo “processo desconstituente” provém de reflexões de vários autores sobre a crise no constitucionalismo do pós-Segunda Guerra desde a década noventa, tais como “novos despotismos” de Norberto Bobbio, “poderes selvagens” de Luigi Ferrajoli (2018), “estado de exceção” de Giorgio Agamben, Marie Goupy e Carpentier, “democracia de baixa intensidade” de Boaventura Santos, entre outros. Apesar das diferenças, todos analisam coletivamente fenômenos, processos e manobras de persistente desrespeito pelas normas constitucionais que se traduzem no número crescente de reformas legais e constitucionais que afetam diretamente o núcleo social da Constituição, contrariando as opções dos constituintes e trazendo consequências para a efetivação da democracia (Santana, 2023, p. 28).

Nacional Constituinte (ANC) onde se discutia os artigos 231 da Constituição de 1988 e desde então tem sido ampliado pelo poder executivo, pelo judiciário, pelo legislativo, pelas organizações civis anti-indígenas e também pela atuação no próprio local de agentes estatais (Santana, 2023, p. 29). Santana estabelece mesmo seis fundamentos desconstituintes dos direitos à terra dos povos indígenas:

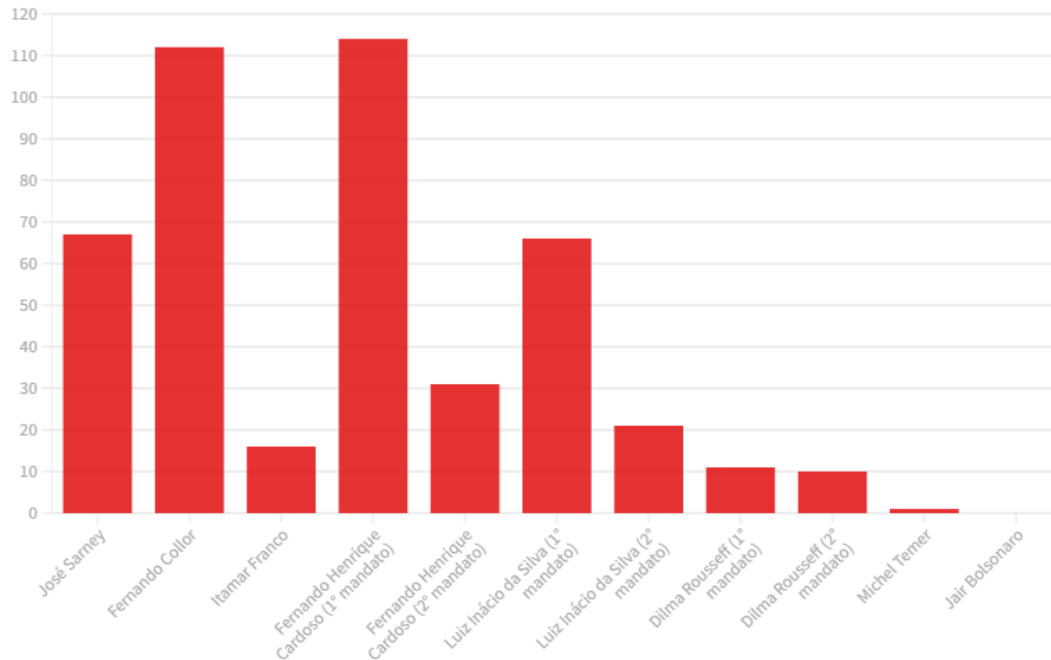
- i) a alegação de que os direitos territoriais indígenas ameaçam a soberania nacional,
  - ii) a alegação de que as terras indígenas são improdutivas;
  - iii) a alegação de que o indígena já está aculturado (ou deve ser) para que não sejam mais necessárias demarcações,
  - iv) a alegação de que os laudos antropológicos são fraudulentos e que ONGs agem com interesses escusos para impedir o desenvolvimento do Brasil,
  - v) a alegação de que o contraditório administrativo não existe, pois a FUNAI é uma instituição parcial e
  - vi) a elaboração da tese do marco temporal por um conjunto de diferentes agentes estatais e enunciada pelo STF no ano de 2009.
- (Santana, 2023, p. 29-30).

Não bastasse tudo isso, em 2017, a AGU emitiu o Parecer normativo nº 001/2017/AGU que foi aprovado por Michel Temer. No fundo, esse parecer reestabelece os princípios da Portaria nº 303/2012, reinstituindo o marco temporal que era específica para a Terra Indígena Raposa Serra do Sol e veda a ampliação de terras indígenas já demarcadas. Na prática o conjunto de impedimentos tem garantido o objetivo dos últimos governos de Michel Temer e de Jair Bolsonaro de não demarcarem terras indígenas como se pode observar na figura 1<sup>26</sup>. Tal proibição é totalmente inconstitucional e é contrária às várias normas internacionais, tais como a Convenção nº 169 da OIT, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas e a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Todas as normas nacionais e internacionais garantem os direitos indígenas “independentemente da demarcação e não reconhecem na demarcação nem o começo nem o fim do direito” (Marés, 2021, p. 21). O parecer foi contestado por várias organizações dos povos indígenas e questionado pelo Ministério Público Federal, mas só ficou suspenso 3 anos mais tarde pelo STF por decisão monocrática do Ministro Edson Fachin.

---

<sup>26</sup> Disponível em: <https://jornalismorio.espm.br/destaque/terras-indigenas-seguem-sem-novas-homologacoes-desde-o-inicio-do-governo-bolsonaro/>. Acesso em: 31 dezembro 2022

## Terras Homologadas pelos últimos oito presidentes



Dados: ISA

Figura 1 Número de Terras Indígenas homologadas entre 1985 e 2022 pelos Presidentes brasileiros (ISA, 2022)

Fica então claro que o contexto político tem uma influência decisiva na regularização dos direitos territoriais originários e na preservação de outros direitos adquiridos. Conforme os dados do Instituto Socioambiental (ISA) e o gráfico apresentado na figura 1, desde a redemocratização do país em 1985, verifica-se uma diferença visível que diz respeito ao posicionamento para com os povos indígenas. Para além da questão política nacional, como já referi também a conjuntura internacional tem grande importância. Por exemplo, durante o governo de Fernando Henrique Cardoso, na década de 1990, 145 terras indígenas foram homologadas e reservadas – uma época em que o reconhecimento internacional pelos direitos indígenas era significativo. Comparativamente, Itamar Franco só homologou 16. A diminuição das demarcações a partir de meados da década de 2000 mesmo com políticas sociais mais distributivas com o governo Lula, podem ser explicadas pela ofensiva do agronegócio e o processo de “land rush” a nível global (cf. Li, 2014). A conjugação dessas pressões com governos de extrema direita fica claro quando verificamos que durante o

mandato de Michel Temer, foi aprovado o vergonhoso Parecer nº 001/2017/AGU. Até a elaboração deste trabalho, 490 terras indígenas estão homologadas e reservadas, 124 estão em processo de identificação, 43 já foram identificadas com o relatório de estudo aprovado pela presidência da FUNAI e 74 foram declaradas pelo Ministro da Justiça. Cumpre apontar para o triste fato de que o presidente Jair Bolsonaro opõe-se frontalmente à demarcação de terra indígena desde sua campanha eleitoral em 2018, fazendo promessa de não demarcar nenhuma terra indígena no país caso chegasse à presidência, o que se trata de uma frontal violação ao artigo 231 da Constituição da República. Além disso, o número de terras homologadas também pode ser enganador dado que algumas terras homologadas são muito pequenas em seu tamanho. Atualmente, são contabilizadas 764 terras indígenas em diferentes estágios do processo de demarcação, entre as quais 448 já se encontram nas últimas duas etapas do processo, ou seja, homologadas ou regularizadas (ISA, 764).

Concluimos, portanto, que a burocratização dos processos de demarcação tem servido a um processo político de destituição de direitos que foi servindo de entrave ao reconhecimento visto equivocadamente como uma demarcação de um direito que estava já garantido pela constituição. Os direitos dos indígenas não são constituídos pelo artigo 231 da Constituição, mas, em verdade, reconhecidos. E a demarcação é uma maneira para proteger os povos indígenas de demais violências e invasões territoriais, os quais têm sido uma das maiores ameaças à sua vida como indígena. Demarcar a terra e traçar os limites faz parte dos deveres e obrigações da Administração Pública brasileira e do Estado. Os direitos originários já são garantidos na Constituição Federal de 1988 e qualquer ato ou tentativa de os condicionar e negar é desrespeito com o supremo poder do Estado e deve ser denunciado. Desde que a Constituição está vigente, os povos indígenas cujas existências são reconhecidas são legítimos para desfrutar os seus direitos territoriais assim como para requerer demarcação imediata. Portanto, a demarcação deve ser entendida como um ato administrativo favorecedor da eficácia desses direitos, em vez de ser o meio de reconhecer a existência de um povo indígena e seus direitos. Ela não constitui nem desconstitui direitos. Se o povo existe e é reconhecido, a terra também o será, independente dos direitos ou interesses que sobre ela existam.

## **Capítulo II**

### **Terras Indígenas e a Biodiversidade**

#### **2.1 Aproximação entre os direitos indígenas territoriais e a preservação ambiental**

Como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, a Constituição Federal de 1988 abriu uma nova etapa nas relações dos povos indígenas com a sociedade brasileira e o Estado, rompendo com a ideia tradicional enraizada no sistema legislativo e na administração do poder público brasileiros que considerava esses povos como civilização atrasada, cujo destino seria o desaparecimento pela assimilação forçada. Além dos direitos originários às terras por eles tradicionalmente ocupadas, a Constituição reconheceu as tradições, costumes, crenças, línguas e as organizações sociais dos povos indígenas. No entanto, para que esse direito se concretize com a maior efetividade jurídica, o processo de demarcação de terras indígenas é estipulado pela Constituição e posteriormente regulamentado pelo Decreto nº 1.775/96.

Lembra-se que para os coletivos indígenas, a terra indígena tem significados muito mais do que aquilo que o Ocidente político define simplesmente como propriedade ou moradia. Segundo o que foi mencionado e será abordado no próximo capítulo, a terra indígena, além de ser um espaço geográfico de reprodução física e cultural, possui ainda uma dimensão anímica, simbólica e metafísica, assim sendo, é uma multidimensionalidade territorial. Assim, a realização de diversos outros direitos indígenas só se dá quando o direito à terra é garantido, porque todas as suas atividades tanto produtivas quanto culturais pressupõem uma terra demarcada que tradicionalmente ocupam. Ou seja, para que os povos indígenas participem nesta luta de preservação da biodiversidade é imprescindível que a terra seja demarcada e protegida corretamente. Tal como comentam Gonçalves, Espinoza e Júnior: “Essa implicação necessária entre terra indígena e a proteção do meio ambiente revela que ambos os direitos se encontram visceralmente entrelaçados, resultando na constatação de que a concretização de uma implica necessariamente na realização social da outra” (Gonçalves; Espinoza; Júnior,

2020, p. 315).

O reconhecimento jurídico e político da territorialidade indígena é um pré-requisito fundamental dos cenários de sustentabilidade possíveis enquanto o grau de efetividade do processo demarcatório territorial decide diretamente a eficácia da proteção do ambiente natural dentro da área das terras indígenas. Isto significa que, desde que a demarcação salvasse o direito dos povos indígenas à terra de forma eficaz, a mesma eficácia irá certamente refletir-se na preservação de fauna, flora, rios e lagos, e outros elementos naturais.

### **2.1.1 Arranjos institucionais voltados para a gestão territorial e ambiental das Terras Indígenas**

Nas últimas três décadas, o Brasil passou por uma ampla democratização no que diz respeito ao reconhecimento da existência de direitos dos povos indígenas, a qual, no entanto sofreu um revés letal a partir de 2014 quando a Segunda Turma do STF declarou a anulação da demarcação de três terras indígenas: a Terra Indígena Guyraroka dos povos Guarani e Kaiowá e a Terra Indígena Limão Verde do povo Terena no Mato Grosso do Sul e, a Terra Indígena Porquinhos do povo Canela-Apãnjekra do Maranhão. Apesar do maior reconhecimento dos direitos dos povos indígenas e territoriais graças à Constituição de 1988 que aumentou em certa medida a sua participação em decisões governamentais e a sua resistência a diversas ameaças, como foi sublinhado no primeiro capítulo, a falta de efetividade da própria Constituição somado a outras tentativas pelo poder público de restringir os direitos já garantidos em 1988, levam a que existam constantes e graves ameaças territoriais e ambientais às terras indígenas as quais podemos dizer que se destacam como uma das questões mais importantes do Brasil moderno.

No complexo institucional e de luta política contam-se atualmente com uma pluralidade de iniciativas e organizações governamentais e não-governamentais voltadas à proteção e manejo da natureza e da biodiversidade nas terras indígenas e à consciencialização da valorização dos conhecimentos e experiências dos povos indígenas neste âmbito. Além disso, a demarcação de terras indígenas não se restringe à distribuição de terras e direitos humanos,

mas passa a ter um papel indispensável na manutenção da biodiversidade.<sup>27</sup> Até 2016 já existiam no Brasil cerca de 200 organizações indígenas e 180 destas se encontravam na Amazônia (Viegas, 2016, p. 278).<sup>28</sup>

Ao nível global, há que destacar a Declaração da ONU sobre os Direitos dos povos indígenas de 2007, a qual além de reconhecer claramente o valor dos conhecimentos dos povos indígenas na preservação de recursos naturais e ambientais, ou seja, a biodiversidade, ela também tem em conta as particularidades da territorialidade indígena, declarando uma série de disposições para a proteção das suas terras. A começar, no seu artigo 29, estipula-se que:

“Os povos indígenas têm direito à conservação e proteção do meio ambiente e da capacidade produtiva de suas terras, territórios e recursos. Os Estados deverão estabelecer e executar programas de assistência aos povos indígenas, para assegurar essa conservação e proteção, sem discriminação alguma.” (Declaração da ONU sobre os Direitos dos povos indígenas, 2007).

Essa valorização também é mencionada de forma explícita no artigo 11 e 25 desta Declaração da ONU. No artigo 11, afirma-se que “os povos indígenas têm direitos a praticar e revitalizar

---

27 Dentre as diversas iniciativas formais e informais associadas à proteção dos direitos territoriais e ambientais indígenas, distingue-se as seguintes: a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) fundada em 1987; a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) criado em 2005; e a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), desde 1989. Além das organizações e associações informais acima citadas, também podem ser listados alguns arranjos institucionais formais: a Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI); os Comitês Regionais da Funai; a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT); e o Comitê Gestor da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas criado em 2012 (Santos, Seixas, Futemma, Baldauf, Medeiros, 2021, P. 83-86) e o Observatório dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato focado na proteção territorial das regiões habitadas por povos indígenas que não têm contato com o Estado brasileiro. Porém, quase todos estes sofreram fortes intervenções e até extintos por Jair Bolsonaro durante a sua presidência. Disponível em:

<https://povosisolados.wordpress.com/2016/03/26/povos-isolados-no-brasil-alguns-casos/>

28 Referindo ao trabalho de Ricardo, Viegas explica que foram incorporados nessas organizações indígenas mecanismos de representação política por delegação de forma a lidar com o mundo institucional, público e privado da sociedade nacional e internacional e tratar dos direitos territoriais (demarcação e controle de recursos naturais), assistenciais (saúde, educação, Transporte e comunicação) e comerciais (colocação de produtos no mercado) (Ricardo, 1996, p. 90-91 *apud* Viegas, 2016, p. 274)

as suas tradições e costumes culturais”, ainda o artigo 25 declara que “os povos indígenas têm direito em manter e fortalecer sua própria relação espiritual com as terras, territórios, águas, mares costeiros e outros recursos.” (Declaração da ONU sobre os Direitos dos povos indígenas, 2007).

Vale destacar que tanto a Constituição Brasileira de 1988 quanto essa declaração, se referem ao “respeito” pela diversidade e pelas terras dos povos indígenas, como é estabelecido na alínea 3 do Artigo 26 da Declaração da ONU sobre os direitos dos povos Indígenas de 2007 que:

“os Estados assegurarão o reconhecimento e proteção jurídica dessas terras, territórios e recursos. O referido reconhecimento respeitará devidamente os costumes, as tradições e os sistemas de usufruto da terra dos povos indígenas.” (Declaração da ONU sobre os Direitos dos povos indígenas, 2007).

A propósito desse “respeito” referido nessa legislação internacional, Viegas aponta para a importância da diferenciação entre o respeito à territorialidade indígena e as chamadas “reservas territoriais” em regimes coloniais. Para Viegas, o respeito à territorialidade indígena implica conferir direitos aos povos indígenas para poderem viver de um modo próprio e autodeterminado, enquanto que uma reserva é designada para libertar territórios supostamente não indígenas para investimento dos colonos, ou seja, para a comercialização no mercado (Viegas, 2016, p. 286).

As iniciativas relacionadas com a gestão territorial e ambiental de terras indígenas surgem da tentativa de institucionalizar os conhecimentos tradicionais indígenas que estão visceralmente entrelaçados com a sustentabilidade da terra e a preservação da diversidade biológica no médio e longo prazo. É importante sublinhar que a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI) estabelecida pelo Decreto nº 7.747 de 2012<sup>29</sup>, cuja implementação e monitoramento é da responsabilidade do Comitê Gestor da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas, é um dos arranjos

---

<sup>29</sup> Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm)  
Acesso em: 31 dezembro 2022.

institucionais mais importantes no que se refere à gestão territorial e ambiental de terras indígenas. Posteriormente à Constituição, apesar dos progressos constatados no reconhecimento e proteção dos direitos indígenas, continuava a se verificar muita insuficiência na aplicação desses projetos e iniciativas numa sociedade democratizada em desenvolvimento onde as transformações sociais, económicas, políticas e ambientais eram incontáveis e aceleradas.

Neste cenário, com o intuito de combater a fragilização dos direitos já assegurados na Constituição e noutras normas internacionais atinentes à gestão territorial e ambiental dos territórios indígenas, os povos indígenas unidos procuraram uma política nacional integrada que fosse estruturada com a sua participação e protagonismo, tendo em consideração as suas próprias maneiras de gestão das terras e da natureza. Assim, em 2009, iniciou-se a elaboração da minuta do decreto que construiu a PNGATI que surgiu oficialmente em 5 de junho de 2012, designado como Decreto Presidencial nº 7.747. Cumpre salientar que a política é fruto de mais de dois anos de discussões e cinco consultas regionais que contaram com a participação de pelo menos 1.240 indígenas oriundos de 186 povos distintos (Smith; Sena; Siqueira Jr; Teruya; Paes; Pimentel, 2021, P. 97).

Entre outros objetivos, a PNGATI conta com uma componente importante de preservação da biodiversidade em terra indígena, conforme o tema em debate neste capítulo. No eixo 4 do art. 4º propõe promover a recuperação e conservação da agrobiodiversidade e dos demais recursos naturais essenciais à segurança alimentar e nutricional dos povos indígenas, com vistas a valorizar e resgatar as sementes e cultivos tradicionais de cada povo indígena. E ainda no eixo 6 do art. 4º) promove o patrimônio genético existente nas terras e reconhecer o conhecimento indígena (BRASIL, 2012).

Entre os projetos executados, destaca-se os Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTAs), que foram largamente utilizados pelos povos indígenas e não estavam originalmente previstos na PNGATI. Hoje, são tidos como uma das principais ferramentas na gestão territorial e ambiental das suas terras, assim como orientar o planeamento de políticas públicas e o apoio de parceiros (Smith; Sena; Siqueira Jr; Teruya; Paes; Pimentel,

2021, P. 100).

De forma a acrescentar este tipo de plano, refiro o caso específico dos PGTAs na Terra Indígena Pankararu. Esta terra localiza-se no sertão pernambucano, próxima ao Rio São Francisco, abrangendo os municípios de Petrolândia, Jatobá e Tacaratu. De acordo com os dados do ISA, até 2014 identificavam-se no Brasil 8184 indígenas pankararu, entre os quais a sua maioria habita o Estado de Pernambuco, enquanto os outros habitam em várias zonas do Estado de São Paulo e Minas Gerais (ISA, 2021). Tal dispersão se explica por várias razões, tais como pela fuga das secas, pela busca da melhor educação e emprego, de direitos humanos, pela busca de recursos e por uma série de necessidades míticas e rituais particulares pankararu tais como o “enxamamento” e “levantar aldeia”, como indica José Maurício Arruti (Arruti, 1996, p. 229). No caso dos pankararu de São Paulo, por exemplo, até 1996, já viviam cerca de 1500 indígenas numa favela no bairro do Morumbi (Arruti, 1996, p. 228).

Cabe ressaltar que mesmo as terras desse povo sendo já demarcadas e homologadas em 1987 como Terra Indígena Pankararu e expandida com a integração da Terra Indígena Entre Serra em 2007 (localizada ao norte e ao leste da primeira) mantém significativas disputas territoriais. As terras inicialmente reivindicadas pelos pankararu desde a década 30 do século XX correspondem a “uma légua em quadra”, referindo-se a uma área de aproximadamente 14000 hectares, cujos limites não foram respeitados e foram reduzidos para apenas 8100 hectares pelo funcionário encarregado da delimitação, cortando o quadrado inicial de uma légua em apenas meia légua nos seus eixos leste e norte, correspondendo à área da primeira demarcação em 1987. Ainda que durante esse trabalho de demarcação houvesse a atuação indígena, Arruti revela que, a fim de reduzir os custos, o seu papel se limitava à atuação muito limitada de técnicos. Além disso, nas várias conversas com os seus interlocutores pankararu, o antropólogo identifica o artifício que se utilizava pelos funcionários da equipe de demarcação que por exemplo sugeriam construir uma reserva para caçar e cortarem madeiras com “liberdade” fora da área de ocupação tradicional e seguindo, nesse sentido, a filosofia de direito de uma reserva privada e não da terra indígena. Arruti concluiu ainda que no processo de demarcação bem anterior à sua chegada a campo os Pankararu recebiam uma compensação em dinheiro, por volta de três mil reais para cada liderança.

“Quando ele voltou, ele disse: "Essa área, nós não vamos pra lá não, nós vamos virá aqui ó...". "Mas e essa outra doutor?". "Não, essa vocês não perdem, essa área fica pra vocês caçá e pra vocês tirá madeira pra vocês fazê suas casas. Isso é uma reserva pra vocês". "Mas assim do lado de fora?". "Fica assim pra conhecê que é um reserva, mas ninguém entra, é suas, quando quizé pode vim aí." [...] E ficou lá aberto, os homens vieram, cercaram e que índio que entrá lá hoje pra tirá mais um pau? Foi subornado ou não foi? [...] E depois todo mundo ficou sabendo que eles se venderam por três mil réis.” (Entrevista com João de Páscoa, cf. Arruti, 1996, p. 170)

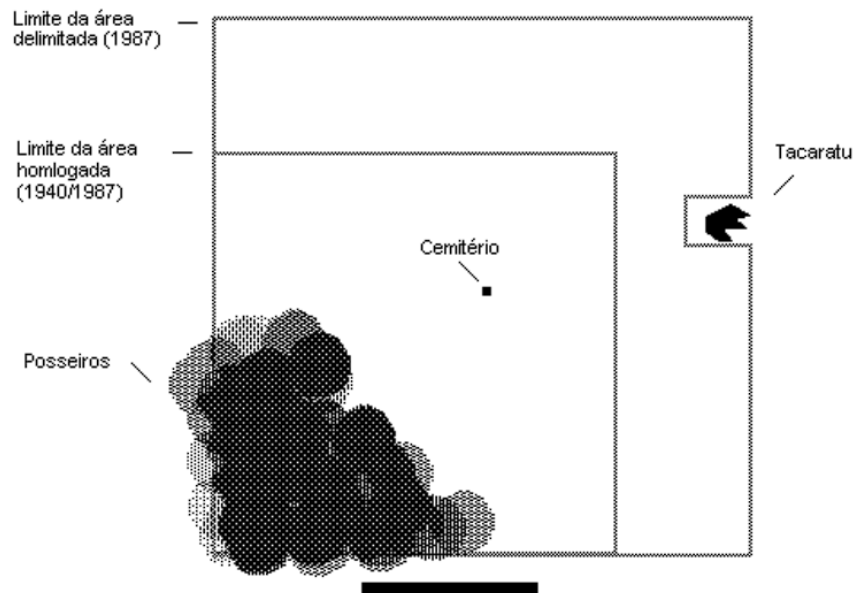


Figura 2 Geografia jurídica (Arruti, 1996, p. 171)

Outra característica da TI Pankararu diz respeito ao conflito entre os povos indígenas e os posseiros dentro da área reconhecida, principalmente no vértice sudoeste, como se pode ver na Figura 2. Devido à intensificação dos conflitos fundiários entre os dois lados, a Funai organizou um Grupo de trabalho (GT) em 1984 para fazer a revisão da área Pankararu, cujo relatório final sugeria uma recuperação da área para os iniciais cerca de 14000 hectares e a desapropriação dos posseiros por eles considerados “invasores”. No entanto, a primeira proposta foi desaprovada ainda que tenha sido acordado a expulsão imediata dos posseiros que não havia sido efetivada em 1987 conforme exigido pela legislação quando a terra é homologada. Mesmo que em 1993 houvesse uma nova tentativa de “desintrusamento” pela

Procuradoria da República que intentou uma ação civil pública contra a União, Funai e Inbra (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) procurando expulsar os posseiros que ocupavam ilegalmente a terra indígena demarcada, apenas doze famílias de lideranças desses posseiros foram efetivamente expulsos, e mesmo estes subsequentemente recorreram na justiça e conseguiram ganhar a suspensão desta decisão, trazendo de volta a indefinição territorial até hoje.

O que torna o caso Pankararu ainda mais complicado em termos de conflitos fundiários resulta também da existência de casamentos entre alguns Pankararu e os posseiros. De acordo com a pesquisa de Arruti, devido à longa duração da ocupação ilegal dos posseiros, é muito comum haver nas famílias de posseiros descendentes de indígenas cujos ancestrais tinham casado com aquelas (normalmente as mulheres Pankararu) da aldeia hoje reconhecida como terra indígena. Além disso, Arruti alerta que muitas famílias desses descendentes obtiveram as carteiras de identificação fornecidas pela Funai. Mais conhecidas como “carteirinhas de índio” (um tipo de registro que foi descontinuado, mas vigorava na década de 1990) estes cartões viabilizavam alguns direitos diferenciados aos indígenas na época (Arruti, 1996, p. 255-257). Dessa maneira, uma área indefinida ocupada por posseiros que lá cultivavam há muito tempo e se veem como moradores legítimos por terem nas suas famílias descendentes indígenas estão numa área oficialmente demarcada e homologada pelo Estado como indígena.

Uma outra ação civil pública iniciada em 1993 recebeu a sua sentença pela Justiça Federal em 2003 e determinava a incumbência da União e da Funai de retirar os ocupantes não indígenas da terra indígena demarcada. No entanto, no decorrer desses anos observaram-se uma série de iniciativas de busca do cumprimento dos direitos territoriais e justiça devida por parte dos povos pankararu, e de atos de objeções à aplicação dessa decisão de retirada que se realizavam através de todos os tipos de crime de violência e recursos e alegação sem justificativa injusta por parte dos posseiros, incluindo assassinatos, massacre, violência sexual, perseguição, trabalho escravo, tortura, por aí fora. Afirmações à frente dos processos demorosos no cumprimento da decisão da retirada dos posseiros mostram a tristeza, mas ao mesmo tempo a determinação e a persistência do povo Pankararu. Um caso citado é o da atitude da liderança Sarapó Pankararu que, ouvindo a paralisação de uma decisão manteve a

postura de fortalecer e manter a unidade entre as demais lideranças: “Essas lágrimas que derramamos agora servirão de alimento para que continuemos firmes na luta em busca de nossos direitos, não vamos desistir” (PGTA Pankararu, 2017, p. 64). Apenas em 2018, com a decisão da Quarta Turma do TRF-5 em 19 de junho de 2018 (Tribunal Regional Federal da 5.<sup>a</sup> Região) se determinou o desintrusamento das 356 famílias não indígenas dentro de 90 dias.

Para além da questão dos conflitos fundiários, um outro problema o PGTA de TI Pankararu pretende resolver está relacionado com o fornecimento de água no local e a preservação de croá (nome científico *Neoglaziovia variegata*), conhecida também como gravatá, gravá, caruá, Croátá ou caraguatá em algumas regiões do Brasil. Trata-se de uma planta importantíssima na identificação cultural, na espiritualidade e na organização social pankararu, usada na produção de vestimentas chamadas *praiá* para o seu ritual de Toré. Na verdade, a maioria dos pankararu aglomeraram-se na aldeia designada Brejo do Padre que fica na parte central das TI Pankararu, por ser esta mais agradável para viverem, tendo “Transporte fácil, água encanada e distribuída por caixas d’água públicas, luz gratuita e recursos sociais variados como creche, casa de farinha coletiva, centro de produção artesanal, clube e um pequeno caminhão” (Arruti, 1996, p. 203). Porém, a situação e a vida do povo muda bastante para os que moram mais longes do Brejo. Assim, por exemplo, a parte norte da TI Pankararu faz parte das regiões mais secas do Nordeste onde não existe nenhuma fonte de água natural. Além disso, as serras do norte são destacadas por formações rochosas e acidentadas, duplicando a dificuldade de qualquer tipo de transporte para o local, inclusive o transporte de água, cujo abastecimento se realiza por meio de caminhões-pipa fornecidos pela câmara municipal ou pelo exército pagando 75,00 a 100,00 reais, embora com dificuldade uma vez que por um lado não são sempre pontuais e por outro nem sempre são capazes de pagar o valor. Nos dias sem abastecimento de água ou de seca, portanto, como mostra Arruti, os pankararu ora rezam para chover, ora mandam uma mulher ou criança carregando no lombo do jegue ou na cabeça potes de água para atender a necessidade cotidiana da família, desde muito cedo às 4 até as 7 de manhã, transportando água entre a serra e o Brejo em duas viagens. (Arruti, 1996, p. 180).

Entre os problemas abordados ao longo do presente PGTA destaca-se especialmente a questão de manutenção das plantas de croá. Como sublinhado acima, embora seja muito comum em relação ao seu amplo uso pelas diversas comunidades e povos das regiões semiáridas, a relação vivida pelos pankararu com o croá atribui a essa planta um valor na manutenção de tradição e na representação de identidade étnica e cultural do povo Pankararu, ultrapassando os aspetos comerciais e supérfluos (PGTA Pankararu, 2017, p. 83). Na tradição pankararu, o croá é muito utilizado na vida quotidiana e ritual. Por um lado, os pankararu usam as folhas e fibras do croá para fazer produtos tais como o *aió*, um dos artesanatos mais populares e procurados com forma de bolsa, assim como sacos, cordas, tecido, linhas de pesca e até acessórios das mulheres. Por outro lado, é utilizado especialmente para fazer um tipo de vestuário ritual, chamado de *praiá* (Ferrari; Sena, 2021, p. 103).

Como também identificado por Ferrari e Sena, há vários fatores que levam à diminuição dessa planta, sendo o primeiro ligado aos desastres decorrentes de projetos desenvolvimentistas na região do rio São Francisco e suas associações à questão climática. Com a seca atingindo todo o sertão nordestino onde fica a TI Pankararu incluindo as cabeceiras do rio São Francisco e seus afluentes, as chuvas diminuídas têm causado o atraso no crescimento e até a morte das plantas de croá (Ferrari; Sena, 2021, p. 104-105). O segundo fator diz respeito a alterações socioculturais neste caso tornando mais presente o *praiá* e o crescimento populacional – em ambos os casos aumentando a necessidade de croá. Segundo o próprio PGTA Pankararu, nos tempos mais antigos a população era de aproximadamente entre 1500 e 2000 indígenas que necessitavam 25 a 27 *praiás* em comparação com 8 mil pankararu hoje registrados que exigem cerca de 300 *praiás*, já que houve uma mudança sociocultural no sentido de maior exigência nos ciclos de substituição desta vestimenta que passou dos anteriores três a cinco anos para um ano até seis meses em alguns casos (PGTA Pankararu, 2017, p. 84). Há, entretanto, uma outra causa tendo a ver com a ocupação não indígena que de forma sucessiva e desordeira cometem crimes ambientais como desmatamento, queimadas e instalações de lixões, inclusive o “cansaço” do solo causado pela sua monocultura de mandioca.

Foi, portanto, nestas circunstâncias que surgiu a proposta de um plano de gestão territorial e

ambiental para registrar conhecimentos e aprendizados sobre essa planta, preservar as matas nativas na TI Pankararu para proteger o croá e evitar a potencial extinção desta e de outras plantas importantes para o povo Pankararu. Além disso, apesar da decisão da TRF-5 da retirada dos posseiros ilegais, o PGTA Pankararu também ajuda a garantir a efetividade dessa decisão e acompanhar os futuros transtornos imprevisíveis que possam prejudicar os direitos garantidos, como vimos acontecer tão frequentemente.

Dessa forma, elaborou-se o PGTA da TI Pankararu onde a questão de posseiros, a gestão de água, o uso sustentável do croá e a preservação das matas nativas apareceram como temas mais relevantes. Sendo impossível apresentar todas as ações propostas neste plano, enumeramos apenas algumas:

1. Criar conselho de aprovação de reconhecimento de pessoas que se identificam como Pankararu, com critérios bem definidos, limitando assim a emissão de “carteirinhas de índio”. Além disso, exige-se a mobilização para que os posseiros sejam retirados da TI Pankararu o mais rápido possível, mobilizando também o Ministério Público para acompanhar o processo.
2. Deve-se melhorar as infraestruturas de abastecimentos de água nas aldeias e garantir que todas as aldeias tenham acesso ao abastecimento de água. Além disso, inicia-se a recuperação das nascentes e o reflorestamento nos arredores das aldeias.
3. A preservação das matas nativas e o reflorestamento devem ser vistos como essenciais não só para a conservação das plantas de croá, como também para a manutenção das nascentes, das caças e da qualidade de vida do povo Pankararu.
4. Deve-se reduzir a demanda de extração; no caso de ser necessária, deve ser realizada sem danificar a vegetação. Enquanto isso, procura-se desenvolver técnicas de reprodução do croá em viveiros.

(PGTA Pankararu, 2017, p. 93-99)

O caso do PGTA TI Pankararu demonstrou efetivamente como a gestão territorial e ambiental pode ter um impacto significativo na proteção dos seus direitos territoriais e da biodiversidade das terras indígenas. Por isso, os direitos territoriais servem um pré-requisito fundamental dos cenários de sustentabilidade possíveis enquanto o grau de efetividade do processo demarcatório territorial e a gestão territorial e ambiental decide diretamente a eficácia da proteção do ambiente natural dentro da área das terras indígenas. Tal como

afirmou o depoimento da pankararu Mariana Gomes Julião de Oliveira, referido também por Ferrari e Sena:

“Precisamos saber que Pankararu sem natureza, sem a terra, não terá mais a Corrida do Imbu, do Mestre Guia, o Menino do Rancho, as Três Rodas. Não teremos mais as nossas tradições... E aí, seremos tudo, menos um povo indígena. É preciso cuidarmos agora de tudo o que temos e o que representa nossos patrimônios materiais e a imateriais...” (Ferrari; Sena, 2021, p. 105).

## **2.2 A contribuição das Terras Indígenas para a manutenção da biodiversidade no Brasil**

Foi-se o tempo em que derrubar a mata significava fazer uma benfeitoria, em que massacrar índios era “desinfestar os sertões” (Cunha, 2019)

Passadas mais de três décadas após a Constituição Federal de 1988, devido a essa “incapacidade” (escolha política) de o poder público em efetuar com eficácia os dispositivos da Constituição e das diversas políticas que visam garantir os direitos indígenas já reconhecidos, os povos indígenas continuam a sofrer violências mortais e a resistir à espoliação ilegal de suas terras. O artigo 231 da Constituição de 1998 contraria a ideia de integrar/assimilar os indígenas para serem os pretensos “civilizados”, fomentando, pelo contrário, ações de reconhecimento e valorização das diferenças com equidade e igualdade (Cunha, 2019).

Na qualidade de um dos maiores contributos para a diversidade do Brasil, os conhecimentos e práticas tradicionais dos povos indígenas também têm sido reconhecidos pelo seu valor na conservação e restauração do ambiente natural. Por exemplo, na alínea “j” do artigo 8 da Convenção sobre a Diversidade Biológica de 1992<sup>30</sup>, o Brasil, como um país contratante, assume a obrigação de:

---

<sup>30</sup> Disponível em:

<https://gddc.ministeriopublico.pt/sites/default/files/documentos/instrumentos/dec21-1993.pdf>.

Acesso em: 31 dezembro 2022.

[...] respeitar, preservar e manter o conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas com estilo de vida tradicionais relevantes à conservação e à utilização sustentável da diversidade biológica e incentivar sua mais ampla aplicação com a aprovação e a participação dos detentores desse conhecimento, inovações e práticas [...] (Nações Unidas, 1992).

A bióloga Nurit Bensusan afirma que esta declaração da Convenção das Nações Unidas estabeleceu um marco internacional, pois reconhece explicitamente, pela primeira vez, o papel fundamental dos conhecimentos das populações indígenas e dos outros grupos tradicionais na preservação da biodiversidade, inclusive o seu potencial na recuperação do ambiente natural depredado (Bensusan, 2017, p. 86). Há também reconhecimentos do mesmo tipo nos outros fóruns internacionais, tais como no Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC), de 1988, e na Plataforma Intergovernamental sobre Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos (IPBES), criada em 2012 (Cunha, 2019).

“Conhecimentos indígenas e locais consistem em um corpus de saberes socioecológicos desenvolvidos e sustentados por comunidades locais, sendo que alguns deles têm interagido com um determinado ecossistema por um longo período de tempo. Conhecimentos indígenas e locais incluem práticas e concepções sobre as relações entre seres vivos entre si (incluindo os humanos) e com seu ambiente. Esse conhecimento se desenvolve continuamente, por meio das interações entre experiências e diferentes tipos de saberes, e podem oferecer informações, métodos, teoria e prática para um manejo sustentável que tem sido testado, através da aplicação e experimentação em situações do mundo real, por muitos povos e sobre uma grande gama de condições.” (IPBES, 2018 in Lima; Oliveira; Shiratori, 2021, p. 20)<sup>31</sup>

Essa declaração do IPBES apontou para o facto de que os saberes indígenas tradicionais são frutos de experiências e relações com o ambiente natural ao longo de várias gerações cujo papel positivo na conservação e recuperação da biodiversidade se comprova pelo teste do

---

<sup>31</sup> Este trecho de declaração é traduzido da sua versão inglesa por Ana Gabriela Morim de Lima, Joana Cabral de Oliveira e Karen Shiratori, autores responsáveis pela edição da Seção 8 Conhecimentos Associados à Biodiversidade da publicação do projeto “Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil – Contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças” da SBPC em 2021 (Lima; Oliveira; Shiratori, 2021, p. 20). O original está disponível em: <https://www.ipbes.net/events/ipbes-6-plenary>. Acesso em: 21 março 2023.

tempo. Além disso, em vez de se mostrarem antiquados e estáticos, muitos desses conhecimentos passam por constantes transformações e inovações ao longo do tempo, até incluindo alguns que podem ser aplicáveis no mundo de hoje. Lima, Oliveira e Shiratori integram o argumento de Lévi-Strauss sobre o estatuto epistêmico deste tipo de conhecimentos, mostrando que, ao contrário do estereótipo que os considera carentes de lógica ou inteligência, os regimes de conhecimentos dos povos tradicionais são equivalentes aos científicos em termos de profundidade e detalhes. A única diferença reside na forma como operam, utilizando categorias concretas e sensíveis que estão intrinsecamente ligadas a uma ética e estética adequadas (Lévi-Strauss, 1970 in Lima; Oliveira; Shiratori, 2021, p. 20).

No documentário *A Mata* cuja estreia se deu no dia 24 de agosto de 2021, o cineasta e fotógrafo brasileiro Fábio Nascimento nos apresenta como o avanço de plantação excessiva do eucalipto nas proximidades das terras indígenas do Povo Pataxó nas últimas décadas tem sido a causa principal pelo desaparecimento das matas naturais dessa região – o sul de Bahia, onde se encontra o maior bioma brasileiro – a Mata Atlântica. Este filme extraordinário acompanha principalmente a trajetória de uma liderança Pataxó Rodrigo Mãdy e de um agricultor Etevaldo Nunes para descrever de perto como esse desaparecimento de matas naturais afeta a vida dos habitantes que delas vivem, especialmente as novas gerações.<sup>32</sup> Para Rodrigo Mãdy, as terras onde se plantam os eucaliptos são terras mortas enquanto nas matas nativas as terras são vivas. Aqui o “morto” refere-se ao fato de nessas terras não se ver vida de animais ou insetos e que são lugares onde o solo, os riachos, bacias e nascentes secam e onde não chove com a mesma frequência do passado. Num cenário em que Rodrigo Mãdy entra numa área de cultivo de eucalipto da sua região, não sendo possível para ele ver pássaros pousados nas árvores, nenhuma trilha do animal ou inseto e vendo apenas terras sem força, a decepção e uma profunda tristeza se sente na sua reação: “este lugar não tem leitura da vida dos animais da floresta, não tem leitura de uma estrutura de mata como a gente

---

<sup>32</sup> Rodrigo Mãdy Pataxó e o seu povo estão a aguardar pela demarcação da sua terra já identificada, mas que está sujeita a contestações desde 2015, a Terra Indígena Comexatiba que se sobrepõe ao Parque Nacional de Monte Pascoal cujos arredores estão cercados pelas plantações de eucalipto. Etevaldo Nunes, por sua vez, é um dos milhares agricultores que estão a aguardar pelo título de posse definitivo do seu lote. Sob a mobilização do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), ele está a lutar pelo direito territorial junto com 2,1 mil famílias assentadas no extremo sul da Bahia e outras 2,7 mil famílias acampadas.

conhece. Não tem nada. Isto aqui é uma mata morta, um fantasma.”

O documentário é significativo em termos de manifestação e afirmação do valor dos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas. Ao longo do filme são mostrados os saberes do Povo Pataxó sobre as florestas que habitam e respeitam inclusive o manejo e proteção da biodiversidade, a qual é descrita por Rodrigo Mãdy como “viva e perceptível”. Por exemplo, a afirmação dos indígenas de que a forma do cultivo de eucalipto no Brasil é a principal causa pela seca do solo, dos riachos e das bacias foi inicialmente questionada pelos especialistas como Walter de Paula Lima, a quem incumbiu fazer experimentações para provar a falsidade desta alegação e que a plantação não seca o solo, ou na sua palavra, o “mito” dos indígenas. Indo atrás de métodos científicos e experimentais para estudar o assunto, cujo processo era previsto para sete anos, igual ao ciclo de rotação do eucalipto: “Quando o eucalipto tinha seis anos, os riachinhos secaram”. Quando o engenheiro agrônomo revela o resultado riu-se de vergonha admitindo: “o povo tinha razão, o mito não era apenas o mito, era uma verdade.” Neste caso, talvez como em muitos outros casos, a ciência perdeu aos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas inscritos nas suas experiências vividas e de seus ancestrais durante vários séculos.

### **2.2.1 A biodiversidade agrícola**

Quando se fala da biodiversidade dos povos indígenas e comunidades tradicionais tem que se falar da diversidade das plantas agrícolas, ou seja, da agrobiodiversidade. Segundo William Balée, os habitantes da Amazônia desde a era pré-colombiana têm interagido com a flora e fauna regional e local através de processos associados à domesticação (Balée, 2004, p. 88). Os primeiros povos amazônicos domesticaram várias espécies hoje vistas pantropicalmente, entre as quais a mandioca, a papaia, o caju, o amendoim, o ananás, o tabaco, o anato (uma árvore de tintura), a goiaba e certas pimentas. Ademais, cultivavam e manejavam várias espécies de árvores, tais como a castanheira-do-brasil, a pupunha (com um grande fruto comestível), a seriguela (cujo fruto é ácido, suculento e rico em vitamina C), a gravioleira, entre muitas outras. Balée mostra assim que os primeiros povos amazônicos podem ter contribuído profundamente para a biodiversidade, espalhando culturas domesticadas em torno da bacia amazônica e criando novas paisagens agrícolas.

Ainda que exista um modelo aparentemente hegemónico de alimentação no Brasil, baseado no trinómio “arroz, feijão e carne” e este tenda a fazer esquecer toda a agrobiodiversidade existente neste país enorme, os sistemas alimentares dos povos indígenas e tradicionais, um dos aspetos que mais representa a biodiversidade agrícola do Brasil, não devem ser ignoradas. A ampla agrobiodiversidade está presente num levantamento realizado por Thiago Mota Cardoso e L.B. Parra durante o etnomapeamento das aldeias pataxó do Monte Pascoal entre 2008 e 2009 durante o qual identificaram 17 diferentes plantas nas suas roças, entre elas seis variedades de abacaxi, três de batata-doce, 14 de banana, 11 entre favas, feijões e andus e 16 de mandiocas bravas. Descreveram as roças pataxó como um “salão” de “dança multiespécie” onde as plantas, seres humanos, astros, terra e animais coordenam seus ritmos para o crescimento da vida nas roças (Cardoso; Parra, 2008, p. 127).

O caso do Rio Negro também é emblemático quando se discute a agrobiodiversidade indígena. O Rio Negro situado na região noroeste da Amazônia é caracterizada pela diversidade étnica, linguística e biológica, sendo a maior parte da sua população composta por 23 grupos indígenas de três troncos linguísticas diferentes. Laure Emperaire fez um levantamento junto com 18 famílias em três locais de estudo diferentes<sup>33</sup> e descobriu uma grande diversidade de plantas agrícolas, ou nas suas palavras, uma “hiperdiversidade”. Emperaire registrou 243 espécies cultivadas incluindo uma alta variedade de pimentas, abacaxi, bananas e carás. É de sublinhar que foram também destacadas 73 variedades de mandioca e cada família cultiva entre 6 a 20 variedades de mandioca inclusive 17 a 97 espécies de outras plantas agrícolas (Emperaire, 2021, p. 31).

De facto, a mandioca é o alimento básico da maioria das populações indígenas e por isso a variedade de tipos de mandioca é um bom exemplo para mostrar a grandiosa biodiversidade das plantas agrícolas. Em geral, dependendo da concentração de ácido cianídrico, as mandiocas são divididas em mandioca brava, que antes de consumir tem que ser desintoxicada, e a macaxeira (ou aipim), que é comestível simplesmente cozida. Emperaire

---

<sup>33</sup> Os lugares alvo do estudo de levantamento foram as comunidades de Tapereira e Espírito Santo, nas margens do Rio Negro e a cidade de Santa Isabel.

afirma que é provável que a mandioca seja a planta cultivada no solo brasileiro que concentra a maior diversidade de variedades (Emperaire, 2021, p. 43). De acordo com a sua pesquisa baseada nos levantamentos realizados por vários autores<sup>34</sup> (Emperaire, 2021, p. 42), entre os Ingarikó no norte de Roraima são cultivadas 120 variedades de mandioca, entre os Kuikuro do Xingu 35 a 40 variedades e entre os Mbya-Guarani cultivam 19 variedades de mandioca doce. Manuela Carneiro da Cunha comenta assim sobre essa hiperdiversidade biológica dos povos indígenas: “A quem pergunta o que produzem os povos indígenas, pode-se responder que eles são e produzem justamente a diversidade. De graça.” (Cunha, 2019).

Aliás, a diversidade também se manifesta nos conhecimentos contidos nas suas utilizações culinárias da mandioca. Recorrendo aos estudos de vários autores, Esther Katz observou detalhadamente como diferentes grupos indígenas no Brasil processam a mandioca para fazer diferentes produtos:

Descascam mandioca fresca, a ralam, a lavam e a espremem para recuperar a goma e o líquido; e/ou deixam os tubérculos de molho por vários dias na água e os misturam com mandioca ralada. Com a massa fazem farinha e beijus; com a goma, engrossam os caldos de peixe, elaboram tapioca, fazem beijus e mingaus, também elaborados com massa; cozinham o líquido venenoso que escorre mais ou menos concentrado; quando é líquido e fresco (manicuera), o bebem tal qual, ou com frutas, ou em mingau; um pouco fermentado (tucupi) ou concentrado (chamado tucupi preto no Rio Negro), condimenta os caldos de peixe; com a massa, segundo diferentes técnicas, elaboram bebidas fermentadas. (Katz, 2021, p. 171).

Entre os derivados mais especiais de mandioca, destaca-se giroba, uma bebida fermentada dos povos Tupinambá de Olivença que habitam a costa sul do Estado da Bahia. A giroba é um tipo de bebida branca, leitosa e azeda que se prepara com mandioca mansa, normalmente *aipim* ou mandioca Caravela. O baixo nível de cianeto em raiz fresca é o que torna muito simples o processo de preparação, em comparação com o que veremos mais à frente no caso da bebida fermentada preparada pelos Kuikuro do Alto Xingu que consomem mandioca brava ou com muitos povos indígenas do Amazonas. Numa pesquisa aprofundada sobre a importância do consumo dessa bebida fermentada de mandioca entre os Tupinambá de

---

<sup>34</sup> Amaral, 2017a, 2017b; Carlos Fausto, 2022; Noeli, 1994 in Emperaire, 2021: p. 42

Olivença, Susana de Matos Viegas argumenta que esse ato de “beber fermentado” é um elemento significativo na construção e transformação de identidade histórica desse povo ao longo do tempo onde o desejo e a moralidade se entrelaçam.

Durante o seu trabalho do campo, a antropóloga observa várias características associadas ao beber giroba entre os Tupinambá de Olivença. Viegas observa que os Tupinambá de Olivença mantêm certos hábitos à luz da preparação e ingestão da giroba que têm significativas semelhanças com as descrições de cronistas para os Tupinambá do século XVI. Um exemplo é a preferência pela sua ingestão amornada, significando por vezes aquecê-la no fogo. Viegas argumenta que o vínculo estreito entre o fogo e a giroba é entendido em vários contextos. Em primeiro lugar, em vez de dizer beber giroba, os Tupinambá comem giroba porque acreditam no seu valor nutritivo, fortificante e até curativo.<sup>35</sup> A antropóloga tenta explicitar a distinção entre a bebida de festa ou ritual (cachaça ou licores feitos com cachaça) e a bebida de natureza não-festiva ou não-ritual (giroba), quando constata que a giroba é consumida em várias ocasiões de convívio de sociabilidade alargada (Viegas, 2006, p. 165-168). Segundo a sua experiência do campo, embora houvesse entre os não-indígenas uma associação de “giroba e cachaça” aos “caboclos”, os próprios Tupinambá de Olivença fazem uma distinção muito clara entre beber cachaça, um hábito praticado por todos os habitantes incluindo os não indígenas da região, e a giroba bebida apenas pelos indígenas na região (Viegas, 2006, p. 168-169). Aqui, a giroba constitui-se como um elemento particular de identidade indígena. Cumpre salientar também que o consumo de uma bebida azeda como a giroba é um caso distintivo dado que na Bahia contemporânea prevalece o gosto intenso de doce.

Outro ponto característico observado é o prazer pela bebida, o qual, no ponto de vista de Viegas, torna a ingestão da giroba num “parâmetro de sensações constitutivas da sociedade” e explica o fato do consumo universal dessa bebida azeda e morna entre os Tupinambá de Olivença. Segundo mostra a antropóloga, independente do nível de concentração indígena,

---

<sup>35</sup> Susana de Matos Viegas refere ao trabalho de João Azevedo Fernandes e várias outras análises onde todos comprovaram esse efeito nutritivo e fortificante da giroba, por exemplo, Fernandes afirma que o teor nutritivo da mandioca aumenta de 1,5% de proteínas para 8% quando fermentada contendo ainda mais minerais nobres como selênio, cromo e cobre (Fernandes, Selvagens Bebedeiras, op. cit., p. 53-54 in Viegas, 2006, p. 165).

entre os Tupinambá de Olivença é normalmente um esposo ou pai que solicita à esposa ou à filha para preparar giroba.<sup>36</sup>No caso de um casal de indígena e não-índia, esta última voluntariamente vai aprender com a sogra como a preparar para satisfazer o desejo do seu marido ou crianças, agradando-os. Tanto na espera como ao bebê-la o prazer e alegria são manifestados pelos Tupinambá. Viegas argumenta que esse prazer deve se entender em sentidos afetivos e emotivos diversos que não são apenas suscitados pelos sabores da própria bebida, mas também pelo carinho da mulher em satisfazer o desejo do marido e cuidar de seus filhos e pelas antigas memórias afetivas que se provocam nesta convivialidade. Isto, salienta Viegas (2006), é central na persistência da giroba como identificação dos Tupinambá de Olivença.

No caso dos Kuikuro do Alto Xingu, a desintoxicação de mandioca brava foi marcado por Katz e Emperaire: primeiro, os Kuikuro, como tantos outros povos indígenas do norte Amazônico, lavam a massa de mandioca e filtram por meio de uma esteira, recuperam a fécula (termo mais comum na região é polvilho ou goma de tapioca) e cozinham a água de lavagem durante horas para fazer mingau grosso consumido com frequência no final da tarde. A particularidade do processo de desintoxicação nota-se na época de seca. Durante esse período, eles fazem uma grande quantidade de fécula após a secagem ao sol e a guardam em silos para depois ser utilizada para fazer o beiju. Além disso, eles secam ao sol a matéria fibrosa da mandioca e a armazenam em blocos compactos chamados de “bolos”. Quando o polvilho é pouco, esses “bolos” serão ralados para os misturar. Também fazem uma certa bebida ao misturar o polvilho ou beiju seco com água (cf. Katz, 2021, p. 172; Emperaire, 2021, p. 43).

A relação entre bebidas fermentadas à base de mandioca e diversidade associa-se ao que Carneiro da Cunha chama da hiperdiversidade observada nas roças dos povos indígenas, sublinhando a sua importância estratégica para a segurança alimentar tanto dos mesmos quanto para todo o Brasil (Cunha, 2019). Carneiro da Cunha usa o caso da Grande Fome da Irlanda entre 1845 e 1849 para refletir sobre esta questão do valor da diversidade e o

---

<sup>36</sup> Susana de Matos Viegas refere que o solicitar tem chegado a ser “mandar” fazer giroba (Viegas, 2006, p. 179).

necessário equilíbrio entre produtividade e diversidade. De fato, Carneiro da Cunha nota que, desde a introdução da batata na Irlanda no século XVI, devido à facilidade do crescimento no solo húmido da região, ela tornou-se a base de alimentação para os Homens e animais, fazendo face à fome. No entanto, essa popularidade causou um desequilíbrio entre a produtividade e diversidade da batata no país onde apenas foram selecionadas poucas variedades de batata para cultivo. Em 1845, um fungo conhecido como míldio de batata se alastrou pelas roças irlandesas, causando um apodrecimento precoce. E à conta da falta de diversidade na variedade, o fungo rapidamente se espalhou por todo o país e destruiu por completo as plantações de batata durante vários anos seguidos, o que levou não apenas à morte de um milhão de irlandeses por fome e uma série de doenças epidémicas tais como escorbuto, tifo, disenteria e cólera, como também causou a emigração de outras tantas para os EUA e a Canadá, sob o risco da morte na travessia pelo Atlântico (cf. Cunha, 2019). A diversidade promovida “a custo zero”, voltando à expressão de Carneiro da Cunha, é assim mais um dos contributos centrais dos povos indígenas para o equilíbrio ambiental na promoção da biodiversidade.

## **2.2.2 Terras indígenas no combate contra o desmatamento**

Para além de serem selecionadores e colecionadores de variedades de um grande número de variedades de espécies agrícolas, como assim chamados por Cunha (2019), os povos indígenas e suas terras também desempenham um papel relevante global na conservação e uso sustentável da biodiversidade através do uso da terra sem desmatamentos intensivos e na luta contra os desmatamentos realizados por não indígenas.

Num artigo publicado pela SBPC em 2021, Juan Doblas e Antonio Oviedo (Doblas; Oviedo, 2021, P. 14-57) partilham connosco os seus excelentes estudos sobre a contribuição dos territórios tradicionalmente ocupados para a conservação da cobertura vegetal natural no Brasil. Os autores analisam comparativamente várias trajetórias de tendência de desmatamento no interior e entorno dos territórios tradicionalmente ocupados (TTOs) nos seis biomas brasileiros de 1985 a 2018 (Figura 3), chamando atenção para a importância da formulação de políticas públicas que protejam eficazmente esse papel das terras indígenas na

manutenção da biodiversidade e na redução do desmatamento.

Figura 3 Territórios tradicionalmente ocupados considerados na análise por tipo e bioma

TTO	Amazônia	Caatinga	Cerrado	Mata Atlântica	Pampa	Pantanal	Total
PA-PCT	386	-	1	-	-	-	387
TI	323	39	98	207	36	5	708
TQ	126	68	56	123	13	-	386
UC-PCT	125	4	7	19	-	-	155
<b>Total</b>	<b>960</b>	<b>111</b>	<b>162</b>	<b>349</b>	<b>49</b>	<b>5</b>	<b>1.636</b>

TI: Terra Indígena, PA-PCT: projeto de assentamento para população tradicional; TQ: Território Quilombola; UC-PCT: Unidades de Conservação com População Tradicional

Percebe-se que as análises de Doblas e Oviedo não apenas atingem os territórios indígenas, mas outros tipos de TTOs também. Devido à grandeza das suas análises em termos de quantidade e qualidade e ao fato da presente dissertação se concentrar principalmente nos povos indígenas e suas terras, só serão citados dados de algumas das suas análises mais representativos e exemplares, a saber, do bioma da Amazônia, do Cerrado e da Mata Atlântica, e o foco será nas 708 terras indígenas estudadas por eles.

Para começar temos a análise qualitativa das trajetórias gerais de desmatamento entre 1985 e 2018. Em geral, dos resultados obtidos constata-se uma tendência ao aumento do desmatamento, mostrando que a tendência para o desmatamento é muito significativa no entorno das terras indígenas e praticamente insignificante no interior das mesmas, como vários caso, entre os quais é de destacar o da mata atlântica (Figura 6) em que há desmatamento zero (quantificado por eles como negativo) dentro das TIs entre 1985 e 2018.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Importa dizer que entre 1985 e 2018, nas regiões de mata Atlântica como é o caso da Bahia as terras não estavam homologadas e por isso o desmatamento pode estar a ser feito pelos não indígenas que não foram retirados da região.

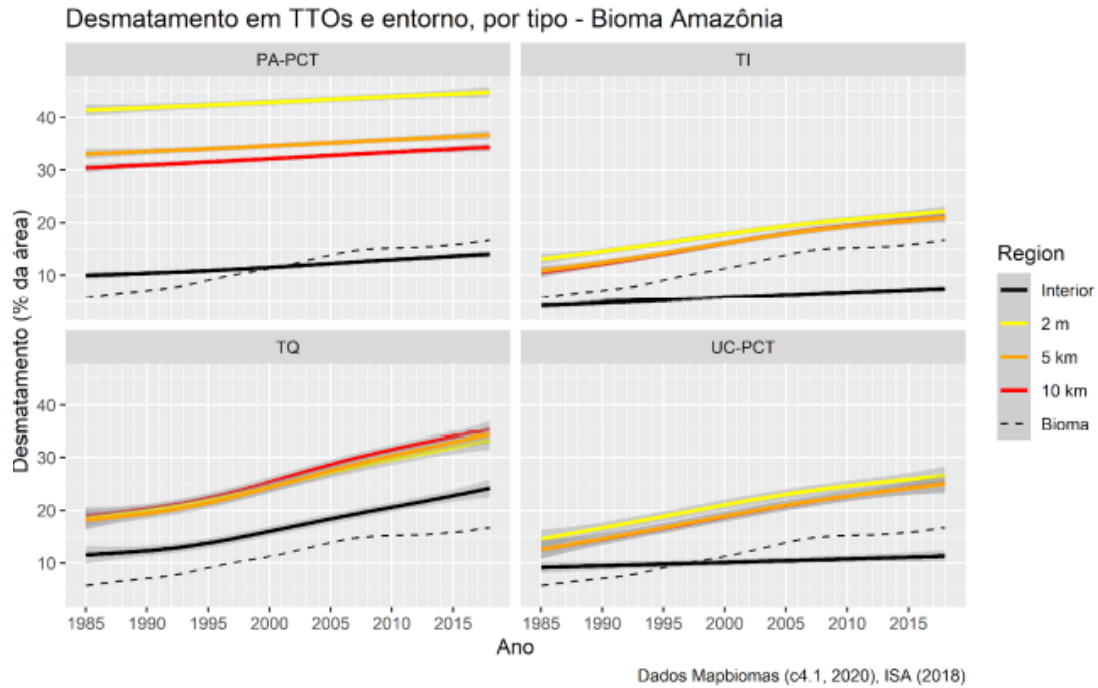


Figura 4 Evolução do desmatamento acumulado no bioma Amazônia, 1985-2018. Fonte: Dados MapBiomas (C4.1, 2020), ISA (2018).

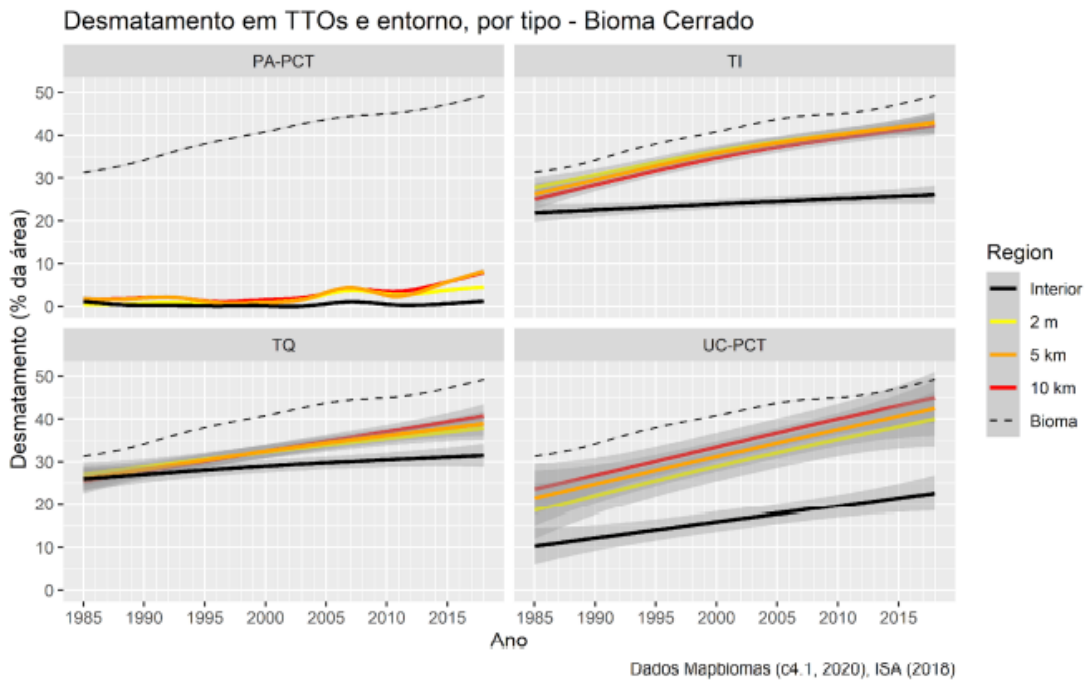


Figura 5 Evolução do desmatamento acumulado no bioma Cerrado, 1985-2017. Fonte: Dados MapBiomas (C4.1, 2020), ISA (2018).

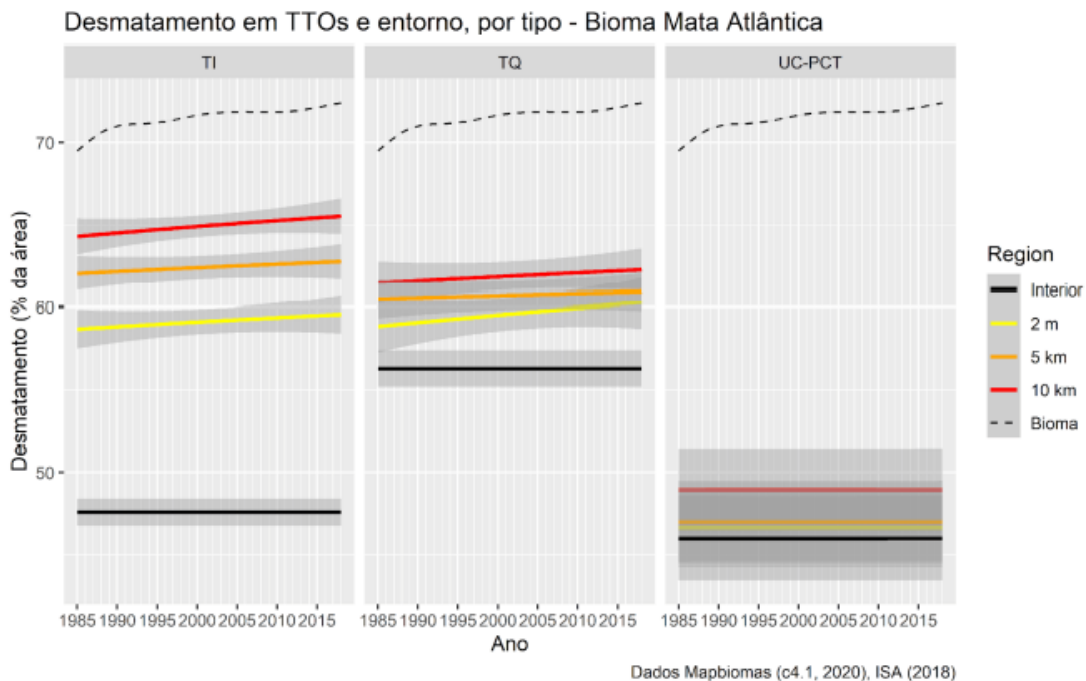


Figura 6 Evolução do desmatamento acumulado no Mata Atlântica, 1985-2017. Fonte: Dados MapBiomas (C4.1, 2020), ISA (2018).

Os três gráficos acima demonstram de uma forma qualitativa e geral a trajetória histórica do desmatamento acumulado na Amazônia, no Cerrado e Mata Atlântica, respectivamente. Pode-se observar que nestes três biomas estudados, apesar de uma tendência de aumento generalizada de desmatamento, a trajetória de desmatamento nas terras indígenas não acompanha e apresenta uma tendência muito menor ou totalmente inexistente, o que implica uma proteção muitíssimo significativa pelos povos tradicionais contra a progressão do desmatamento.

A seguir, os autores propuseram uma análise quantitativa das taxas de desmatamento diferenciais históricas, as quais se entendem como “a quantidade de vegetação natural removida (ou acrescida) no entorno de um território, em um ano, menos a quantidade removida (ou acrescida) no interior do território”. Importa dizer que para evitar o impacto do grande intervalo temporal da pesquisa (1985-2018) e refinar a análise, fez-se uma análise detalhada para cada bioma e tipo de TTO em diferentes períodos.

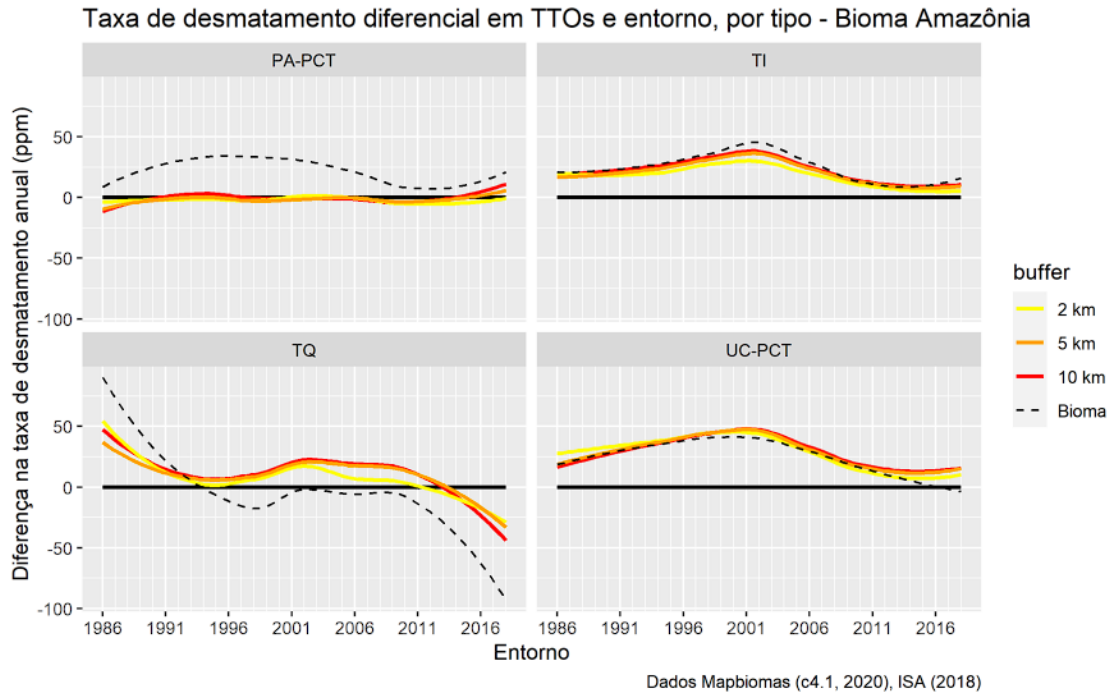


Figura 7 Variações históricas das taxas diferenciais de desmatamento no bioma Amazônia.  
 Fonte: Dados MapBiomas (C4.1, 2020), ISA (2018).

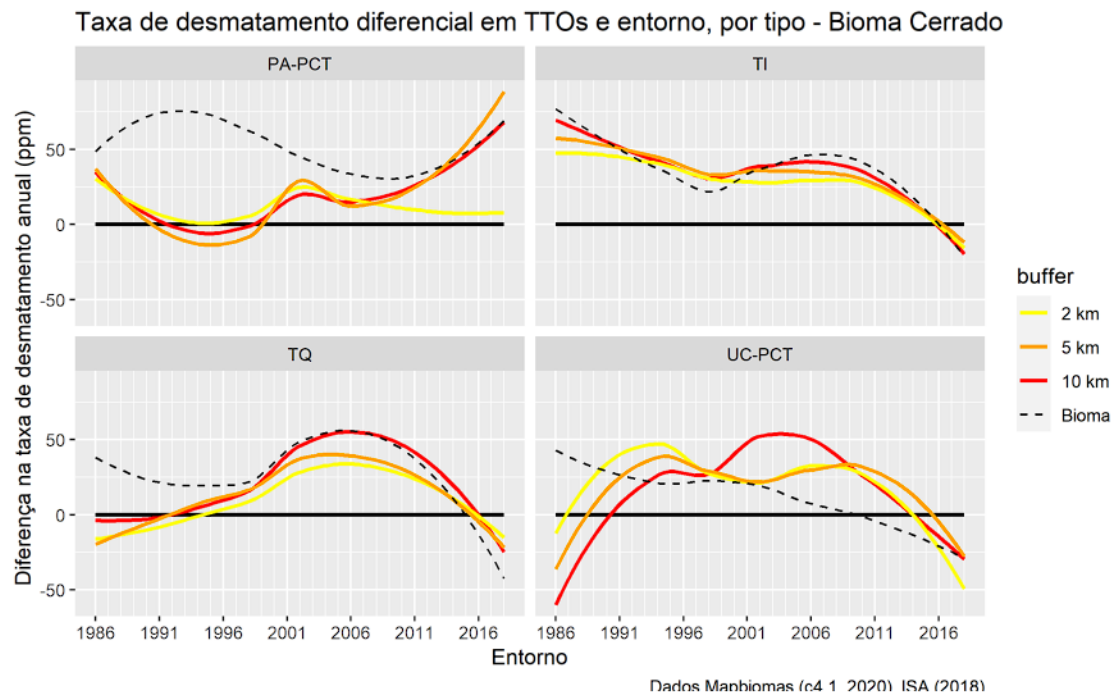


Figura 8 Variações históricas das taxas diferenciais de desmatamento no bioma Cerrado.  
 Fonte: Dados MapBiomas (C4.1, 2020), ISA (2018).

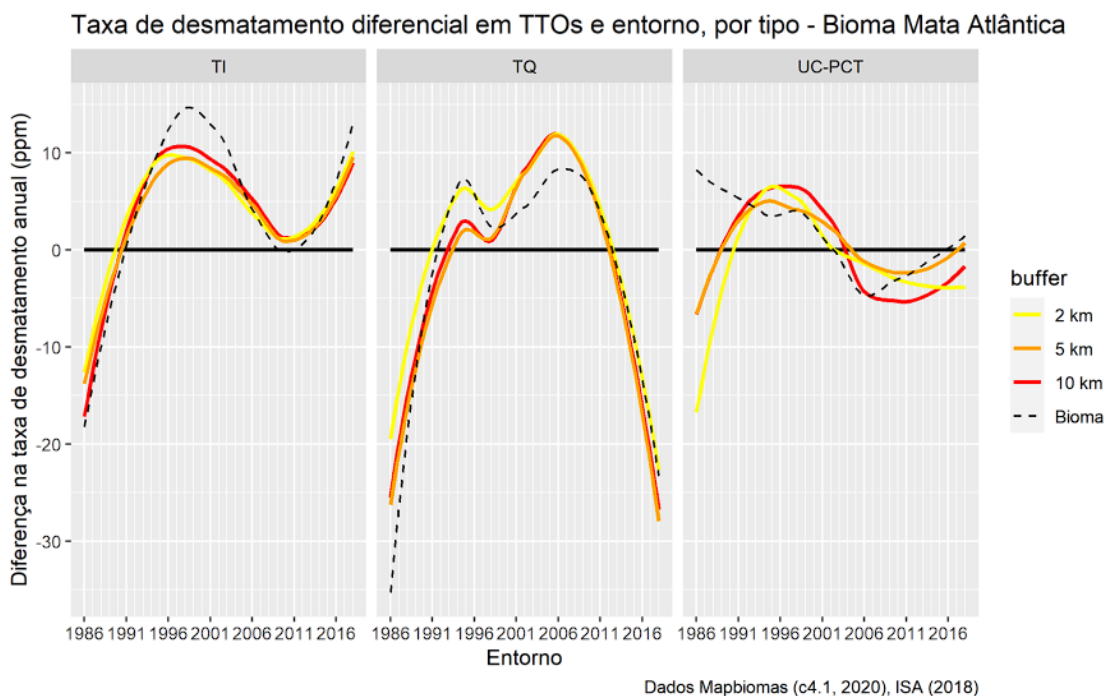


Figura 9 Variações históricas das taxas diferenciais de desmatamento no bioma Mata Atlântica. Fonte: Dados MapBiomas (C4.1, 2020), ISA (2018).

Esta análise das taxas de desmatamento diferenciais históricas aprofundou a análise anterior e permite verificar quais são períodos de maior e menor pressão assim como contextos de maior e menor resistência pelos povos indígenas.

Com base nos dados das variações históricas das taxas diferenciais de desmatamento, é evidente que na esmagadora maioria dos períodos as taxas são positivas, indicando uma manutenção muito eficaz contra o desmatamento no interior das terras indígenas do que o seu exterior, tal como confirmado na análise anterior. As tendências das taxas podem revelar ainda mais informações significativas. Por exemplo, no bioma Amazónico (Figura 4, Figura 7), observamos que houve um aumento do desmatamento entre 1986 e 2005 e depois de a taxa diferencial atingir um pico em 2001, nota-se um declínio gradual ao nível zero. Segundo explicam Doblas e Oviedo (Doblas; Oviedo, 2021, p. 31), o período progressivo corresponde a um período de ocupação e expansão da agricultura nas áreas próximas aos territórios indígenas, apesar do pouco impacto no interior. E a queda seguida traduz-se numa

fragilização da eficácia dos direitos territoriais em termos das mudanças na legislação ambiental, sendo a mais relevante a modificação no Código Florestal<sup>38</sup>.

No caso do Cerrado (Figura 5 e 8), ainda que se constate uma maior eficácia na proteção contra o desmatamento nas terras indígenas, os valores das taxas diferenciais sugerem um contexto de maior pressão e maior resistência nos territórios em comparação com o da Amazônia. Vale apontar que após um longo período de forte desmatamento em redor das terras indígenas, as terras indígenas começaram a perder gradualmente a eficácia a partir de 2006 e o desmatamento tem se deslocado ao interior dos territórios. Segundo os autores, este fato resulta do Cerrado se ter tornado o “celeiro” do Brasil, cobrindo hoje 60% da produção de milho, cana-de-açúcar, soja e milho com uma expansão de 87% das áreas produtivas entre 2000 e 2015, o que tem sido a maior ameaça à manutenção da biodiversidade nos territórios indígenas.

O bioma Mata Atlântica (Figura 6 e Figura 9) é um caso complexo e muito diferente dos anteriores. Trata-se de um bioma que sofreu forte desmatamento tanto dentro como fora dos territórios indígenas, só que com uma nítida melhoria da situação no interior. No início o desmatamento é mais grave no interior e a situação só converteu a partir de mais ou menos 1991 (período em que eram poucas as terras demarcadas e as reconhecidas tinham poucos instrumentos de defesa contra invasões não indígenas), mostrando um contexto de maior pressão em torno de 1997, o que provavelmente resulta do baixo nível de aplicação das leis relativas à proteção dos direitos territoriais e ambientais. Nos últimos anos a pressão de proteção ambiental continua a se destacar neste bioma brasileiro, mas as taxas diferenciais positivas desde 1991 sugerem uma tendência à melhoria.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Lei nº 12.651, de 25 de maio de 2012. [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2012/lei/112651.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112651.htm)

<sup>39</sup> Para quem tiver interesse no caso da Mata Atlântica, pode aceder a uma outra análise pelos autores que não mencionei neste trabalho (Doblas; Oviedo, 2021, p. 42-49), onde fizeram uma análise da situação atual dos TTOs e biomas, mostrando um déficit de cobertura vegetal natural até 2018 dentro dos TTOs e no entorno. Vale destacar que embora a situação no interior dos TTOs seja um pouco melhor do que a externa, entre os seis biomas estudados, a Mata Atlântica tem as mais altas percentagens de déficit de cobertura vegetal no interior do território. Além disso, no entorno de 2 km, 5 km e 10 km das terras indígenas, os dados indicam 61%, 64% e 66% de perda da cobertura

Se esses dados e gráficos acima apresentados ainda não deram uma imagem clara da contribuição dos povos indígenas para o combate ao desmatamento o fato fica ainda mais claro nos dados apresentados na Figura 10:

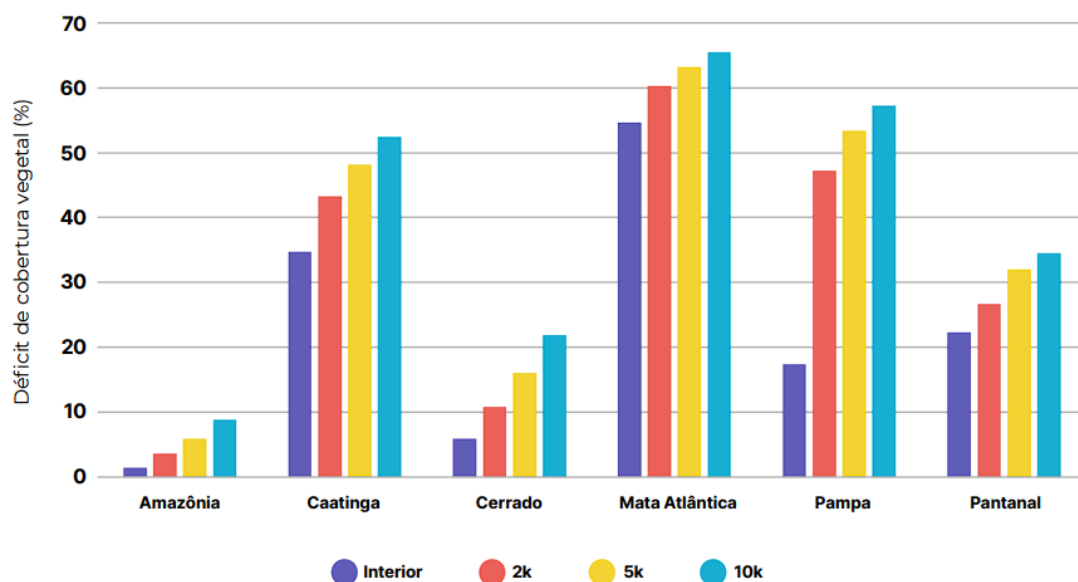


Figura 10 Percentagem de área desmatada no interior das TIs e entorno correspondente nos biomas estudados. Fonte: Elaboração dos autores (Doblas; Oviedo, 2021, p. 50).

Esta figura é feita a partir de uma análise pelos autores da situação atual dos TTOs e biomas, tendo calculado o déficit de cobertura vegetal natural até 2018 dentro dos TTOs e no entorno. Sem dúvida, o resultado manifesta e afirma o papel positivo dos povos indígenas e suas terras na manutenção da cobertura vegetal, ou seja, da biodiversidade, independentemente da sua localização geográfica e da magnitude de grau do desmatamento.

Ainda mais, como discutimos no início deste capítulo sobre o impacto da demarcação e gestão territorial e ambiental de terras indígenas na proteção da biodiversidade, Doblas e Oviedo também realizaram um estudo comparativo do desempenho da conservação da cobertura vegetal em terras indígenas oficialmente reconhecidas e não reconhecidas que apoia o nosso argumento.

---

vegetal, respectivamente, o que apresentara o pior desempenho na proteção da cobertura vegetal entre todos os biomas brasileiros, tanto no interior quanto no exterior.

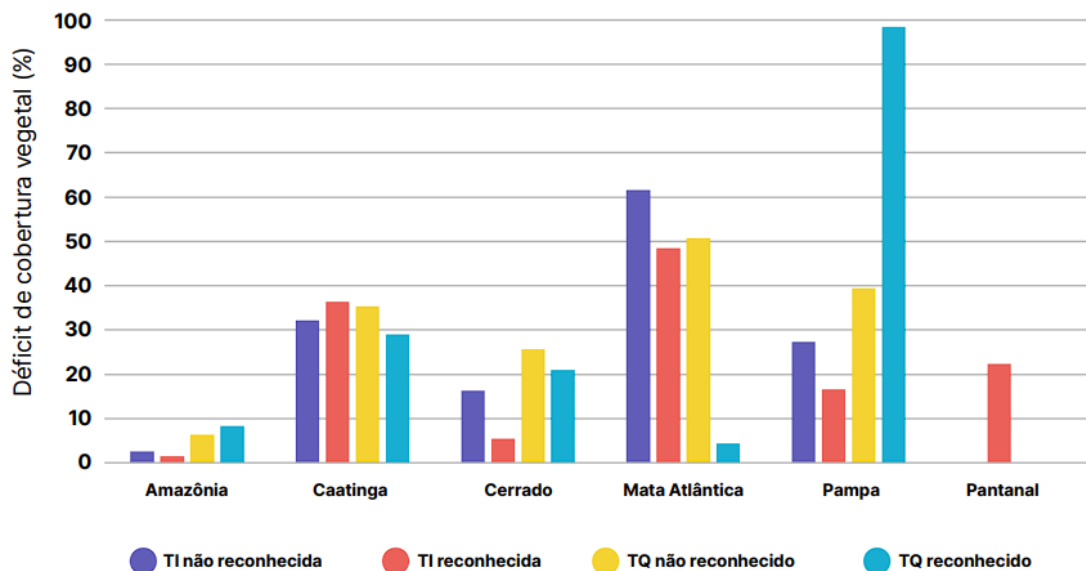


Figura 11 Déficit de cobertura vegetal nas terras indígenas (TIs) e territórios quilombolas (TQs) em função do grau de reconhecimento e bioma. Fonte: Dados MapBiomias 4.1.

De acordo com a Figura 11 pode-se confirmar que nos biomas Amazônia, Cerrado e Mata Atlântica, nas terras indígenas oficialmente reconhecidas se apresentam um melhor efeito contra o desmatamento em comparação com as terras não reconhecidas, especialmente no Cerrado e na Amazônia, com redução de 66% e 44% no déficit de cobertura vegetal. Enquanto a Mata Atlântica, mesmo apresentando uma diminuição menos pronunciada, de 21%, tendo em conta a sua grande magnitude do desmatamento em geral, o efeito também é bem óbvio. Os autores afirmam que a diferença de déficit nos dois tipos de território de um mesmo bioma pode indicar o efeito positivo do reconhecimento legal e da gestão territorial por parte dos povos indígenas. Por outro lado, o grau de diferença em diferentes biomas pode indicar o grau da eficácia da aplicação das leis que protegem a natureza e direitos territoriais, o que corresponde ao nosso argumento principal deste capítulo.

Em conclusão, por um lado, conseguimos estabelecer um vínculo entre o processo de demarcação de terras indígenas e a manutenção da biodiversidade. O reconhecimento jurídico e político da territorialidade indígena é um pré-requisito fundamental aos cenários de sustentabilidade possíveis, enquanto que o grau de efetividade do processo demarcatório territorial decide diretamente a eficácia da proteção do ambiente natural dentro da área das

terras indígenas. Com a terra demarcada e eficazmente protegida possibilita-se a autonomia indígena e os povos tornam-se o protetor mais importante do ambiente natural, mantendo as suas tradições e costumes e tendo um modo de vida que se revela favorável à proteção da biodiversidade. Por outro lado, uma apropriada gestão territorial e ambiental de terras indígenas também é necessária para garantir os direitos já reconhecidos e combater as ameaças ambientais. Após a promulgação da Constituição de 1988, várias iniciativas formais e informais se destacam para proteger os direitos territoriais e ambientais indígenas e a PNGATI e os PGTAs desempenham um papel importantíssimo neste combate, contribuindo para a conservação e revitalização da biodiversidade nos territórios indígenas.

Procuramos também analisar como os conhecimentos e práticas indígenas podem influir na revitalização da diversidade biológica e quais são as provas dessa sua contribuição. Para este fim, recorreremos a algumas declarações nacionais e internacionais que reconhecem a importância da proteção e aplicação dos saberes indígenas para o manejo da sustentabilidade e diversidade biológica. A declaração do IPBES, por exemplo, afirmou que muitos desses conhecimentos passam por constantes transformações e inovações ao longo do tempo (IPBES, 2018 in Lima; Oliveira; Shiratori, 2021, p. 20). A “hiperbiodiversidade” encontrada nas roças dos povos indígenas mostra o significativo valor dos seus conhecimentos tradicionais e permite um alerta ao mundo de que “a homogeneidade é perigo sério” (Cunha, 2019). Por fim, recorreremos a uma série de análises realizadas por Juan Doblaz e Antonio Oviedo (Doblaz; Oviedo, 2021), que servem de provas convincentes do papel positivo e significativo dos povos indígenas na proteção da cobertura vegetal dentro do seu território, especialmente quando se trata de um território oficialmente reconhecido.

## Capítulo III

### Cosmopolítica e ecologia da vida dos povos indígenas

Inspirado por Isabelle Stengers, Thiago Cardoso reaplicou o seu conceito de cosmopolítica<sup>40</sup> num contexto tão especial como o dos povos indígenas no Brasil, para os quais viver na diferença já não é nada de novidade desde a chegada dos europeus no século XVI (Cardoso, 2018). O livro, descrito pelo autor como “etnografia andarilha”, é fruto de pesquisas realizadas entre 2008 e 2016 entre e com os Pataxó, tendo como objetivo compreender as relações dos Pataxó com o seu ambiente. Os Pataxó, habitantes do Monte Pascoal no extremo sul da Bahia, criam e recriam os seus mundos em relação com o ambiente e outros modos de vida desde o primeiro momento em que os portugueses aqui ancoraram. Em termos gerais, Cardoso buscou compreender como os Pataxó vivem após “o fim do mundo”, tornando mais habitáveis os lugares e paisagens cada vez mais arruinadas, restritas e confusas. A partir das histórias contadas, experiências vividas, caminhadas e conversas realizadas durante o período do trabalho de campo, a monografia nos permite ter uma visão geral das histórias dos Pataxó desde o tempo dos Descobrimentos até aos projetos de preservação da natureza, passando pela invasão dos latifúndios, mercantilização dos bens comuns tais como o território e as madeiras, movimentos e lutas para as retomadas e demarcação das terras indígenas ao longo desses anos. Pode-se constatar, portanto, que a ecologia e cosmopolítica dos Pataxó foram apresentadas e percebidas, penetrando cada caminhada e conversa com eles.

#### 3.1 A noção de lugar e de paisagem

O conceito de lugar e de paisagem, enquanto a sua frequente utilização nos campos geográfico e da história das artes, ainda se verifica como uma novidade na antropologia.

---

<sup>40</sup> Para Stengers, a proposta ou proposição cosmopolítica trata-se de um esforço para desestabilizar o que tomamos por política e cria espaços de hesitação, problematizando noções como humanidade, ação, mundo comum etc. (Sztutman, 2018). Ou seja, o termo de cosmopolítica é empregado a proposição de “nós não estamos sozinhos no mundo” antes que seja conceito. Portanto, como também citou Cardoso, o material da política consiste em levar a própria política a sério e observar os movimentos e ações de processos materiais e entidades na vida social e política, humanas e não humanas, uma vez que estas constituem mundos em comum (Cardoso, 2018, p. 22).

Sendo inicialmente negligenciados os temas de lugar e de paisagens pelos estudos antropológicos, estes ganharam mais destaque a partir dos meados do século XX. Começou-se a utilização do conceito de lugar e de paisagem como ferramenta para tratar e compreender a relação de um determinado grupo humano com o mundo. No mesmo período em que os movimentos dos povos indígenas ganharam mais força, o conceito de lugar e de paisagem foram sendo articulados com cosmografias, socialidades localizadas, conhecimentos de etnografia, assim como com a emergência dos conflitos trazidos pelos encontros com os diferentes modos de vida e de habitar a terra. Como argumenta Cardoso, seria injusto encaixar os povos indígenas em debate sem entender primeiro o conceito dos lugares e paisagens como pertença, carinho, memória, identidade e produção de resistência ao global (Cardoso, 2018, p. 31).

Na perspectiva indígena, o lugar, além de ser uma construção numa determinada área, ele é visto como um espaço onde se entrelaçam as relações entre os próprios povos e outros modos de vida não humanos, assim como centro de encontros e histórias. Os povos indígenas, ao abrirem novos lugares, prestando cuidado a estes e às existências que neles habitam e ao se movimentarem entre lugares fazem emergir novas paisagens num mundo que indica movimentação no espaço. As práticas de abertura dos novos espaços, dos encontros e conversações indeterminados provenientes de caminhada, do afeto pela terra, como também as negociações com encantados, relações entre seres humanos e não humanos e seus lugares, são todos responsáveis pela configuração do mundo, fazendo e desfazendo paisagens.

Para quem não tome conhecimento do que se entende por lugar para os povos indígenas, pode ser útil nos referirmos ao terceiro capítulo de *Terra Calada* em que a antropóloga Susana de Matos Viegas nos apresenta detalhadamente a formação e disposição do lugar dos Tupinambá de Olivença no sul de Bahia (Viegas, 2007, p. 76). Denominado por ela “Unidades Compósitas de Residência”<sup>41</sup>, uma vez que cada lugar é composto por diversas

---

<sup>41</sup> Aqui Viegas nota que o termo “Unidade Compósita de Residência” aqui referido no caso dos Tupinambá em Sapucaieira deve ser entendido mais como “uma rede densa de casas multifamiliares, organizadas em torno de um casal” (Harris, 2000, p. 85 *apud* Viegas, 2007, p.76) do que “uma organização familiar nordestina assente na autoridade de um patriarca e composta por várias casas de famílias nucleares” (Woortman, 1995, p. 223 *apud* Viegas, 2007, p.77)

casas onde as relações de dependência e independência se entrelaçam, o lugar segue o nome das pessoas que o abriu e dentro dele as casas são construídas ao lado do caminho feito e refeito cotidianamente pelo pisar dos habitantes que entre elas circulam. As casas distanciam-se normalmente entre 100 e 200 metros, mesmo sendo a distância mínima de 50 metros. Na Figura 12, trata-se de um diagrama de uma “Unidade Compósita de Residência” que nos possibilita uma representação vivida da organização do espaço de um lugar dos povos indígenas. A partir deste diagrama tirado da monografia de Viegas (2007), observamos diversos elementos constituintes de um lugar: casas, quintais, fogos, matos, pés de fruta, caminhos, roças (mandioca), córregos e matas.

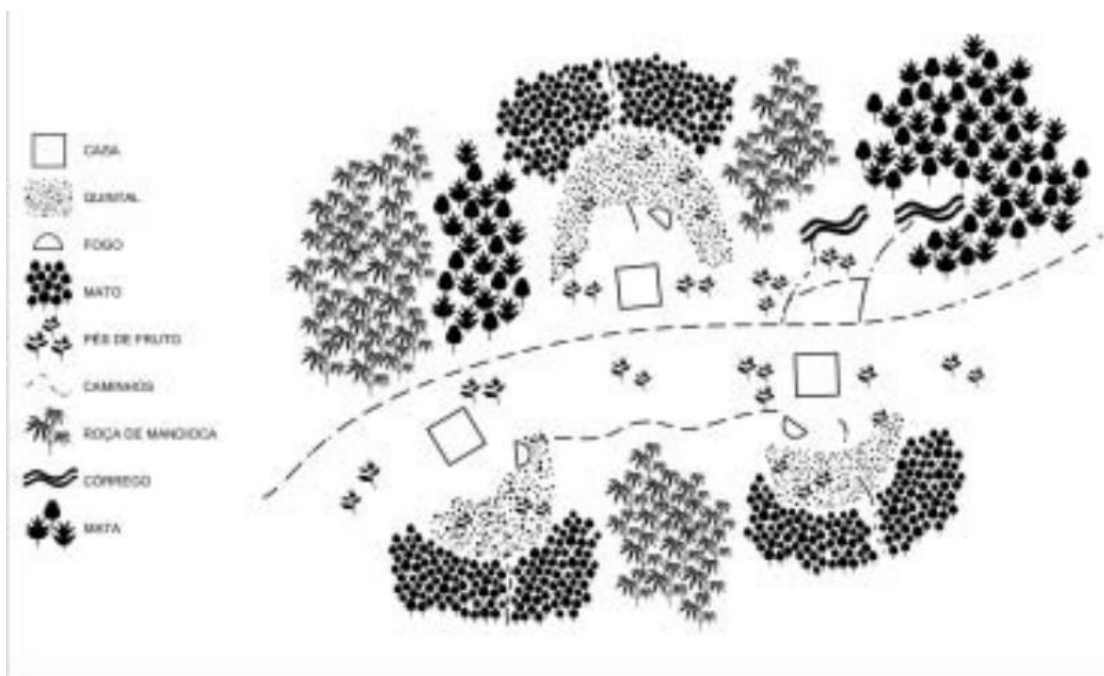


Figura 12 Diagrama de uma “Unidade Compósita de Residência”, indicando a disposição das casas, das roças, dos quintais e do córrego (Viegas, 2007, p. 76).

Apresentamos também um recenseamento realizado por Viegas entre 2003 e 2004 de um conjunto dos dezasseis lugares em Sapucaeira:

Unidades Compósitas de Residência por tamanho (nº de casas e de habitantes)  
(Levantamento de campo de 2003-2004) Sapucaeira

Tamanho das Unid. Comp. de Residência	Nº de casas por lugar	Número de habitantes por lugar	Nº total de lugares em Sapucaeira	Nº total de habitantes por tamanho de lugar em Sapucaeira
Lugar pequeno	1 a 3	3 a 8	11	102
Lugar médio	4 a 7	14 a 22	4	74
Lugar grande	8 a 9	22+	1	39
TOTAL			16	215

Quadro 1 (fonte: Viegas, 2007, p. 76)

Estes dados mostram que a maioria dos lugares dos Tupinambá em Sapucaeira são pequenos (68.75%) ou médios (25%), abrangendo 47.4% e 34.4% dos habitantes totais. Além disso, segundo Viegas, nota-se também que a ocupação das casas nesses lugares corresponde a menos de 1% do tamanho das menores propriedades fundiárias em Sapucaeira se for o caso dos lugares pequenos dos Tupinambá.

Numa descrição do espaço da sua moradia no Muriã, Cardoso também mencionou a disposição do lugar e alguns elementos constituintes:

“Nossa casa era de alvenaria, com telhas de amianto. [...] Morávamos muito próximos à casa principal do lugar: a casa de Ângela. Bastava andarmos poucos metros por debaixo de nosso quintal – repleto de cajueiros, mangabeiras, coqueiros e pariris – e adentrarmos numa pequena rua que chegávamos em seu quintal.” (Cardoso, 2018, p. 52).

Ao contrário do estereótipo de uma casa “neobrasileira”, estilo esse bastante comum nos grupos indígenas na região sul da Bahia, a casa onde Cardoso morava encontra-se bem moderna.<sup>42</sup> Apesar disso, verifica-se algumas mesmas semelhanças com os lugares em

<sup>42</sup> Viegas (2007) começa por identificar que muita da literatura sobre a transformação de modelos arquitetônicos de casas indígenas (em estudos clássicos como o de Lévi-Strauss (1981), mas também mais recentes como McCallum (1998) as classifica como "neobrasileiras" (Viegas 2007, p. 80-81). Segundo a antropóloga, “na região sul da Bahia, esse estilo “neobrasileiro” diz respeito a edifícios de

Sapucaeira no que se diz respeito à disposição e elementos constituintes. Por exemplo, as casas são construídas muito distantes entre si, caminhos interligando as casas, os quintais e os pés de fruta são componentes recorrentes.<sup>43</sup>

### 3.1.1 Abrir um lugar

A primeira coisa a ser feita para instituir um lugar, assim sendo, é a escolha do local. Conforme Cardoso, o local ideal para abrir um novo lugar é um local que não seja cuidado por outro “dono”, seja “gente” ou “encantado”.<sup>44</sup> Além disso, um campo ou mata com presença de “bichos virados” ou “espíritos malfazejos” também devem ser evitados como alvo de um novo lugar (Cardoso, 2018, p. 47-48).<sup>45</sup> Normalmente, a existência de um coqueiral, mangueiras ou jaqueiras, bem como uma capoeira pode ser o sinal da existência de um dono, do direito de posse de outrem ou de ser abandonado após habitação. Entretanto, no caso de o lugar se encontrar sob posse de outros donos, uma série de negociações devem ser feitas para o proponente poder manter o lugar e habitá-lo, as quais se realizam pela troca direta ou doação do terreno por parte dos donos anteriores. Feitas as negociações, o lugar fica “legítimo” para ser aberto e é costume soltar fogo para “limpar os matos”.

Um outro fator importante na escolha do local diz respeito à localização. De acordo com a pesquisa de Cardoso, os Pataxó, por um lado, preferem um lugar próximo de um córrego ou um rio enquanto bem distante de qualquer outro lugar para garantir uma vida “recantada” e abastecida com condições necessárias para botar roça e criar animais. Por outro lado, o lugar

---

planta retangular e divisórias internas, erigidos na forma de uma estrutura de varas de madeira amarradas com cipó, a qual se cobre com barro, preenchendo e colando as aberturas da armação. Sobre essa estrutura se coloca uma cobertura que pode ser temporariamente de folhas de coqueiro.” (Viegas, 2007, p. 81).

<sup>43</sup> Há mais outros elementos em comum na construção de um lugar entre os Pataxó e os Tupinambá tais como fogueira e roça e que serão apresentados nas descrições seguintes sobre abertura do lugar e cuidar do lugar.

<sup>44</sup> Para mais informações sobre o conceito de “dono” e “encantado”, ver Cardoso (2018, p. 71), como também pode ser útil a reflexão de Vieira, Amoroso e Viegas (2015) sobre a noção de dono na etnologia ameríndia.

<sup>45</sup> Mais explicações em relação aos “espíritos” e “bichos virados” podem ser encontradas na seção “*Transformação: espírito dos mortos e os bichos virados*” do livro de Cardoso (Cardoso, 2018, p. 176).

também não deve ficar longe demais para receber visitas dos familiares e amigos. No entanto, segundo ele, tal tipo ideal de lugar, que cumpra todos os requisitos acima referidos, quase já não existe na atualidade devido às cercas no território dos Pataxó erigidas pelos fazendeiros e projetos de conservação de proteção da natureza.<sup>46</sup> Idealmente, tal lugar é encontrado e limpo com fogo, a coisa que se faz logo em seguida é o plantio das frutíferas e botar roça (Viegas, 2007, p. 78; Cardoso, 2018, p. 48). São plantadas frutíferas de diversas espécies para cuidar, tais como coqueiros, jaqueiras, mangabeiras, cajus, aroeiras. Entre estas, os coqueiros são considerados uma “espécie companheira”<sup>47</sup> e “planta da casa” para os Pataxó, por terem um papel importantíssimo nas suas vidas.<sup>48</sup> Ao lado das plantas, uma casa de palha é edificada e se a terra do terreno se encontra em boa qualidade, a prática de roça é realizada.

Em relação à denominação de um lugar aberto com a casa principal e plantas cultivadas, em geral, como também refere Viegas, é dado ao lugar o nome de quem o abriu ou de alguém com importância na sua família (Viegas, 2007, p. 76). No entanto, é importante realçar que o nome de um lugar recém-aberto pode passar a ser substituído ao longo do tempo. O nome do lugar só pega com o estabelecimento das relações e histórias na vida cotidiana. Por exemplo, quando eventos significativos são realizados, uma grande liderança reside no lugar assim como um dono que sabe cuidar e manter relações com outras gentes vive no lugar, o lugar gradualmente pega influência e conhecimento com o nome.

Gostaríamos de destacar, ainda, um elemento constituinte de um lugar recém-aberto, a saber, o fogo. Na perspectiva de Viegas, o fogo é o elemento que melhor torna cada casa um lugar independente. O fogo refere-se ao local onde se cozinha ou à fonte do calor na qual se cozinha (fogão a lenha ou forno industrializado), assim como pode ser usado para descrever a fogueira, local de encontros e conversações, que normalmente se localiza em frente ou na parte detrás da casa, variando consoante diferentes grupos indígenas. Cada casa tem o seu fogão a lenha e que praticamente a todo o momento vê-se alguém a cuidar do fogo, o que confere a independência à casa (cf. Viegas, 2007, p. 83; Cardoso, 2018, p. 55). A cozinha, vista como

---

<sup>46</sup> Às vezes, as cercas não estão ali erigidas para impedir a passagem das pessoas nem de animais, mas, sim, para delimitar um lugar. (Cardoso, 2018, p. 58)

<sup>47</sup> O conceito de “espécie companheira” é desenvolvido por Donna Haraway (2008).

<sup>48</sup> A questão dos coqueiros vai ser tratado mais tarde nesta seção.

centro da oferta de alimentos, da comensalidade e da sociabilidade ordinária no cotidiano, é um componente indissociável do que se faz Pataxó. Isto porque, para os Pataxó, comer alimento cozido, em particular carne cozida, é o que os separa da “selvageria”<sup>49</sup> e a chave para evitarem “virar bicho” (Cardoso, 2018, p. 111).

Quanto à fogueira fora da casa, seja em frente, seja detrás, institui um ambiente excelente de sociabilidade e faz ocorrer encontro dos habitantes do lugar. Para os Pataxó, uma fogueira será acesa ao anoitecer e os habitantes do lugar vêm aparecendo no encontro. “É um momento de “trocar palestra” ou prosear e seria o lócus de uma “conversa quente” (Cardoso, 2018, p. 53). Contudo, em virtude da influência de desenvolvimento tecnológica e a constante interferência por parte da sociedade brasileira, para alguns, a fogueira está sendo substituída pela televisão. Segundo Raoni, um interlocutor do autor no Muriã, comparada com as palestras onde se troca conhecimentos e se intercambiam histórias, sentando para ver televisão seria uma “conversa fria”, marcada pela falta de intercâmbio de ideias.

Além disso, o fogo também se destaca pelo seu uso em abrir o lugar, a roça e mantê-los limpos. Como também referimos acima, os povos indígenas desta região costumam soltar fogo para limpar os matos num lugar abandonado pelo seu dono anterior. No cotidiano, usa-se o fogo para manter o lugar de gente limpo, queimando os matos crescidos e as folhagens no chão. Dado que manter o lugar limpo é uma ação bastante significativa no reflexo do seu dono que se pratica com muita frequência, o que vai ser discutido mais adiante, o uso de fogo também se aumenta. O mesmo se dá com o botar da roça, sendo que o fogo ajuda, por um lado, a retirar os matos e manter a limpeza da terra, por outro, contribui para dar à terra a nutrição necessária pelas cinzas trazidas pela queimada da vegetação.

Assim, sabemos que tanto o fogo da cozinha quanto a fogueira ou o fogo usado diariamente na queimada, desempenham um papel importante em cuidar das condições do corpo, criar o ambiente de convivencialidade e sociabilidade e manter o lugar de gente limpo. Dos casos acima referidos sobre o uso do fogo, vemos que o fogo se mostra prestativo e controlável. Porém, Cardoso alerta como ele também pode tornar-se agressivo e incontrolável. Por

---

<sup>49</sup> Sobre o conceito de selvagem e civilizado, ver Cardoso (2018, p. 111)

exemplo, nos períodos de seca ou com o aumento do vento, o fogo que se solta nos lugares e nas roças, torna-se feroz e começa a interagir com o mato, as plantas e outra vegetação mais adensada e seca, em particular o sapê. Esta interação pode causar dano vital às outras espécies, destruindo as suas condições de existência. Por este motivo, o controle do fogo por parte dos Pataxó bem como outros povos indígenas no sul da Bahia tem sido cada vez mais rígido (Cardoso, 2018, p. 213-215).

Para combater os incêndios nas matas, a eliminação do fogo nas matas e roças é vista como condição necessária pelo órgão ambiental local. E para garantir a eficácia do controle, a restrição do uso do fogo passa a ser a condição necessária para as negociações acerca da demarcação da terra indígena.<sup>50</sup> O resultado dessa prática de policiamento é significativo. No Plano de Manejo do Parque Nacional Monte Pascoal, registra-se o surgimento de vários casos de fogo descontrolado dentro e fora do parque. Tomo este como exemplo: “Os primeiros, nas proximidades do aldeamento dos Pataxós, foram provocados pelo nefasto hábito da ‘queima de roças’ sem o necessário cuidado; os segundos, nas proximidades do Monte Pascoal, ‘também ocasionais, provocados pela inadvertência do grande número de operários empregados pela firma construtora da rodovia de acesso ao Parque’”. No entanto, o dano foi minimizado graças à pronta intervenção dos funcionários do parque, angariando as forças dos próprios indígenas locais e trabalhadores rurais da região para combater o fogo. (IBAMA, 1995 in Cardoso, 2018, p. 215)

### **3.1.2 Cuidar de um lugar**

Depois de abrir o lugar para construir as casas no espaço, plantar os pés de fruta no quintal e abrir a roça, cabe ao seu dono cuidar deles para dar a continuidade ao lugar e torná-lo mais habitável. O dono, portanto, entende-se não apenas pelo papel do abridor, mas também do

---

<sup>50</sup> Segundo Cardoso, a implementação da proposta de policiamento do fogo conta com a colaboração de diversas lideranças Pataxó envolvidas nas negociações da demarcação da terra indígena e “há um certo consenso pragmático sobre a necessidade de impor controle ao fogo” (Cardoso, 2018, p. 215). Em troca, o IBAMA (O Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis) proporciona técnicas agroecológicas que dispensam o uso do fogo, assim como a formação de uma brigada de prevenção a incêndios do IBAMA. (IBAMA, 1995)

cuidador. De fato, para os Pataxó, a noção de dono do lugar remonta à sua cosmologia. Para estes, o mundo de hoje é dividido em duas dimensões: o mundo do invisível (encantados) e o mundo do visível. O primeiro é o mundo dos espíritos dos mortos, encantados, santos, demónios, caboclos onde as coisas se apresentam invisíveis para os humanos enquanto o segundo trata-se do mundo que nós humanos habitamos com os animais, plantas, ventos, águas e outros seres. Então, todos os seres que habitam as duas dimensões do mundo possuem seus lugares ou moradas, ou seja, todos os lugares e moradas nessas duas dimensões têm seus donos para deles cuidar. Não haveria uma morada sem dono nem um dono sem morada. Os donos do mundo invisível, nomeados também mãe, pai e vovó, são figuras criadas por Deus no tempo primordial que se encantaram e foram viver nas matas (a caipora ou vovó) e no fundo dos rios (mãe de água) e do mar. Cabe a estes fazer seus lugares, intra-agir com as coisas da natureza e cuidar de suas vidas do lugar.<sup>51</sup> Por exemplo, entre os Pataxó, as matas onde vivem os animais e plantas, são cuidadas pela vovó da mata (caipora), que mora nos buracos no fundo da terra; os rios, com seus habitantes como peixes e mariscos, são cuidados pela mãe de água, que habita debaixo de pedras nos rios ou na fronteira entre a terra e o mar. Outrossim, as gentes humanas no mundo visível, fazem as mesmas coisas como os donos encantados, criando novos lugares, intra-agindo com outros modos de vida (parentes, animais domésticos e plantas) e cuidando de suas existências a fim de tornar uma determinada parte do mundo mais habitável (Cardoso, 2018, p. 74).

Entre os Pataxó, o dono é quem abriu primeiro o lugar e presta cuidado a ele, geralmente é um homem mas também pode ser uma mulher no caso de esta ter um papel central no cuidado do lugar.<sup>52</sup> Este cuidado envolve cuidar das crianças e plantas, dar alimento, atuar

---

<sup>51</sup> Importa referir-nos aqui à distinção entre o termo interação e Intra-ação desenvolvida por Cardoso (2018, p. 33-34), sendo o último primeiramente proposto pela física e teoria feminista estadunidense. Diferentemente da interação, ação ou influência recíproca, que aponta para as relações entre entidades dadas antecipadamente tais como comunicação e relação entre indivíduos, grupos e outros organismos, a intra-ação salienta a simultaneidade de uma ação recíproca. Segundo ela, lugares se formam em intra-ação que são referidas como “práticas discursivas materiais ou performatividades”, e é através destas práticas e dos seus padrões recorrentes que certas fronteiras, por exemplo entre espécies ou identidades, ou entre organismos e o mundo, ou entre lugares, são decretadas e executadas. Graças a isso, as existências no nosso mundo são diferenciadas, tendo cada uma sua característica (Barad, 2003; 2007 *apud* Cardoso, 2018, p. 34).

<sup>52</sup> Ver o caso do Muriã, o lugar de Ângela. Diferente de muitos lugares que recebem o nome do homem da casa, este é nomeado com o nome da dona, devido ao seu papel importante no cuidado

efetivamente como liderança nas decisões políticas e atividades que possam afetar a aldeia e o lugar, assim como os filhos fazerem seus trabalhos quotidianos, fazendo e vendendo artesanatos, pescando e caçando, entre outros. Antigamente, havia uma divisão explícita do trabalho entre homens e mulheres. Em princípio, o homem era responsável por abrir o lugar e as roças, construir as casas e plantar os coqueiros com a sua mulher e seus filhos enquanto as mulheres se dedicavam a trabalhos diários de cuidar das plantas e dos membros de casa, tais como limpar a casa e o terreno, banhar as crianças, preparar comida e dar alimento aos filhos. Porém, este tipo ideal da divisão do trabalho já não se encontra nos dias de hoje. Agora tais papéis têm-se misturados e pretende-se compartilhar os trabalhos e a responsabilidade entre homens e mulheres, pais e filhos.

Há várias práticas necessárias para se ser um bom cuidador do lugar: manter o terreno limpo, cuidar dos habitantes da casa, cuidar das plantas, em particular os coqueiros, dar alimento, entre outras. Primeiramente, a partir das diversas conversas que Cardoso teve com os Pataxó, constatamos que a limpeza e a sujidade de um lugar, em grande medida, ligam-se à formação da representação de seus donos, ou seja, o lugar e o corpo são articulados em construção. Em primeiro lugar, cuidar do lugar, do seu corpo e das relações de reciprocidade é uma condição fundamental para não virar bicho, o que significa retirar e queimar o mato bravo do terreno, expulsar ou matar insetos que possam causar algum mal à pessoa como cobras e aranhas (cf. Cardoso, 2018, p. 114-115).<sup>53</sup> Em segundo lugar, um lugar sujo em que o dono deixa o mato a crescer pode indicar o afastamento do dono deste lugar, ou até dos outros humanos. Assim o dono desse lugar feio passa a ser visto como uma pessoa com ethos de brabo e selvagem, que não sabe controlar suas emoções e apresenta comportamentos imprevisíveis como violentos e perigosos.<sup>54</sup> Além disso, tal pessoa leva uma vida insociável, deslocando da sociabilidade com os humanos e evitando a comensalidade e relações de reciprocidade.

---

do lugar (Cardoso, 2018, p. 53).

<sup>53</sup> Basicamente, para limpar o terreno requer varrer diariamente as folhagens, ramos e frutos das árvores que devem ser colocados em grandes buracos ou dispostos em pilhas. Os buracos, quando estão cheios, os ciscos neles devem ser queimados para alimentar as mudas de coqueiro que se planta a seguir. Os que se dispõem em pilhas, quando acumulados, também são queimados para que o vento não espalhe a sujeira (Cardoso, 2018, p 115).

<sup>54</sup> Sobre o tema brabo e selvagem, será discutido na terceira seção deste capítulo.

No tocante ao cuidado dos coqueiros, é importante entender primeiro o seu peso para os Pataxó.<sup>55</sup> Como referido acima, assim que os Pataxó abrem um lugar ou passam a ocupar um lugar antigo, os coqueiros são plantados e renovados. O coqueiro é uma figura importante na coprodução do lugar, tão importante que não haveria lugares sem coqueiros assim como coqueiros sem lugares. Segundo Seu Zé Baraia, antigo cacique da aldeia Craveiro e interlocutor de Cardoso: “os coqueiros mostram que eu tenho alguma coisa. O coco não é pra vender, mas, sim, para ter o que dar e mostrar o lugar” (Cardoso, 2018, p. 105). Portanto, pode-se dizer que, onde há Pataxó, há coqueiros; onde há coqueiros, há lugares. Essa planta de casa, quando o coco brota, a muda pode ser presenteada a algum parente ou transferida para ser cultivado num buraco. Em geral, a muda é plantada pelo dono do lugar e quem planta passa a ser o dono e cuidador do coqueiro. Às vezes, tal momento pode envolver os filhos ou crianças pequenas. Cito um trecho da conversa entre Cardoso e Romildo, o cacique de Barra Velha, sobre a sua experiência com este processo.

Romildo me deu a seguinte explicação sobre este exercício mnemônico: “criança pequena quando começa a se arrastar. Aí, se você quiser plantar um pé de coco hoje, eu cavo lá e chamo ele para enterrar. Ele tá brincando lá... Quando tá com mais ou menos 10 meses. Aí quando tá com 80 anos, de que tamanho está o pé de coco? Se ele levar 50 e 60 anos, o pé de coco vai... daí tira uma base. Plantei pros meus filhos e já saímos do lugar, ficou tudo lá.” (Cardoso, 2018, p. 55).

Nesta conversa, podemos verificar que o coqueiro, para além do seu papel como símbolo de lugar, no caso de ser plantado com as crianças pequenas, tal ato cria um laço afetivo ao lugar e estabelece uma personalidade particular, assim como ajuda no cálculo da idade do coqueiro. Além disso, à medida que a criança vai crescendo, o coqueiro no quintal de casa acompanha e testemunha o crescimento, materializando as memórias e histórias em si.

Pode-se sentir também tal laço afetivo ao lugar criado pelos coqueiros no facto de que muitos dos coqueiros existentes no território Pataxó são filhos de coqueiros plantados pelos seus antepassados ou mudas obtidas neste próprio terreno por meio do processo descrito há pouco

---

<sup>55</sup> Outras plantas como mangueiras e jaqueiras também possuem um papel importante na constituição de um lugar e na vida dos povos indígenas desta região, mas aqui referimo-nos apenas aos coqueiros.

(cf. Cardoso, 2018, p. 56).<sup>56</sup> Há coqueiros também que são mudas doadas pelas pessoas não pataxó tais como pessoal da Funai, fazendeiros. Assim, os coqueiros se proliferam com a abertura dos lugares ao longo da costa baiana, em coordenada ação com seus companheiros humanos, tecendo uma rede particular de relações entre Pataxó e as pessoas de fora, formando um “complexo lugar-nome-pessoa-planta”. Ou seja, cada coqueiro plantado institui um lugar-tempo que entrelaça a pessoa, a planta, a história e as memórias. Um lugar com coqueiros é memória materializada, contando histórias que perpassam gerações e entre os próprios companheiros. Tal como disse Aurim, professor e pesquisador indígena: “os coqueiros são os marcos Pataxó, ali você sabe quem morou, quem mora e o que aconteceu” (Cardoso, 2018, p. 56).

Devido a essa ligação poderosa com os Pataxó e ao valor que conferem aos lugares, os coqueiros são plantados e cuidados com grande carinho. Não é de surpreender ver um pataxó alimentar o coqueiro colocando caldo de carne ou cinzas do fogão no pé da árvore, ou limpar cuidadosamente seu pé para retirar a sujidade. Em troca, o próprio coqueiro também tem uma variedade de utilização. Por exemplo, a água de coco é algo que se bebe muito entre os Pataxó e é de costume oferecê-lo aos visitantes, ação vista como uma forma de vincular as pessoas e visitas através do alimento. Assim como a “carne” do coco pode ser transformada em óleo ou leite de coco e a madeira do coqueiro serve como material para fazer artesanato de madeira, por aí fora (Cardoso, 2018, p. 55-56).

Enfim, há outras práticas que contribuem para definir um bom cuidador do lugar, tais como dar alimento às crianças e aos animais domésticos, preparar a comida para toda a família, cuidar as plantas medicinais e os temperos e assim por diante. Os cuidados delicados empregados aos lugares, de certa forma, colocam um sentido particular a estes. Ou seja, o lugar não é apenas uma construção humana, mas deve ser visto como um conjunto de relações e entrelaçamento entre vidas humanas e não humanas, ponto central de encontros e convívio entre os próprios e os diferentes, assim como centro de confrontos e reivindicação pelos direitos, territórios e igualdade, o que vai ser discutido na seção conclusiva desta dissertação.

---

<sup>56</sup> Filhos aqui referem-se às mudas dos coqueiros antigos que são plantadas e cuidadas nos buracos pelos Pataxó.

## 3.2 Cosmopolítica indígena

### 3.2.1 Paisagear por meio de andar

Os povos indígenas do sul e do extremo sul da Bahia compartilham entre si experiências de deslocamentos constantes. Devido à inviabilidade de incluir todos os povos neste trabalho, o caso dos Pataxó, um dos maiores grupos indígenas no extremo sul da Bahia, marcado por sua natureza de “gostar de andar”, pode servir de um ponto de partida apropriado para explorarmos a relação desse movimento a pé com o refazer da territorialidade e paisagens indígenas. Essa característica de andança é constatada em diversas literaturas antropológicas sobre os povos Pataxó. O naturalista príncipe Maximilian Wied-Neuwied que andou pelas costas lestes sul-baianas no início do século XIX, começou por destacar os Pataxó como um povo nômade na época.<sup>57</sup> Mais tarde, partindo do relato do príncipe e dos documentos então disponíveis da administração colonial e pós-colonial, os etnólogos como Métraux e Nimuendajú seguiram essa afirmação nos seus textos, rotulando-os como indígenas selvagens que viviam em bando na mata, dispersos. Registos sobre esses ethos andarilho são muitos, tanto nos monografias e livros sobre os Pataxó quanto em conversas com estes (1946 in Cardoso, 2018, p. 146).

Este povo “gosta” de andar e costuma atribuir essa tendência da circulação e mobilidade territorial a uma herança direta e valor dos seus ancestrais. Referindo às notas de campo de 1988 a 1989 de Bierbaum, posteriormente publicado em 2008, o antropólogo Hugo Pedreira registra alguns depoimentos dos Pataxó sobre esta representação de identidade nos seus ancestrais (Bierbaum, 2008: [1989], p. 367-374 in Pedreira, 2018, p. 76). Por exemplo, Shoré, um interlocutor importante na pesquisa de Bierbaum, declarou que “Eles, os velhos, não podiam parar num lugar só. Não são como os indígenas mansos de hoje” e completou “Antigamente tinha tudo Índio Bravo aqui, de Cumuruxatiba até Cabrália. Cada um tinha as

---

<sup>57</sup> Cardoso sublinha que o conceito de nômade no contexto pataxó, constantemente referido por autores indígenas e antropólogos, provem de um passado de “caçador-coletor e verdadeiro índio da mata” (Cardoso, 2018, p. 148).

suas tribos, mas os Pataxó sempre andando”. Além disso, Bierbaum registra também as falas de Manuel Santana, o velho pajé de Boca da Mata, sobre o estabelecimento dos Pataxó em Barra Velha, também afirma essa característica: “Na época os Índios andavam de lá pra cá: foram da mata pra praia e da praia pra mata. Sempre andando”.

Um pataxó e interlocutor de Hugo Pedreira na Aldeia Velha comentou sobre essa herança “nomádica”: “até hoje tem índio que não gosta de ficar em um lugar só” (Pedreira, 2018, p. 91). De facto, como destacado por muitos autores, os Pataxó estavam e estão a movimentar-se a todo tempo. Anda-se para trazer conhecimentos e benefícios para o seu povo, visitar familiares em outras aldeias, viajar para Brasília ou Salvador para negociações ligadas aos direitos territoriais ou políticas, ir às cidades tais como Porto Seguro, Rio de Janeiro, Belo Horizonte por razões de estudo em escolas, venda de artesanato ou por vezes apresentação dos cultos para turistas (Cardoso, 2018; Pedreira, 2018).

Cardoso argumenta que este hábito de andar é um ato de fazer paisagens, abrindo o maior espaço para a aleatoriedade, ou seja, os encontros indeterminados entre pessoas e outras linhas de vida. O andar e o se encontrar, constituem uma parte importante do movimento pataxó e abrem possibilidades para conversações e negociações, relacionando-se com outros. Na sua grandiosa monografia, Cardoso refere-se aos argumentos de diversos autores tais como Tim Ingold (2011; 2007 in Cardoso, 2018, p. 405-406), Anna Tsing (2011, p. 63 in Cardoso, 2018, p.406) e Louis Althusser (2005 in Cardoso, 2018, p. 407). Exemplificando, Ingold afirma que as dimensões ontogenéticas dos lugares são geradas a partir das relações e movimentos entre “linhas de vida” que habitam um mundo em constante mudança. Para ele, o mundo é ocupado por existências vivas e a circulação de materiais dentro desse ambiente é configuradora das coisas, formando e desformando-as. O humano, ao se movimentar neste mundo mudável, ao mesmo tempo que lhe gera impacto, também é influenciado pelo mundo. Movimento este, entrelaçado com outros movimentos, produz “narrativa, sentidos e marcos” na paisagem. Como também afirma Anna Tsing, mundos tornam-se no encontro e supostamente explicam os encontros.<sup>58</sup> Encontros se dão nos movimentos de caminhar dos

---

<sup>58</sup> No seu livro, Anna Tsing destacou a noção de paisagem multiespécie: mundos materiais que emergem do encontro entre diferentes linhas de vida. Ou seja, paisagens, sendo orientadoras e

Pataxó, felizes e infelizes, com ou sem propósito, obrigam o cruzamento de fronteiras e entrelaçamento de relações entre pessoas de diferentes modos de vida e histórias, que juntos entram em (re)composição e dando configuração às paisagens dos lugares. Portanto, é nesta perspectiva que se pode compreender o fazer e desfazer paisagens dos Pataxó por meio de andar que promove encontros de vários tipos.

Na sua monografia, Hugo Pedreira (Pedreira, 2018) entende o “gostar de andar” e “saber andar” como um índice de sociabilidade e atribuiu a mobilidade territorial dos Pataxó à solidariedade entre seus parentes, a que valorizam muito. Segundo ele, os Pataxó andam por todos os lados e nunca ficam parados num lugar por muito tempo, porque “é tudo dele mesmo”, sendo que um pataxó “tem um primo em cada aldeia” e “pode morar onde quiser” (Pedreira, 2018, p. 90). O facto de ter um parente em qualquer aldeia e nunca ficar sem amparo é assumido por estes como “um sinal privilegiado de pertencimento étnico” (Pedreira, 2018, p. 53). Essa mobilidade persistente também explica a dinâmica residencial e o número elevado das aldeias pataxós. A partir da rede de relações entre parentescos, um pataxó pode estabelecer uma nova moradia num lugar dos parentes onde encontra a maior ou menor recetividade. Pedreira deu um exemplo em que um indígena foi recusado a morar numa aldeia dos parentes pelo cacique por não ter mais espaço para tal e respondeu com firmeza: “Eu sou índio, posso morar em qualquer aldeia”.<sup>59</sup> A ideia de que são os laços de sangue que trazem ou atraem os Pataxó às aldeias, para além de explicar esse índice de sociabilidade de se movimentar e o pertencimento particular étnico, também corresponde a um ideal que os Pataxó buscam. Tal como diz uma senhora moradora em Aldeia Velha: “Gostei daqui porque assim, todo mundo é índio. Parece que aos parentes a gente tem amizade, sabe?” (Pedreira, 2018, p. 91).

### **3.2.2 Saber andar**

---

desorientadoras do mundo, emergem no “mundear”, ação praticada sempre em relação com diferentes seres. Para ela, deve-se seguir as práticas e intra-ações dinâmicas não apenas dos humanos, como também das outras espécies para compreender o fazer e desfazer de paisagens na cosmopolítica dos lugares (in Cardoso, 2018, p. 406).

<sup>59</sup> Na monografia de Hugo Pedreira observa-se uma tendência dos Pataxó voltarem a ocupar as aldeias das quais tinham saído depois das retomadas, levando a que as aldeias não tenham espaço para novos moradores (ver Cardoso 2018, capítulo 2).

“É andando e conversando que se aprende”, disse Seu Zé, o cacique (Cardoso, 2018, P. 148). Segundo Cardoso, raramente se encontra um pataxó sem história de vida cheia da andança. O objetivo do andar não é apenas chegar a um destino para produzir ou extrair algo ou para fugir de um lugar, sendo o primeiro chamado por ele “a andada da insuficiência” e o segundo “a andada diaspórica”. Para o autor, o caminhar ocorre juntamente com a convivencialidade já que o andar implica encontrar-se e conversar com outros, sejam eles humanos ou não, e reunir-se e conviver com estes num novo lugar que lá habitam.

No entanto, “gostar de andar” nunca é suficiente, um pataxó deve saber andar. Hugo Pedreira vê o “gostar de andar” como um traço autoatribuído enquanto o “saber andar” como um valor a ser perseguido (Pedreira, 2018, p. 91). Saber andar exige que a pessoa conheça o caminho e os lugares por onde irá passar e aos quais pretenda chegar. Uma pessoa experiente deve saber chegar e conversar com os donos dos lugares e com todas as linhas de vida que ali habitam. Saber andar, envolve também a capacidade de prever o tempo e ler as variações cotidianas e sazonais. Por exemplo: deve saber quando vai chover, se vai ser chuva ou temporal. Aliás, a pessoa experiente deve andar preparado para todos os tipos de encontros, sejam felizes ou infelizes, seguros ou perigosos, deve saber prever os perigos latentes para não se envolver. Como referido por Cardoso, as lideranças Pataxó são chamadas “lideranças peregrinas” por J.M. Arruti (2004 in Cardoso, 2018, p. 150), além de saber andar, andam preparados e carregam em si a responsabilidade de trazer conhecimentos e benefícios para o seu povo através de caminhar e viajar. Na perspectiva de Cardoso, o ato de andar cria e configura uma política das viagens, segundo a qual as lideranças devem se dirigir aos lugares onde se situa o conhecimento e a ciência dos outros e trazer para seus parentes os benefícios obtidos nesses deslocamentos.

Conforme as suas experiências vividas em Barra Velha, Cardoso nota que todos os viajantes Pataxó que sabem andar, sejam lideranças, homens jovens ou até mulheres, são bons contadores de histórias das suas viagens. Por exemplo, o cacique Seu Zé Baraia contou-lhe sobre as suas várias viagens a Brasília e a conquista na homologação do “documento da terra” nos anos 90; Adauto Nascimento, uma liderança importante em Barra Velha, narrou que nos

anos 90 viajou para o Xingu e conseguiu trazer conhecimentos e experiências em relação à luta indígena e preservação da cultura indígena (Cardoso, 2018, p. 218-219). No caso dos outros viajantes, em particular os jovens Pataxó nos dias de hoje, o conceito e a prática de andar e viajar tem se generalizado. Quando contam as histórias sobre as suas andanças, normalmente são temas relacionadas com a venda de artesanato, encontros pedagógicos ou amorosos tais como novos conhecimentos e descobrimentos sobre outros grupos, experiências de estudo nas escolas e universidades, entre outros. Para alguns, mesmo andando e se movimentando, “não andam preparados como as lideranças antigas”. Tal como diz um ditado famoso entre os Pataxó: “os mais velhos antes andavam a pé, ou no jegue. Hoje, sem carro, sem moto, sem dinheiro, ninguém vai” (Cardoso, 2018, p. 152). Na opinião de Oziel Santana do Pé do Monte, um dos interlocutores mais importantes na pesquisa do autor, hoje em dia, os jovens não andam preparados porque ficam nas escolas e procuram empregos no centro das aldeias ou nas cidades. Assim, não vão ao mangue, não sabem botar roça ou armar armadilha para caça nem vão aos lugares conversar com os outros donos. Saliente-se ainda que a motivação para andar não é a única coisa que mudou, mudou também a forma como as caminhadas são experienciadas, por causa das cercadas erigidas em nome de fazendas, projetos paisagísticos e empreendimento hoteleiro no seu território.<sup>60</sup>

### **3.2.3 Abandono e revitalização da vida**

“Quem tem casa é gente rica, aqui é meu passa chuva”, diz Dona Antônia, uma informante de Pedreira e moradora no Arraial d’Ajuda desde o tempo da reunião de várias famílias indígenas (Pedreira, 2018, p. 90). Por comparar a sua casa tosca a um passa chuva, ela deixou clara a ideia de não pertencer permanentemente àquele nem a qualquer outro lugar e a simplicidade da sua habitação também se deve ao fato de que esta serve apenas de passagem durante um período de sua vida, enfatizando a instabilidade das casas e os deslocamentos frequentes. Na última seção deste capítulo, analisámos os ethos andarilhos dos povos

---

<sup>60</sup> Vale mencionar que, no extremo sul da Bahia, o governo brasileiro foi e continua a ser o maior responsável por esses movimentos em geral, que muitas vezes resultam em deslocamento extensivo de muitos Pataxó. Por exemplo, o ataque violento de Barra Velha pela polícia militar do estado da Bahia em 1951, mais conhecido como o fogo de 1951; a criação do Parque Nacional de Monte Pascoal também provocou uma grande emigração e deslocamento pataxó.

indígenas no sul da Bahia como um modo particular de modificar e cosmopolitizar o seu mundo. Essa importância do andar e de se encontrar com o outro, para além de se relacionar com a herança dos seus antepassados e as relações de parentescos de “terem um primo em cada aldeia”, também pode ser observado no movimento das casas e nos deslocamentos constantes entre os povos indígenas dessa região.

Para Susana Viegas (2007), o movimento das casas deve ser entendido em dois sentidos: o abandono de uma casa ou um lugar e a regeneração da mata.<sup>61</sup> Como explicado anteriormente, um lugar com dono torna-se suscetível por contar com a intervenção constante dos humanos que ali habitam: cuidar do lugar e mantê-lo limpo. Ou seja, de forma cotidiana ou até mais frequente, varrer o chão da casa e do quintal, limpar e alimentar os pés de fruta, manter o caminho limpo e fácil de passar, cuidar e manter a roça, preparar comida e dar alimento às crianças no caso das mulheres, entre outros aspetos. No entanto, assim que a casa é abandonada por seu habitante, fica “isolada” e “largada no mato” e entra logo num processo de revitalização, revertendo todo o espaço à mata. Ao longo do tempo, tal atividade cíclica de abandonar e reocupar lugares pode acarretar impactos na organização do espaço de habitação, afirma Viegas ao observar os Tupinambá:

Quando fiz a primeira visita de volta a Sapucaeira, ao fim de um ano, fui surpreendida por esse efeito. Apesar de estar consciente da dinâmica móvel e reversiva dos edifícios, não deixei de espantar-me olhar para um lugar e já não ser capaz de dizer quem vive onde, dado que o número de casas se havia multiplicado, e havia casas que agora eram mato. Em 2004, voltei a experimentar a mudança na organização do espaço. [...] A terra revolta, o desaparecimento do quintal, da casa e até do pé de fruta sob o qual aqui descrevi namoros, conversas e cortes de cabelo, no melhor sombreado dos dias quentes, não puderam deixar de impressionar-me (Viegas, 2007, p. 213)

Apesar de ter se preparado para a provável dinâmica que encontraria, depois de seis anos a autora ainda ficou atônita ao olhar para o mesmo lugar onde tinha passado meses a viver e fazer trabalho de campo, sem ser capaz de reconhecer. Os seis anos que concluem o tempo

---

<sup>61</sup> Esta parte é inspirada por Susana de Matos Viegas, que na sua monografia *Terra Calada* faz uma discussão sobre o fenómeno de movimento das casas e lugares e os ciclos de abandono e regeneração da mata entre os Tupinambá de Olivença no sul da Bahia (cf. Viegas, 2007, p. 80-83; p. 212-221; p. 265-268).

máximo de um ciclo de movimentação dos espaços de habitação deu várias mudanças ao lugar no que diz respeito à sua organização e composição espacial. E podemos verificar ainda que, com o abandono de casa, não só as casas se desmancharam, mas também foram retiradas outras marcas que se consideram inalienáveis na composição de uma Unidades Compósitas de Residência, como exemplo o desvanecimento do quintal, do edifício e até dos pés de fruta.

Segundo Viegas, as razões que levam os Tupinambá a abandonar uma casa são variadas, associando-se aos assuntos relativos a cisões entre parentes, falta de recurso, mudanças de planos de vida ou a morte de alguém da família (Viegas, 2007, p. 213-214). Uma habitação onde tenha morrido alguém tem maior possibilidade de ser desabitada, ou seja, a morte de alguém em uma casa pode contribuir para o seu abandono e apodrecimento uma vez que se diz que a casa se torna “assombrada” ou “lembra” a morte do mesmo, sendo que o primeiro aspecto é negado por uma parte da população.

Vale ressaltarmos aqui o vínculo entre essa “lembrança” e o deslocamento. A noção de que a casa “lembra” o morto diz respeito à percepção da existência do espírito do morto e a experiência de luto dos seus parentes, ou seja, o contato entre o morto e os vivos. Diz a autora que a “lembrança” pode ser suscitada em vários casos: o espaço da casa do morto como fator principal, o cemitério, conversas sobre os eventos passados e até os pés de fruta que materializam as memórias afetivas.<sup>62</sup> Além disso, a provocação da “lembrança” pode gerar vários impactos nos parentes vivos, entre os quais se destacam arrepios na “boca da noite”, fortes dores de cabeça e sofrimento mental como angústia. Portanto, a “lembrança”, no fundo, é a memória afetiva entre as relações de parentesco que precisa de se libertar e abandonar o lugar onde ocorreu o óbito. Trata-se, afinal, de uma forma de transformar essa memória afetiva que se liga estreitamente com o espaço de convívio em esquecimento.

No entanto, Viegas salienta que não se deve confundir o ato de isolar a casa onde faleceu alguém próximo com uma tentativa de apagar o passado. Faz-se isto apenas com o objetivo

---

<sup>62</sup> Viegas registou várias conversas com diversos Tupinambá onde referiram a tal presença do morto que se sentira nessas situações. Um vento forte, ruídos de passos, ouvir o seu nome chamado pelo morto são manifestações habituais. Importa apontar que, de fato, tal presença “não se trata de uma visão, mas de algo que se sente” (2007, p. 217).

de continuar a viver com a perda e mitigar o contato espacial com o morto. Aqueles com quem se mantiveram laços afetivos enquanto vivos nunca são deixados no esquecimento. Em outras palavras, o abandono da casa não significa que a memória do falecido fica esquecida, pelo contrário, quando o passar do tempo permite estes a recordá-lo sem sofrer arrepios, dores de cabeça e outras sensações, também não seria problema lembrarem do falecido e voltarem a reocupar o lugar depois que este conclui o processo de regeneração da terra.

Vale destacar que o abandono da casa é muito comum e recorrente entre os Tupinambá e a maior causa disto se encontra na letalidade de uma doença prolongada no corpo. Conforme observação da autora, uma doença prolongada é destrutiva para os membros do lugar e para o doente principalmente devido ao baixo nível de cuidados médicos e à implicação da penúria em termos dos recursos financeiros.<sup>63</sup> A doença é vista não tanto como uma falta de saúde, mas um “limiar frágil da morte”. Portanto, se alguém da casa adoecer, é sinal da morte iminente. Assim, a alta taxa de mortalidade devido às doenças prolongada acaba por ser a maior razão pelos deslocamentos constantes, o que resulta, como vimos, em andanças habituais e um grande número de aldeias indígenas no território.

### **3.3 Natureza ampliada**

“Muitas vezes quando volto à minha aldeia, eu vou colocar os meus pés dentro da água, eu sinto uma boa energia. Mas aqui, vocês não sabem que é que isso. Eu entrando na floresta, ouvindo os pássaros a cantar, eu sinto renovado emocionalmente.” Notei essa frase que Adriano Karipuna disse sobre o significado da natureza para ele como povo indígena numa conferência no ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa intitulada “A luta indígena contra a destruição da floresta amazónica” que teve lugar em 24 de maio de 2022.<sup>64</sup> Adriano é uma

---

<sup>63</sup> Segundo Viegas, quando um membro de casa adoecer, os recursos financeiros são gastos sem limite, recorrendo-se a todos os meios de cura possíveis, desde as rezas até auxílio de hospital (Viegas, 2007, p. 214).

<sup>64</sup> Ouvei esta conferência em 24 de maio de 2022 em Lisboa. Adriano Karipuna, com 36 anos, é uma liderança e ativista do povo indígena Karipuna que vive na Rondônia no Brasil. A TI dos Karipuna é homologada em 1997 com uma área de 152.930 hectares e localiza-se nos municípios de Porto Velho e Nova Mamoré, fazendo fronteira com a Bolívia e a parte sul da floresta da Amazônia. Desde o primeiro contato com os seringueiros, trabalhadores de ferrovia até a aproximação forçada com funcionários da Fundação Nacional do Índio (Funai) nos anos 70, os Karipuna foram quase

liderança de um povo indígena chamado Karipuna de Rondônia no Brasil que atua ativamente nas lutas e reivindicações por direitos para o seu povo desde criança. Na sua fala acima transcrita, mostrou uma relação particular que ele como povo indígena possui com a floresta. Na sua opinião, essa relação com a natureza não é possível ser compreendida senão de uma perspectiva indígena, razão pela qual os madeireiros e seringueiros nunca pararam de invadir o seu território para abater e cortar árvores, agravando o desmatamento da floresta que já se encontra em estado crítico e colocando ameaças contínuas a todos os habitantes da natureza incluindo os seres humanos, animais, plantas e encantados.

É importante realçar que o conceito de natureza na perspectiva dos povos indígenas difere muito daquele que os biólogos ocidentais utilizam. No caso dos Pataxó, Cardoso diz que se trata de uma natureza ampliada: a “natureza” possui um sentido mais alargado que abrange tudo que tem no mundo - terra, pedras, animais, plantas, mato, insetos, ventos, morros, o canto dos pássaros (Cardoso, 2018, p. 73). São então um coletivo de coisas animadas que atuam no mundo e se transformam a partir das relações que se envolvem.

Na ótica Pataxó, as coisas da natureza não devem ser entendidas como uma constituição ontológica dada de antemão, mas se fazem de acordo com a sua posição no mundo, com os seus modos de vida e com os seus cuidadores (caboclos, encantados, espíritos). Portanto, como vimos nas partes anteriores deste capítulo, a natureza dos Pataxó forma uma malha de lugares onde habitam os seres vivos e mortos, visíveis e invisíveis, humanos e não humanos. E esses atores se intra-agem e se entrelaçam nos encontros sempre incertos e imprevisíveis, criando e modificando as paisagens do seu mundo. Como afirma o antropólogo Barreto Filho (2012) essa natureza indígena é tida não como “concepção socialmente construída” que não

---

dizimados devido à carência do anticorpo para gripes e pneumonia levados por esses. Segundo estatísticas do *site* oficial de Povos Indígenas no Brasil, devido a essa enorme letalidade, o número da população diminuiu de cerca de 55 em década de 1980 a somente seis pessoas em 1996 e quatro em 2005. Segundo Adriano, hoje tem cerca de 60 Karipuna no total, mas vivem com as ameaças incansáveis. Nos últimos anos, têm sido vítimas de vários episódios de invasão territorial, ameaça de morte e em particular o desmatamento que vem acontecendo no contorno da TI de Karipuna. De acordo com o Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia (IPAM), o desmatamento de floresta na Amazônia alcançou um novo e preocupante patamar nos últimos três anos, assistindo a uma perda florestar de mais de 10 mil km<sup>2</sup> por ano, número 56,6% maior que a média anual do período anterior – 2016 a 2018.

se divide entre “a dimensão orgânica” e “o mundo biofísico”, mas como algo mais integrativa.

### 3.3.1 Um amor sério

Nessa mesma conferência do ativista Karipuna, fiquei bem tocado quando referiu o amor que ele tem na sua relação para com a própria natureza, descrevendo assim:

“Tudo ela tem uma ligação, vocês não são indígenas, acho que é meio complicado para compreender, mas a gente tem um respeito pela floresta, por exemplo, se eu vou pescar ou caçar alguma fruta na minha terra, tenho que pedir licença à natureza. E muitos aqueles não indígena não sabem que é isso respeito. É uma relação de amor entre eu indígena e a floresta. Tem que ter esse respeito. Por exemplo, se eu vejo peixe e os peixinhos, não o pego porque a gente sabe que esse peixe precisa de cuidar dos peixinhos. Então esse é o respeito, é o amor. Se eu vou no mato e vejo um porco que anda com porquinho, ninguém vai pegar aquele porco porque a gente sabe que aquela é porca e precisa de cuidar do porquinho. Então essa é uma relação entre amor e respeito, que é além de dizer, não é algo superficial, é um respeito muito sério. Se eu descobrir como indígena um desrespeito do principio de amor, eu fico muito machucado e magoado.” (Karipuna, 2022).

Aqui a liderança Karipuna usou o exemplo de pescar peixe e caçar porco para sintetizar essa relação que os povos indígenas têm com a natureza em um amor sério e respeito. Falou também do assunto sobre o pedido de “licença” à natureza por quem pretende pescar ou caçar, ou seja, é necessária uma conversa prévia com os donos dos lugares. Como explorámos no início deste capítulo, tal como os donos dos lugares de gente, os lugares da natureza também possuem donos que deles cuidam, já que o mundo é salpicado por lugares dos vivos e mortos, visíveis e invisíveis e ser humanos e não humanos, assim como os lugares dos encantados onde as coisas se relacionam, se desenvolvem e se modificam neste mundo. Cardoso identifica a “licença” como uma “devoção” que os seres vivos da natureza devem prestar para com os donos dos lugares (Cardoso, 2018, p. 225). Em outras palavras, o biólogo e antropólogo considera isso como uma relação baseada na “moralidade dos laços de reciprocidade”.<sup>65</sup> Portanto, os encantados que são vistos como donos da floresta e do rio, carregam em si não apenas o encargo de cuidar dos animais e peixes, como também o de

---

<sup>65</sup> Sobre reciprocidade, ver capítulo 1 de Cardoso (2018, p. 54-71).

cedê-los aos que desejam capturá-los.

Para os Pataxó, assim como para muitos outros povos indígenas, os animais são coisas da natureza que possuem espírito e cada um se diferencia do outro no que diz respeito à forma corporal e ao modo de viver (Cardoso, 2018; Pedreira, 2013; Oliveira, 2016). Por isso, no caso indígena, os animais não são tidos simplesmente como criaturas biológica ou recursos naturais, mas iguais aos outros seres humanos que “vivem com a gente”<sup>66</sup> tal como os seus parentes.

Com efeito, as árvores de floresta também podem ser um bom exemplo para entendermos a relação dos povos indígenas com a natureza fundada no amor e respeito. Como vimos antes, de acordo com Cardoso, as árvores tais como dendezeiros e paraju, são atores importantes na cosmopolítica Pataxó. Ao entrelaçar e relacionar com humanos e não humanos, animais, terra e política ambiental, criam e modificam as paisagens do mundo. No caso do paraju, também conhecido como *maçaranduba* e *Manilkara longifolia* entre os botânicos, tem sido explorado intensivamente pelos madeireiros e também pelos próprios Pataxó devido ao seu valor no mercado de madeira e o de artesanato étnico no turismo. Apesar de diversas controvérsias e debates acerca das relações assimétricas e desiguais que os Pataxó têm com o paraju, não se nega o fato de que esta espécie de árvore, tal como outras árvores, acompanham e vivem com os Pataxó durante séculos.<sup>67</sup> Diferentemente da nossa percepção das árvores, o paraju, assim como outras árvores, é vivo e tem suas relações de parentesco. Segundo Cardoso, o paraju ganha vida a partir do vento que por ele transpassa e pode ser ouvido se colocamos o ouvido no tronco. Além disso, ele é vivo por ter sangue e parentes como nós humanos, a depender do tamanho e idade da árvore. Ao morrer, torna-se “madeira morta”, perdendo a circulação do sangue e secando a madeira que é o seu próprio corpo. Na sua monografia, o autor aponta também que tal relação dos Pataxó com a natureza é uma relação fundada nos laços de

---

<sup>66</sup> Frase dita por Oziel Santana do Pé do Monte e registrada por Cardoso (2018, p. 240). Segundo ele, a relação dos Pataxó com os animais é mais profunda e complicada do que a nossa, acreditando que todos “Possuem mãe e pai, um mestre, como um líder, fazem suas festas e têm sua formas de comunicação.”

<sup>67</sup> Discussão e debate sobre essas relações assimétricas entre os Pataxó e o paraju, ver Cardoso (2018, p. 330-337) e o livro de Úrsula Le Guin, *The word for world is forest*. (LE GUIN, 2015 *apud* Cardoso, 2018, p.146)

reciprocidade. Como vimos no cuidar do lugar, manter as relações de reciprocidade harmônicas é um indício do papel de um bom cuidador do seu lugar que exige a manutenção de um comportamento adequado com os entes da natureza, é uma prática que a pessoa deve seguir ao longo de vida na busca do viver “recantado” junto com outras linhas de vida.<sup>68</sup>

No livro *A Queda do Céu* (2010), o antropólogo francês Bruce Albert registra as palavras e a reflexão sobre a natureza de um xamã do Povo Yanomami chamado Davi Kopenawa, com as quais deseja avisar o mundo das consequências graves que possam vir a acontecer dos atos da sobre-exploração da Terra dos humanos – a queda do céu. A expressão “queda do céu” não pode ser entendida no seu sentido literal, mas na perspectiva cosmológica e cultural do Povo Yanomami.<sup>69</sup> Em poucas palavras, neste livro Kopenawa fala de suas experiências e memórias vividas entre a década de 70 e 80 do século XX com os “brancos” (garimpeiros) que faziam incessantemente atividades extrativistas nas terras yanomami à procura de ouro, produzindo poluições ao seu ambiente, destruindo os seus terrenos e subsolo e ameaçando a vida dos próprios yanomami. Perante a indiferença e desrespeito à natureza dos “brancos”, Davi Kopenawa fez esse famoso prognóstico sobre o advento do fim do mundo do ponto de vista ecológica:

“Quando todos nós tivermos desaparecido, quando todos nós, xamãs, tivermos morrido, acho que o céu vai cair. É o que dizem nossos grandes xamãs. A floresta será destruída e o tempo ficará escuro. Se não houver mais xamãs para segurar o céu, ele não ficará no lugar. Os brancos são apenas engenhosos, eles ignoram o xamanismo, não são eles que poderão segurar o céu (...) Não são só os Yanomami que morrerão, mas todos os brancos também. Ninguém escapará à queda do céu.” (Davi Kopenawa in Albert, 2000, p. 255)

---

<sup>68</sup> Termo utilizado por Cardoso diversas vezes. Viver “recantado” é viver sossegado, trata-se de uma palavra que os Pataxó transformam a partir da palavra em português de “recatado” - portanto viver longe de maior turbilhão, ser comedido, estar mais isolado. “Recantado” é, portanto, recatado, mas o autor quer explorar o significado específico desse estar recatado para os Pataxó e então usa a palavra que eles usam (e não está correta se a virmos só como uma palavra em português) de recantado em vez de recatado.

<sup>69</sup> Conforme os conceitos yanomami, existem dois mundos: o mundo do subsolo e o mundo “suprassolo”, a floresta é onde a vida de seres é nutrida enquanto a terra é um ser que “tem coração e respira” (Albert, 2010, p. 468). Para os yanomami, os recursos naturais como os minerais no subsolo devem ser mantidos no seu lugar porque são sustentáculos do céu e são “tóxicos”, proibidos de ser extraídos. O mundo “suprassolo”, ou o céu, é a morada dos seus espíritos, os quais ficariam mortos quando a profundidade no subsolo for libertada e o céu cairia (Albert, 2010, p.16).

Portanto, na ecologia indígena destaca-se um antropomorfismo das coisas de natureza, no modo do qual essas coisas passam a ser “vivas” com quem os humanos geram relações mais particulares e profundas fundadas na moralidade dos laços de reciprocidade com os outros modos de vida. Uma árvore, um caça, um peixe até uma pedra é visto como um componente importante da natureza que vivem de forma muito diferente do que conhecemos. Tal como afirmou Adriano: “esse amor entre natureza e o povo indígena, você está na floresta, é uma outra dimensão, é um amor sério.”

Este “fim do mundo” alertado por Davi Kopenawa, talvez já esteja nos olhos de Adriano Karipuna e do seu povo quando veem a aproximação do desmatamento ao contorno do seu território, ou esteja visível quando nos referimos ao documentário Mata, onde os povos indígenas no extremo sul da Bahia se sentem tão inseguros, incertos e preocupados perante o avanço cada vez maior do cultivo de eucalipto nos arredores do seu território.

## CONCLUSÃO

No século XXI, a territorialidade indígena ganha cada vez mais importância em várias dimensões. Em primeiro lugar, os povos indígenas e as terras são desde sempre dois elementos inseparáveis para garantir a sobrevivência das comunidades e manter a identidade indígena, as tradições, culturas e conhecimentos seculares. No caso dos povos indígenas do extremo sul da Bahia, vemos que “o lugar” como elemento constituinte do território, além de ser uma construção numa determinada área, é conferido um valor especial num conjunto de ações de abrir o lugar, cuidar de um lugar e movimentar-se entre lugares paisageando um novo mundo e tecendo teias de relações entre os próprios povos e outros modos de vida não humanos. A cosmopolítica dos povos indígenas entende-se por inúmeros encontros e conversações indeterminadas provenientes de caminhadas que abrem o maior espaço para a aleatoriedade, ou seja, fazem emergir e desfazer paisagens no seu mundo. Essa capacidade de (re)constituir mundos comuns é, portanto, essencial para perceber a natureza de “gostar de andar” e “saber andar” dos povos indígenas nesta região, assim como a relação desse movimento de pé com o refazer da territorialidade e paisagens indígenas.

Em segundo lugar, o respeito à territorialidade indígena está visceralmente entrelaçado com a manutenção do ambiente natural e da biodiversidade nos territórios indígenas. Por um lado, na ecologia indígena, a noção do ambiente natural ou da natureza, em vez de se entender pela constituição ontológica dada de antemão, deve ser entendida numa dimensão ampliada, isto é, abrange um coletivo de coisas animadas que atuam no mundo e se fazem de acordo com a sua posição no mundo, com os seus modos de vida e com os seus cuidadores (caboclos, encantados, espíritos). No caso específico dos Pataxó, a natureza forma uma malha de lugares onde habitam os seres vivos e mortos, visíveis e invisíveis, humanos e não humanos. E esses atores se intra-agem e se entrelaçam nos encontros sempre incertos e imprevisíveis, criando e modificando as paisagens do seu mundo. Além disso, destaca-se também um amor particular dos povos indígenas para com as coisas da natureza. Esse amor não é apenas um laço afetivo partilhado entre os dois lados, mas um amor muito sério a partir do qual os humanos geram relações mais particulares e profundas fundadas na moralidade dos laços de reciprocidade com os outros modos de vida.

Por outro lado, nas últimas décadas, a preservação da natureza e da biodiversidade tem se tornado uma das questões mais discutidas referentes à questão indígena num contexto em que os conhecimentos e experiências dos povos indígenas passam a ser reconhecidos e valorizados como contributo eficaz na proteção da biodiversidade em diferentes biomas. A nível internacional, a Declaração da ONU sobre os Direitos dos povos indígenas de 2007 reconheceu explicitamente o valor dos conhecimentos dos povos indígenas na preservação de recursos naturais e ambientais assim como as particularidades da territorialidade indígena. Quanto ao Brasil, a Constituição de 1988 já assegurou em seus artigos o respeito pela diversidade dos coletivos indígenas, reconhecendo a sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições. Salientamos também que o reconhecimento jurídico e político da territorialidade indígena é um pré-requisito fundamental dos cenários de sustentabilidade possíveis, porquanto o grau de efetividade do processo demarcatório territorial decide diretamente a eficácia da proteção do ambiente natural, incluindo a biodiversidade dentro da área das terras indígenas. É neste cenário que a Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas (PNGATI) e os Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTAs) surgiram como ferramenta complementar à Constituição de 1988 a fim de garantir a efetividade da demarcação das Terras Indígenas, entre os quais o PGTA na Terra Indígena Pankararu se destaca como um caso exemplar para demonstrar efetivamente como a gestão territorial e ambiental pode ter um impacto significativo na proteção dos seus direitos territoriais e da biodiversidade das terras indígenas. Além disso, as análises realizadas por Juan Doblas e Antonio Oviedo que estudam sobre a contribuição dos territórios tradicionalmente ocupados para a conservação da cobertura vegetal natural no Brasil também são provas convencíveis da importância da formulação de políticas públicas que protejam eficazmente esse papel de terra indígena na manutenção da biodiversidade e na redução do desmatamento, nomeadamente quando se trata de terras indígenas demarcadas.

Por fim, quando se fala da territorialidade indígena nos finais do século XX e início do século XXI, é inevitável mencionarmos a Constituição da República Federativa de 1988 que não apenas reconhece o carácter originário das terras indígenas, mas também prevê o procedimento de demarcação de Terras Indígenas em cinco anos, o qual não foi realizado e

foi posteriormente regulamentado pelo Decreto nº 1.775 em 1996. Atualmente, são contabilizadas 764 terras indígenas em diferentes estágios do processo de demarcação, entre as quais apenas 448 se encontram nas últimas duas etapas do processo, ou seja, homologadas ou regularizadas (ISA, 2022). No entanto, o reconhecimento de terras indígenas no Brasil sofreu um revés letal a partir de 2014 quando a Segunda Turma do STF declarou a anulação da demarcação de três terras indígenas: a Terra Indígena Guyraroka dos povos Guarani e Kaiowá e a Terra Indígena Limão Verde do povo Terena no Mato Grosso do Sul e, a Terra Indígena Porquinhos do povo Canela-Apãnjekra do Maranhão. De fato, depois de os povos indígenas passarem por uma árdua e longa trajetória de luta em busca do reconhecimento de seus direitos, garantidos na Constituição de 1988, dificuldades e obstáculos não se extinguíram, mas se mantêm presentes nos dias atuais. Tanto o “rito contraditório” quanto a tese do marco temporal que visa impedir reconhecimentos de novas demarcações de terras indígenas e a ampliação de terras anteriormente mal demarcadas desprezou o que se dispõe na Constituição de 1988 que garante os direitos originários aos povos indígenas reconhecidos e a obrigação do governo de demarcar as suas terras.

Na verdade, a presente dissertação demonstra que existe uma razão para que o processo de demarcação tenha sido excessivamente rigoroso e moroso em todas as determinações legais. Como destacado por Carlos Marés, as forças contrárias aos povos indígenas e outras populações tradicionais têm visto as demarcações de terras como uma ameaça à sua expansão desenvolvimentista e têm restringido direitos e garantias, chegando a negar a existência dos povos indígenas, inspirando-se no passado colonial mais longínquo (Carlos Marés, 2021, p. 22). Ao analisarmos várias leis expedidas desde o século XVI, verificamos que a legislação que refere aos povos indígenas no Brasil sempre foi caracterizada como ineficaz, contraditória e oscilante (Perrone-Moisés, 1992, p.115). Por um lado, o poder central promulga leis que parecem ser favoráveis a esses povos e seus direitos, por outro lado, arranja todo o tipo de subterfúgios para restringir e negar esses direitos anteriormente garantidos. Hoje, com o agravamento da questão climática e ambiental a se destacarem entre os problemas mais centrais da contemporaneidade, os povos indígenas entram muitas vezes na visão de políticas globais como o “salvador” do mundo – uma visão que em alguns casos retoma, num novo viés, a perspectiva das “Descobertas”. O seu modo de perceber e interagir

com o mundo, os seus conhecimentos e práticas tradicionalmente utilizados e a persistência mostrada na luta secular pelos direitos indígenas são provas da capacidade dos povos indígenas em contribuir para recuperarem um mundo equilibrado em contramão ao desenvolvimento modernizador através do fomento da biodiversidade e da luta contra várias formas de extermínio, entre as quais aqui destacámos as que se prendem com o desmatamento. Essa é uma luta por um mundo diferente daquele onde vivemos e onde o desenvolvimento impera e a homogeneidade vai criando ruína ambiental e uma luta que, como aqui mostrei, tem como raiz ou pilar principal a demarcação das terras indígenas no Brasil no sentido de se fazer cumprir a carta magna da constituição que aspira, na sua filosofia política, ao que seria esse mesmo mundo em maior equilíbrio.

## BIBLIOGRAFIA

ABREU, João Capistrano de. *Chapters of Brazil's Colonial History 1500-1800*. New York and Oxford: Oxford University Press. 1998.

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras. 2015.

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, 2000, p. 239-274.

ALDEIA BREJO DOS PADRES – Tacaratu/PE. Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Pankararu (PGTA – TI Pankararu). BRA/13/019 – Implementação da PNGATI. 2017.

AMARAL, Sueli Angélica do. Marketing da informação: abordagem inovadora para entender o mercado e o negócio da informação. Brasília: Ciência da Informação, v. 40, n. 1, p. 85-98, jan./abr. 2011.

Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-19652011000100007](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-19652011000100007). Acesso em: 31 dezembro 2022.

ARRUTI, José Maurício. *O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1996.

BALÉE, William. Language, Law, and Land in Pre-Amazonian Brazil. In: *Amazonia, Native Traditions*. Pequim: Palace Museum, 2004, p. 86-106.

BATISTA, Juliana; GUETTA, Maurício. O marco temporal e a reinvenção das formas de

violação dos direitos indígenas. In: Instituto Socioambiental - ISA. *Povos indígenas no Brasil*. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/O\\_marco\\_temporal\\_e\\_a\\_reinven%C3%A7%C3%A3o\\_da\\_s\\_formas\\_de\\_viola%C3%A7%C3%A3o\\_dos\\_direitos\\_ind%C3%ADgenas](https://pib.socioambiental.org/pt/O_marco_temporal_e_a_reinven%C3%A7%C3%A3o_da_s_formas_de_viola%C3%A7%C3%A3o_dos_direitos_ind%C3%ADgenas). Acesso em: 31 dezembro 2022

BENSUSAN, Nurit. O marco legal e a erosão dos direitos. In: Instituto Socioambiental - ISA. *Povos indígenas no Brasil*. 2017, p. 86-88.

CARDOSO, Thiago Mota; PARRA, L. B. Etnomapeamento e zoneamento agroextrativista das aldeias Pataxó do Monte Pascoal. Brasília: MMA; PNUD, 2008. Relatório técnico.

CARDOSO, Thiago Mota. Paisagens em transe: ecologia da vida e cosmopolítica Pataxó no Monte Pascoal. Brasília: Mil Folhas do IEB, 2018.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento. (Encontro “Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro”. Instituto Socioambiental e a Fundação Vitória Amazônica, Manaus, 22 a 25 de maio de 2007). Disponível em: <https://docplayer.com.br/7499345-A-natureza-em-pessoa-sobre-outras-praticas-de-conhecimento.html>. Acesso em: 31 dezembro 2022

CUNHA, Manuela Carneiro da. Política Indigenista no Século XIX In: *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. 1992. p. 133-154.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Povos da megadiversidade: o que mudou na política indigenista no último meio século. Dossiê piauí. Edição 148. 2019. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/povos-da-megadiversidade/> Acesso em: 31 dezembro 2022

CUNHA, Manuela Carneiro da; MAGALHÃES, Sônia Barbosa; ADAMS, Cristina. Territórios e direitos dos povos indígenas. In: *Seção 3: Dificuldades na efetivação dos*

*direitos territoriais*. São Paulo: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência - SBPC. 2021, p. 42-48.

Disponível em: <http://portal.sbpcnet.org.br/livro/povostradicionais3.pdf>. Acesso em: 31 dezembro 2022

DOBLAS, Juan; OVIEDO, Antonio. Efetividade dos territórios tradicionalmente ocupados na manutenção da cobertura vegetal natural no Brasil. In: *Seção 5: Os territórios indígenas e tradicionais protegem a biodiversidade?* São Paulo: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência - SBPC, 2021, p. 14-57. Disponível em: <http://portal.sbpcnet.org.br/livro/povostradicionais5.pdf>. Acesso em: 20 março 2023

EMPERAIRE, Laure. Diversidade e patrimônio: o sistema agrícola tradicional do Rio Negro. In: *Seção 7 Gerar, Cuidar e Manter a Diversidade Biológica*. São Paulo: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência - SBPC, 2021, p. 31-32. Disponível em: <http://portal.sbpcnet.org.br/livro/povostradicionais7.pdf>. Acesso em: 20 março 2023

FERRARI, Clara; SENA, Vera Olinda. O PGTA da Terra Indígena Pankararu. In: *Seção 5: Os territórios indígenas e tradicionais protegem a biodiversidade?* São Paulo: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência – SBPC, 2021, p. 104-105.

FILHO, Henyo Trindade Barretto. Natureza. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza (coord.). *Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Brasília: ABA, 2012.

GILENO, Carlos Henrique. A Legislação Indígena: ambigüidades na formação do Estado-Nação no Brasil. *Caderno CRH*, Salvador, v. 20, n. 49, p. 123-133, Jan./Abr. 2007.

GONÇALVES, Douglas Oliveira Diniz; ESPINOZA, Fran; DUARTE Jr., Dimas Pereira. Demarcação de terras indígenas, conhecimentos tradicionais e biodiversidade no Brasil. *Revista de Direito Econômico e Socioambiental*, Curitiba, v. 12, n. 1, p. 216-234, jan./abr. 2021.

HARAWAY, Donna. When species meet. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

IBDF – Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal. Plano de Manejo: Parque Nacional de Monte Pascoal. Brasília, s/d. Disponível em: <https://goo.gl/jpdJWy>. Acesso em: 6 maio 2022.

KATZ, Esther. Biodiversidade e alimentação. In: *Seção 7 Gerar, Cuidar e Manter a Diversidade Biológica*. São Paulo: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência - SBPC, 2021, p. 162-205.

Disponível em: <http://portal.sbpcnet.org.br/livro/povostradicionais7.pdf>. Acesso em: 20 março 2023

LAROQUE, Luís Fernando da Silva; PRESTES, Fabiane da Silva. Demarcação de terras indígenas no Brasil: avanços, desafios e retrocessos. In: NEVES, Émerson da Silva. *América Latina em perspectiva: análise da escalada do autoritarismo e neoliberalismo sobre o agrário no século XXI*. Rio Grande do Sul: Acervus Editora, 2021, p. 334-356.

Li, Tania Murray. “What is land? Assembling a resource for global investment.”

Transactions of the Institute of British Geographers 39 (4): 589-602. 2014.

LIMA, Ana Gabriela Morim de; OLIVEIRA, Joana Cabral de; SHIRATORI, Karen (coord.). Conhecimentos, práticas e visões de mundo. In: *Seção 8 Conhecimentos associados à biodiversidade*. São Paulo: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência - SBPC, 2021, p. 20-88.

Disponível em: <http://portal.sbpcnet.org.br/livro/povostradicionais8.pdf>. Acesso em: 20 março 2023

MARÉS, Carlos. Demarcação das terras indígenas e seus entraves. In: *Seção 3: Dificuldades na efetivação dos direitos territoriais*. São Paulo: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência - SBPC. 2021, p. 12-21. Disponível em:

<http://portal.sbpcnet.org.br/livro/povostradicionais3.pdf>. Acesso em: 31 dezembro 2022

MIRANDA, Julian Trévia. A teoria do Marco Temporal da ocupação indígena no julgamento do caso Raposa Serra do Sol e suas implicações para os povos indígenas do Brasil. Dissertação do curso de graduação em Direito. Faculdade de Direito da Universidade Federal do Ceará. 2012.

NASCIMENTO, Fábio; FADNES, Ingrid. Documentário *A MATA*. Data de estreia em 24 de agosto de 2021. Trailer disponível em: <https://www.ecofalante.org.br/filme/mata>

NEVES, Eduardo Góes. Os índios antes de Cabral: arqueologia e história indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *A Temática Indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. MEC/MARI/UNESCO, 1995, p. 175-176.

PANZER, Joel S. *The Popes and Slavery*. New York: Society of St. Paul, 1996, p. 89-91.

PEDRERIRA, Hugo Prudente. “Saber Andar”: Refazendo o Território Pataxó em Aldeia Velha. Dissertação de Bacharel em Ciências Sociais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2013.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e Índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. 1992, p. 115-132.

SANTANA, Carolina Ribeiro. O Xamã e o Guardião: Terras Indígenas e Desconstituição De Direitos no Brasil. Tese de Doutorado em Direito. Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília, Brasília. 2023.

SANTANA, Carolina Ribeiro; CARDOSO, Thiago Mota. Direitos territoriais indígenas às sombras do passado. *Revista Direito Práxis*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 89-116, 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Boaventura: os conceitos que nos faltam. Direitos Humanos, Democracia, Paz e Progresso terão se transformado em biombos para ocultar um mundo desigual, violento e alienado? Mas como superá-los? São Paulo: Outras palavras, 2018.

Disponível em: <https://outraspalavras.net/sem-categoria/boaventura-os-conceitos-que-nosfaltam/> > Acesso em: 11 março 2023

SANTOS, Gilberto Vieira dos; THOMAZ Jr., Antonio. O Movimento Indígena contemporâneo e a Geografia. Revista NERA, v. 23, n. 54, p. 137-162, dossiê, 2020.

SANTOS, Raquel Rodrigues dos; SEIXAS, Cristiana Simão; FUTEMMA, Célia Regina T.; BALDAUF, Cristina; MEDEIROS, João Paulo do Vale de. Estruturas de governança. In: *Seção 5: Os territórios indígenas e tradicionais protegem a biodiversidade?* São Paulo: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência - SBPC, 2021, p. 83-93.

Disponível em: <http://portal.sbpcnet.org.br/livro/povostradicionais5.pdf>. Acesso em: 20 março 2023

SANTOS, Sílvio Coelho dos. Os direitos dos indígenas no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da. GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *A Temática Indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. MEC/MARI/UNESCO, 1995, p.85-103.

SMITH, Maira; SENA, Vera Olinda; SIQUEIRA JR., Jaime Garcia; TERUYA, Vanessa dos Santos; PAES, Francisco; PIMENTEL, Spensy. Gestão territorial e ambiental de terras indígenas: PNGATI, avanços e desafios. In: *Seção 5: Os territórios indígenas e tradicionais protegem a biodiversidade?* São Paulo: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência - SBPC, 2021, p.94-111.

Disponível em: <http://portal.sbpcnet.org.br/livro/povostradicionais5.pdf>. Acesso em: 20 março 2023

SZTUTMAN, Renato. Um acontecimento cosmopolítico: O manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers. Mundo Amazônico, vol. 10, n. 1, p. 83-105. 2019.

VIEGAS, Susana de Matos. Povos indígenas e direitos humanos. In: PIGNATELLI, Marina. Cooperação internacional para o desenvolvimento. Lisboa: Edições Colibri, 2016, p. 278.

VIEGAS, Susana de Matos. Terra Calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

VIEIRA, José Glebson; AMOROSO, Marta; VIEGAS, Susana de Matos. Dossiê: Transformações das Territorialidades Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil). Revista de Antropologia, v. 58, n. 1, p. 9-29, 2015. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/102098>. Acesso em: 30 julho 2023.