



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

BEATRIZ BARBOSA DA SILVA

**“COMO UM PÁSSARO SEM TER UMA ÁRVORE PARA POUSAR”: OS
MOVIMENTOS DE RETOMADA E AUTODEMARCAÇÃO DOS POVOS
ORIGINÁRIOS NO NORDESTE**

Recife
2024

BEATRIZ BARBOSA DA SILVA

**“COMO UM PÁSSARO SEM TER UMA ÁRVORE PARA POUSAR”: OS
MOVIMENTOS DE RETOMADA E AUTODEMARCAÇÃO DOS POVOS
ORIGINÁRIOS NO NORDESTE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre(a) em Geografia. Área de concentração: regionalização e análise regional.

Orientador (a): Profº. Dr. Claudio Ubiratan Gonçalves.

Recife

2024

BEATRIZ BARBOSA DA SILVA

**“COMO UM PÁSSARO SEM TER UMA ÁRVORE PARA POUSAR”: OS
MOVIMENTOS DE RETOMADA E AUTODEMARCAÇÃO DOS POVOS
ORIGINÁRIOS NO NORDESTE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de mestra em geografia. Área de concentração: regionalização e análise regional.

Aprovada em: 27/08/2024.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Cláudio Ubiratan Gonçalves (Orientador – Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Profa. Dra. Mônica Cox de Britto Pereira (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Sávio José Dias Rodrigues (Examinador Externo)
Universidade Federal do Maranhão

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Silva, Beatriz Barbosa da.

"Como um pássaro sem ter uma árvore para pousar": os movimentos de retomada e autodemarcação dos povos originários no Nordeste / Beatriz Barbosa da Silva. - Recife, 2024.

134f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2024.

Orientação: Claudio Ubiratan Gonçalves.

Inclui referências e anexos.

1. Movimento indígena; 2. Cosmo(geo)grafias; 3. Retomadas; 4. Autodemarcação. I. Gonçalves, Claudio Ubiratan. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

AGRADECIMENTOS

somente as palavras vindas do coração sabem orar

(Um defeito de cor, Ana Maria Gonçalves)

É do coração que escrevo essas palavras para as pessoas que mais amo nesse mundo.

Para minha mãe e minha irmã. Fernanda (minha irmã) um dia chegou e disse: *escreve qualquer coisa! finge que é um diário, não se importa com o conteúdo, só escreve!*

Sem o amor e apoio das duas, nunca teria conseguido.

Ao meu amor e companheiro de vida, que cuidou de mim e sempre me incentivou, e entre comidas gostosas e debates sobre conjuntura, foi essencial em todos os momentos.

Aos meus amigos, minha família que escolhi, meus reencontros de outras vidas: Rômulo, Natasha, Dafne, Camila e Camomila. Vocês são fundamentais na minha vida, obrigada por tudo sempre. Um cantinho especial para Rômulo, com quem vivi nesse ano momentos incríveis e que por conta dele, conquistei sonhos que pareciam impossíveis.

Ao lepec e Bira,

À Renatinha, por sempre ser acolhedora com uma boa história e um cafezinho, enquanto a gente misturava conversar teóricas com conselhos de vida. A Luana, que eu admiro e sinto uma saudade danada, foi entre fofocas e encontros virtuais que a gente viveu intensamente cada momento dessa nossa formação. A Xando, Dinho, Avelar, e tanta gente que a cada conversa e momentos juntos me ajudaram a construir esse trabalho e a amar ainda mais a geografia.

Aos Pankararu, Kiriri, Xokó, Kaimbé, Jenipapo-Kanindé, Xukuru, Kariri-Xokó, Tremembé, Tapeba. Potiguara, e tantos outros que nos acolheram e nos apresentaram que outras geografias são possíveis. Mas vou personificar esse agradecimento à Elizângela, liderança e professora Pankararu, que junto com sua família abriu as portas de casa e recebeu todo mundo de braços abertos, e nos mostrou o significado de fartura e afeto.

Vem devagar que essa terra é minha, fala de mansinho que essa voz é minha, chega com respeito que esse corpo é meu, todo meu, a sua propriedade é uma invasão, a sua voz uma usurpação, sua presença virou violação, não vá dizer o meu direito não. (Narúbia Weheria)

RESUMO

A história territorial do Brasil foi construída por meio da guerra contra as sociedades originárias, através de uma construção narrativa que transformou o invadido em invasor de sua própria terra. Este trabalho tem como intuito discutir sobre esse ordenamento territorial estruturado por uma política racista e violenta, que desterritorializa corpos e territórios de suas moradias e humanidades. A partir dos dados de conflito, em um período que vai de 2012 a 2022, presentes no Caderno de Conflitos da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e do Relatório de Violência contra os Povos Indígenas do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), vamos adentrar nesses espaços de devastação onde estão localizadas as fronteiras de expansão do capital e de um sistema moderno-colonial que avança mutilando todas as formas de vida. Imergindo dessa cenário de destruição, de um céu que desaba em nossas cabeças, iremos nos encaminhar para o outro lado dessas fronteiras, espaços de encantos e de resistências, onde geografias ancestrais vêm sendo elaboradas através de práticas socioterritoriais como as retomadas e a autodemarcação. Por meio do levantamento e mapeamento dos dados de retomadas e autodemarcação, e dos relatos e vivências em territórios de retomada indígena na região Nordeste, iremos discutir sobre as estratégias de luta e enfrentamento construídos pelo movimento indígena, que questionam uma cartografia colonial e auto demarcam territórios autônomos, através de ciências construídas nas beiras dos rios.

Palavras-chave: movimento indígena; cosmo(geo)grafias; retomadas; autodemarcação.

ABSTRACT

The territorial history of Brazil was built through war against original societies, through a narrative construction that transformed the invaded into an invader of their own land. This work aims to discuss this territorial order structured by a racist and violent policy, which deterritorializes bodies and territories from their homes and their humanities. Based on conflict data, from 2012 to 2022, present in the Conflict Notebook of the Pastoral Land Commission (CPT) and the Report on Violence against Indigenous Peoples of the Indigenous Missionary Council (CIMI), we will enter these spaces of devastation where the frontiers of capital expansion and a modern-colonial system that advances mutilating all forms of life are located. Immersing ourselves in this scenario of destruction, of a sky that collapses on our heads, we will head to the other side of these borders, spaces of enchantment and resistance, where ancestral geographies have been elaborated through socio-territorial practices such as resumption and self-demarcation. Through the survey and mapping of data on resumption and self-demarcation, and reports and experiences in territories of indigenous resumption in the Northeast region, we will discuss the strategies of struggle and confrontation constructed by the indigenous movement, which question colonial cartography and self-demarcate territories autonomous, through sciences built on the banks of rivers.

Keywords: indigenous movement; cosmo(geo)graphies; resumptions; self-demarcation.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1 –	A colônia do Grão-Pará e Maranhão e a colônia do Brasil	36
Imagem 2 –	Mulher idosa Bororo com aproximadamente 75 anos de idade	44
Imagem 3 –	Trecho do Jornal da Bahia, 12/06/82	48
Imagem 4 –	Fases do processo demarcatório de Terras Indígenas (TI's), Decreto 1775/1996	56
Gráfico 1 –	Relação entre o garimpo e o crescimento dos casos de malária na Terra Indígena Yanomami	62
Gráfico 2 –	Total de conflitos por terra envolvendo povos indígenas no Brasil (2012 a 2022)	68
Gráfico 3 –	Número de assassinatos de indígenas no Brasil (2012 a 2021)	71
Mapa 1 –	Número de assassinatos de indígenas por região no Brasil de 2012 a 2021	72
Imagem 5 –	Conflitos envolvendo Injustiça Ambiental em territórios indígenas na região Nordeste	81
Imagem 6 –	Cachoeira de Itaparica na década de 30, foto tirada por G.Stuckert	87
Imagem 7 –	Usina Luiz Gonzaga - Lago Itaparica/PE	87
Imagem 8 –	Praia no ritual da Corrida do Umbu, Território Pankararu/PE	90
Gráfico 4 –	Número de retomadas dos povos indígenas no Brasil no período entre 2012 a 2022	98
Imagem 9 –	Conversa com o cacique Lázaro, Aldeia Mirandela, Terra Indígena Kiriri - Bahia, 2023	103
Imagem 10 –	Painel de Autodemarcação dos povos indígenas no Brasil	107
Mapa 2 –	Mapa das Autodemarcações dos povos indígenas no Brasil	108
Mapa 3 –	Painel de Autodemarcação dos povos indígenas no Nordeste	109
Imagem 11 –	Território Pankararu Opará, 2018	110

Imagem 12 –	Escola Estadual Indígena Sebastião Francisco Tenório, Pankararu Opará	111
Imagem 13 –	Horta comunitária, Pankararu Opará, Jatobá/PE	112
Imagem 14 –	Ritual da Corrida do Umbu, Território Pankararu/PE	116
Imagem 15 –	Corrida do Umbu, Território Pankararu/PE	119
Imagem 16 –	Cacica Valdenuzia, Território Pankararu Opará, rio São Francisco	120

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AIPC	Associação Nacional das Indústrias Processadoras de Cacau
ANA	Agência Nacional de Águas e Saneamento Básico
ANAÍ	Associação Nacional de Ação Indigenista
ANEEL	Agência Nacional de Energia Elétrica
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
APOINME	Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
CAPES	Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CHESF	Companhia Hidrelétrica do São Francisco
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CIPS	Complexo Industrial Portuário de Suape
CNPCT	Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais
CNPQ	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CODEVASF	Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e do Parnaíba
CPT	Comissão Pastoral da Terra
DETER	Sistema de Detecção de Desmatamento em Tempo Real
DHESCA	Direitos Humanos Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais
EMBRAPA	Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
FIOCRUZ	Fundação Oswaldo Cruz
FUNAI	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
FUNDAJ	Fundação Joaquim Nabuco
GATI	Projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INPE	Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais
IPAM	Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia
ISA	Instituto Socioambiental
MPI	Ministério dos Povos Indígenas
ONU	Organização das Nações Unidas
PIN	Plano de Integração Nacional

PL	Projeto de Lei
PPGEO	Programa de Pós-graduação em Geografia
PTT	Plataforma de Territórios Tradicionais
RBJA	Rede Brasileira de Justiça Ambiental
RENAFRO	Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
STF	Supremo Tribunal Federal
STJ	Supremo Tribunal de Justiça
TRF	Tribunal Regional Federal
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UNI	União das Nações Indígenas

SUMÁRIO

	O HUMANISMO NA MEDIDA DO MUNDO	14
	POR ONDE VOCÊ PASSA PRODUZ UM MUNDO: caminhos metodológicos	18
1	DA DECLARAÇÃO DE GUERRA	22
1.1	A violência no espaço e no tempo: quando o invadido torna-se invasor	23
1.1.1	<i>O projeto colonial de desumanização e saqueamento dos territórios</i>	
1.1.2	<i>A plasticidade da colonização e as diferenças regionais de exploração</i>	
1.1.3	<i>O nordeste e o caboclo sem lança</i>	
1.2	Cercamento de direitos e a política indigenista colonial: SPI e FUNAI	41
1.2.1	<i>Tecendo re-existências nas frestas de uma política colonial</i>	46
1.2.3	<i>Mudanças e permanências: a criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI)</i>	51
1.3	O direito à diferença e a mobilização política das sociedades indígenas	53
2	A FOME INSACIÁVEL DO CAPITAL E O BRANQUEAMENTO DOS TERRITÓRIOS	59
2.1	Territórios mutilados nos limites da humanidade	60
2.2	Racismo ambiental e a exclusão do acesso ao território	73
2.2.1	<i>Olhando o horror de frente</i>	78

2.3	A demarcação do racismo ambiental nos territórios das margens	84
3	“SE NÓS SOMOS FILHOS DA TERRA, NÓS SOMOS O QUE? NÓS SOMOS TERRA”	94
3.1	“Vai embora que amanhã vai ter retomada!”	95
3.2	O movimento de autodemarcação dos povos indígenas no nordeste	104
3.2.1	<i>Territórios em movimento e as cosmo(geo)grafias ancestrais</i>	113
	AFIRMAÇÕES RADICAIS DA DIFERENÇA: considerações finais	118
	REFERÊNCIAS	122
	ANEXO I – Mapa elaborado em conjunto com o Pajé Jaguriçá durante oficina de Cartografia Social no Território Pankararu, Jatobá/PE	129
	ANEXO II – Autodemarcação do Território Pankararu Opará	130
	ANEXO III – Escola Estadual Indígena Sebastião Francisco Tenório, Pankararu Opará	131
	ANEXO IV – Lideranças Kiriri, Edite e José Miguel (Pajé), Território Kiriri/BA	132
	ANEXO V – Autodemarcação Pankararu Opará, rio São Francisco	133

O HUMANISMO NA MEDIDA DO MUNDO

Em 1996, Milton Santos escreveu sobre a existência de “cidadanias mutiladas”, afirmando que no Brasil não existem cidadãos: “há os que não querem ser cidadãos, que são as classes médias, e há os que não podem ser cidadãos, que são todos os demais, a começar pelos negros que não são cidadãos” (Santos, 1996/1997, p. 134). Neste trabalho, vamos falar sobre *humanidades* mutiladas, pois entendemos que a relação da sociedade moderno-colonial e capitalista com as populações que são empurradas para as suas margens não se restringe a um vínculo jurídico intermediado pelo Estado, mas faz parte da sua fundação e da construção da ideia de humanidade.

A ideia de ser humano é criada utilizando como instrumento um espelho; e é a partir desse espelho, que reflete apenas branquitude (Kilomba, 2019), que são estabelecidas as métricas para identificar quais são as populações consideradas humanas e quais são os povos que estão fora desse espectro. Quando Aimé Césaire nos alerta que o Ocidente não foi capaz de viver o verdadeiro humanismo, “o humanismo na medida do mundo” (Césaire, 2020, p. 71), compreendemos que existem humanidades construídas nas margens desse sistema colonial, humanidades que são tecidas nos territórios de encruzilhadas, nas margens dos rios, nos espaços ancestrais; humanidades que transbordam vida e que se afirmam a partir da desobediência: “sai da frente que eu quero entrar na civilização humana!”, demarcou Jurema Werneck, médica e co-fundadora da organização não governamental Crioula. E é desobedecendo um sistema que se impõe enquanto hegemônico através do genocídio e desumanização de sociedades inteiras, que esses povos que vivem nas margens constroem seus territórios de vida e de existência.

Durante uma conversa com o pajé Jair, liderança indígena do povo Xokó — da Ilha de São Pedro, no estado de Sergipe —, ao buscar expressar o sentimento da comunidade no período em que foram expulsos do seu território pelos fazendeiros da região, ele definiu como *um pássaro sem ter uma árvore para pousar*. A retirada deste lugar de “pouso” vai muito além do sentido material de privação do local de descanso ou moradia, mas compreende um conjunto de relações identitárias, culturais, espirituais e políticas; não ter uma árvore para pousar é não ter um chão para dançar, uma terra para colher, significa não ter autonomia para se constituir

enquanto povo e reivindicar seus direitos na sociedade. Foi a partir desse sentimento que os Xokó iniciaram o movimento de retomada do seu território, sendo essa uma realidade que atravessa as centenas de comunidades indígenas no Brasil.

De acordo com o Instituto Socioambiental (ISA), atualmente existem 732 terras indígenas no Brasil em diferentes fases do processo demarcatório, um processo lento, burocrático e que diversas vezes ocorre de maneira arbitrária, sem considerar os marcos originários estabelecidos pelas comunidades. Em 17 de novembro de 2014, os Munduruku lançaram a I Carta de Autodemarcação do Território Daje Kapap Eypi (Sawré Muybu), onde declaram que,

Agora decretamos que não vamos esperar mais pelo governo. Agora decidimos fazer a autodemarcação, nós queremos que o governo respeite o nosso trabalho, respeite nossos antepassados, respeite nossa cultura, respeite nossa vida. Só paramos quando concluir o nosso trabalho (I Carta de Autodemarcação do Território Daje Kapap Eypi - Sawré Muybu, 2014).

Quando o Pajé Jair fala sobre um pássaro sem o seu lugar de pouso, ele está nos apresentando um processo de desterritorialização que não se limita ao povo indígena Xokó, mas atravessa a realidade de 1.693.535 indígenas (IBGE, 2023). O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) apresentou pelo sexto ano consecutivo o aumento dos casos de “invasões possessórias, exploração ilegal de recursos e danos ao patrimônio” nas Terras Indígenas. Em 2021, foram 305 ocorrências registradas que atingiram cerca 226 Terras Indígenas (CIMI, 2022), além da paralisação em relação à demarcação de terras indígenas.

É nesse cenário de aumento dos conflitos e omissão intencional do Estado em relação às demandas dos povos originários que as *retomadas* e *autodemarcações* vão representar duas das principais estratégias de luta do movimento indígena atualmente. As retomadas consistem na ocupação de espaços que fazem parte do território ancestral do povo indígena e não se encontram sob a posse da comunidade, seja por conta da invasão da terra por fazendeiros, de arbitrariedades no processo demarcatório, dentre outros motivos que pretendemos analisar neste trabalho. A autodemarcação representa o estabelecimento de marcos que delimitam o território, são as fronteiras construídas pela própria comunidade, sem o intermédio do Estado.

É desde uma mudança de perspectiva em relação à narrativa histórico-hegemônica sobre o Brasil que pretendemos discutir os movimentos

territoriais de retomada e autodemarcação dos povos indígenas do Nordeste, buscando a origem desses movimentos, as formas de articulação dos povos indígenas para demarcarem os seus territórios e os questionamentos trazidos sobre as políticas indigenistas pautadas pelo Estado, especialmente em relação ao processo demarcatório das Terras Indígenas, apresentando a autonomização indígena como um caminho possível. Como afirma Souza (2017),

[...] é dos movimentos sociais, e não do Estado ou dos partidos, que se devem esperar soluções para os principais problemas sociais [...] Pois o Estado (e os partidos), se pode ser, eventual e excepcionalmente, taticamente útil para a promoção de alguns avanços importantes no interior de conjunturas favoráveis (especialmente em escala local), é, por outro lado, acima de tudo um estorvo no longo prazo; de um ângulo estratégico, qualquer relevância do Estado não pode ser outra coisa que indireta e muito limitada, pelo acúmulo de forças e pela contribuição material e político-pedagógica (políticas públicas e rotinas consistentemente redistributivas e participativas) que, como governo(s) específico(s), sob a pressão da sociedade civil, ele pode, às vezes, propiciar, “apesar dele mesmo” (Souza, 2017, p. 347).

O movimento indígena sempre compreendeu o território como um pilar dentro de suas demandas, pois é desde os territórios — materiais e imateriais —, que as sociedades originárias pautam suas existências, são “políticas que se fazem na terra, a partir da terra e pela terra — políticas que são elas mesmas, quem sabe, criações da terra (no sentido de Strathern, 2009)” (Molina, 2018, p. 41).

As retomadas e autodemarcações surgem como uma nova maneira de se inscrever no território, uma nova proposta de sociedade, pautada no movimento coletivo, que questiona uma estrutura, contrariando todo um ordenamento do território que foi delimitado arbitrariamente pelos grupos que detêm o poder. A desobediência surge como uma ferramenta de luta: desobedecer a ordem e criar novos espaços de vida, que considerem tanto o plano material quanto o imaterial.

Dessa forma, este trabalho tem como intuito discutir sobre a história territorial do Brasil, iniciando pelo primeiro capítulo **"Da declaração de guerra"**, onde iremos trazer a formação de um sistema-colonial que se institui a partir da violência no espaço e no tempo contra as sociedades originárias. No segundo capítulo, **"A fome insaciável do capital e o branqueamento dos territórios"**, discutiremos sobre o aprofundamento desse ordenamento territorial que promove a mutilação das humanidades e dos territórios através da expansão da fronteira do capital, devastando a natureza e excluindo as comunidades do acesso a terra. Em seguida,

no último capítulo, “**Se nós somos filhos da terra, nós somos o que? nós somos terra**”, abordaremos as formas de territorialização estratégica das sociedades indígenas, através dos movimentos de retomada e autodemarcação, propondo outras formas de se inscrever o território e de construir outras geografias possíveis.

POR ONDE VOCÊ PASSA PRODUZ UM MUNDO: caminhos metodológicos

Os caminhos percorridos na construção de um trabalho - da decisão dos autores até a escrita propriamente dita -, são atravessados por um olhar, pelas escolhas e vivências de quem o elabora; isso representa a primeira escala geográfica de análise, a escala do corpo (Souza, 2018), corpo este que é político e que por onde passa produz um mundo, como disse uma vez Eliel Benites, professor Kaiowá. Este percurso de escrita, situa-se em um lugar que não é neutro e nem exterior, possuindo experiências, emoções, ideologias que permeiam o desenvolvimento deste trabalho. Entendemos que essa pesquisa tem início nas margens dos rios; e é desde as margens que busco trazer algumas das experiências que me acompanharam durante a construção deste projeto.

Em 2017, no início da graduação em Geografia, viajei para o Sertão de Crateús, para participar da minha primeira Assembleia Indígena. A Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará ocorreu no território dos Potyguara, localizado no município de Novo Oriente (CE), margeando os afluentes do rio Poti, que corta os estados do Ceará e Piauí. Foram durante os três dias de Assembleia que me encontrei com uma geografia diferente da que tinha tido contato até aquele momento, uma geografia que apresentava como intrínseca a relação da espiritualidade com a luta ancestral pelo território e pela natureza; era em nome dos Encantados que as lideranças construía suas falas em defesa dos mangues e da caatinga.

Neste mesmo ano, os Tapeba - povo indígena que tem o seu território na região metropolitana de Fortaleza, no município de Caucaia, seguindo o curso do rio Ceará - reivindicavam a homologação da Terra Indígena pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), que durante o processo demarcatório reduziu o seu território de 36 mil hectares para 5 mil hectares, estando a comunidade há pelo menos 32 anos aguardando a finalização da demarcação. A principal discussão que permeou a Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará foi a reivindicação e luta dos Tapeba. Através dos relatos dos conflitos vivenciados pelos Tapeba que fui apresentada ao conceito de retomada. Até aquele momento, os Tapeba tinham retomado pelo menos cinco áreas, com a articulação de diversos povos indígenas, como os Pitaguary e Jenipapo-Kanindé. Atualmente, os Tapeba ainda não tiveram o

seu processo finalizado pela FUNAI, dando início a autodemarcação do seu território.

Em 2018, durante um campo metodológico¹ da disciplina “Tópicos Especiais de Geografia Agrária” do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFPE, visitamos três comunidades indígenas que margeiam o rio São Francisco, foram elas: os Pankararu, no município de Tacaratu - PE, os Xokó, em Porto da Folha - SE, e os Kariri-Xokó, localizados em Porto Real do Colégio - AL. Em meio a rodas de conversa e contação de histórias, o rio São Francisco transformou-se em Opará — denominação utilizada por algumas comunidades indígenas para se referirem ao rio São Francisco, que tem como significado “rio-mar” —.

A inquietação e encantamento que surgiram ao nos depararmos com um rio percebido como sujeito, protagonista que atravessava todas as memórias e narrativas das comunidades, possibilitaram a escrita da minha monografia — apresentada em 2020 —. Foi também neste período que tive um primeiro contato com o movimento de autodemarcação dos territórios indígenas; em 2018, os Pankararu tinham dado início a autodemarcação de um território localizado nas margens do rio São Francisco, que tinha sido excluído durante o processo demarcatório realizado pela FUNAI.

Adentrando um pouco mais na pesquisa, nos defrontamos com a descoberta de que todas as autodemarcações que conseguimos levantar e que foram iniciadas por comunidades originárias encontram-se nas margens ou seguindo o curso de um rio, onde uma das primeiras autodemarcações que obtivemos registro foi iniciada em 1980 com os Potiguara, no estado da Paraíba, em um município chamado Rio Tinto, que segue o curso do rio Mamanguape. Dessa forma, não poderíamos iniciar este estudo sem antes dedicarmos essa homenagem aos rios, como nos ensina Ailton Krenak em seu livro “Futuro Ancestral” (2022), ao realizar sua saudação aos rios, escrevendo que “gostamos de agradecê-lo, porque ele nos dá comida e essa água maravilhosa, amplia nossas visões de mundo e confere sentido à nossa existência” (Krenak, 2022, p. 9).

¹ O Laboratório de Estudos e Pesquisas sobre Espaço Agrário e Campesinato (LEPEC) vinculado a Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), possui como uma de suas metodologias as atividades de “campo metodológico”, que se apresentam como aulas em campo, geralmente com duração de uma semana, nos territórios tradicionais e originários da região Nordeste. Através de uma temática que orienta a discussão, são realizados debates que relacionem a vivência nas comunidades e a base teórica proposta.

Foi imersa nesses territórios construídos e reivindicados nas margens dos rios que venho construindo esse projeto, com o intuito de estudar sobre os movimentos de retomada e autodemarcação dos povos indígenas do Nordeste, entendendo esses movimentos como “geoestratégias de luta” (Mondardo, 2022, p. 15), como movimentos territoriais que escrevem novas grafias nos territórios através do enfrentamento a um projeto colonial que reduz o território a uma mercadoria.

[...] é fundamental entender as estratégias adotadas por esses povos para conquistar e/ou manter seus direitos territoriais [...] focaliza justamente o território como categoria da prática, como dispositivo de r-existência, e as territorialidades subalternas e hegemônicas em disputa (Haesbaert, 2018). A terra, o território, a autonomia, a autodeterminação, o corpo, o Estado, as políticas públicas etc. fazem parte do futuro dos povos indígenas. (Mondardo, 2022, p. 5)

Antonio Carlos Robert Moraes e Wanderley Costa (1987) vão apontar a existência de um “método de interpretação” que, segundo os autores, consiste na concepção da/o pesquisadora/o sobre o mundo, “o entendimento que se tem do mundo e da vida”, e um “método de pesquisa” que seriam os procedimentos técnicos utilizados durante um estudo (Costa e Moraes, 1987, p. 27). Ao nos encaminharmos para os métodos de pesquisa, destacamos que para realizar esse trabalho, foi necessária, inicialmente, uma revisão da literatura, buscando as discussões atuais pautadas pelo movimento indígena e por pesquisadores indígenas que vêm produzindo sobre o tema do direito territorial e do processo de retomada e autodemarcação.

Também foi feita uma sistematização dos dados para o mapeamento dos casos de retomadas e autodemarcação registrados nos Cadernos de Conflitos da Comissão Pastoral da Terra (CPT), no Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), assim como informações e dados sobre a posse da terra disponibilizados pelo Instituto Socioambiental (ISA); é importante ressaltar que apesar da grande quantidade de informações disponibilizadas por estas entidades, os dados são limitados e não conseguem abarcar a realidade de conflitos e processos de retomadas existentes no Brasil atualmente.

Além disso, e como trouxemos no início deste texto, foram feitos trabalhos de campo ao longo do Mestrado para diferentes comunidades indígenas que estão em processo de retomada do território ou que iniciaram o movimento de autodemarcação, como os Pankararu, povo indígena do Sertão do São Francisco no

estado de Pernambuco, que iniciaram em 2018 a autodemarcação de um território localizado nas margens do rio São Francisco, os Kariri-Xokó (Porto Real do Colégio/AL), em processo de retomada, os Jenipapo-Kanindé (Aquiraz/CE), que também estão realizando a retomada de uma parcela do seu território, dentre outras experiências e aprendizados acumulados junto com diferentes povos indígenas. É a partir desses três momentos de pesquisa que este trabalho vem sendo construído, desde o diálogo com as diferentes comunidades indígenas do Nordeste e do olhar atravessado pelas experiências vividas e sentidas ao longo da construção deste projeto.

1 DA DECLARAÇÃO DE GUERRA

Fogo!... Queimaram Palmares,
 Nasceu Canudos.
 Fogo!... Queimaram Canudos,
 Nasceu Caldeirões.
 Fogo!... Queimaram Caldeirões,
 Nasceu Pau de Colher.
 Fogo!... Queimaram Pau de Colher...
 E nasceram, e nascerão tantas outras comunidades
 que os vão cansar se continuarem queimando.

Porque mesmo que queimam a escrita,
 Não queimarão a oralidade.
 Mesmo que queimem os símbolos,
 Não queimarão os significados.
 Mesmo queimando o nosso povo
 Não queimarão a ancestralidade.

Nego Bispo

Uma história de guerra e de r-existências. Essa se constitui como uma das formas possíveis de lermos os mais de 500 anos de formação do Brasil. Ao resgatarmos uma memória territorial do Brasil, nos deparamos com um estado de guerra permanente contra as populações negras, comunidades tradicionais e as sociedades originárias, uma guerra declarada em 1492 e que se mantém até os dias atuais. Foi destrinchando as múltiplas formas de violência e conflitos que compreendemos que, na realidade, esse cenário de guerra consiste em um projeto de governamentalidade (Castro-Gómez, 2005) e ordenamento do território, e é a partir desse entendimento que buscamos construir esse primeiro capítulo.

Contudo, como Nego Bispo nos alerta em seu poema, ao falarmos sobre o fogo cuspidor pelo capital e pelo colonialismo na tentativa de engolir todas as formas de vida, estamos também contando a história de corpos e ancestralidades que atravessam esses espaços queimados e utilizam suas cinzas como adubo para construir territórios concebidos em outras racionalidades. São histórias sobre estratégias de luta — seja empunhando armas contra o projeto colonial, seja nas conversas e trocas realizadas nas margens dos rios — e articulação política de povos e comunidades que estão longe de serem testemunhas passivas desse projeto colonial, mas se apresentam enquanto defensores de suas existências e espaços-mundo.

O caminho percorrido neste capítulo será buscar analisar as bases da formação territorial do Brasil através da sua origem genocida e colonial, compreendendo como essa estrutura moderno-colonial irá se transformar, ao mesmo tempo que mantém a sua matriz violenta ao longo dos períodos históricos. Dessa forma, procuramos caracterizar diferentes estratégias bélicas adotadas inicialmente pelas metrópoles coloniais, e posteriormente pelo Estado brasileiro, com o intuito de violentar e/ou controlar os povos indígenas no Brasil.

Nesse sentido, partindo do relato do julgamento de uma ação rescisória contra as arbitrariedades ocorridas durante o processo de demarcação da Terra Indígena Pitaguary pela atual Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), iremos buscar as origens dos discursos proferidos pelos desembargadores, retornando a 1492 e à construção de uma narrativa que se impõe por meio da transformação do invadido em invasor do seu próprio território. É através desse diálogo entre um passado-presente que pretendemos analisar três formas principais de violência que irão se desdobrar em diversas outras: o genocídio contra os povos indígenas no período colonial; as políticas assimilacionistas e de tutela implementadas pelo SPI e posteriormente pela FUNAI; a burocratização e a omissão, ou o disfarçado desconhecimento — intencional —, do Estado em relação aos direitos relacionados aos povos indígenas conquistados a partir da Constituição de 1988.

Ao iniciarmos este trabalho a partir da exposição desse panorama de violências — que não se esgotam nas que serão retratadas nestes tópicos —, pretendemos retirar o véu colonial imposto há mais de 500 anos, para que através do entendimento de que nos encontramos imersos em um cenário de guerra, possamos construir estratégias de r-existência e enfrentamento contra esse projeto de morte. Em seu livro, Eloy Terena (2020), vai denominar o momento em que os Terena iniciaram o movimento de retomada dos seus territórios como um “despertar para o direito”; nesse sentido, reafirmamos: já é tempo de despertar.

1.1 A violência no espaço e no tempo: quando o invadido torna-se invasor

No dia 5 de dezembro de 2018, ocorreu no Tribunal Regional Federal da 5ª Região, na cidade de Recife (PE), o julgamento de uma ação rescisória movida pelo povo indígena Pitaguary denunciando a ilegalidade presente no processo de

demarcação do seu território. A Terra Indígena Pitaguary está localizada na região metropolitana da cidade de Fortaleza, no estado do Ceará, compreendendo os municípios de Maracanaú, Pacatuba e Maranguape. Em 1997, a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) deu início ao processo de identificação e delimitação da TI, sendo declarada como de posse permanente dos Pitaguary quase dez anos depois, no ano de 2006. Contudo, além da Terra Indígena Pitaguary, até o presente momento, ainda não ter sido homologada — a homologação se apresenta como a última etapa do longo e burocrático processo demarcatório realizado pela FUNAI —, a demarcação excluiu do território uma área com cerca de 300 hectares localizada no centro da comunidade, onde se encontra a Fazenda Pouso Alegre.

De acordo com Ana Valéria Araújo (2006), “o Estado invariavelmente traduziu a proteção que lhe cabia garantir aos índios em arbítrio e imposição de vontade” (Araújo *et al.*, 2006, p. 56), e foi através da imposição e da transformação dos Pitaguary em testemunhas passivas do próprio processo demarcatório que o Estado priorizou a ocupação da Fazenda Pouso Alegre em detrimento da própria Constituição, que garante aos povos indígenas o direito originário aos seus territórios, como afirma a advogada e atual presidente da FUNAI Joênia Wapichana: “o direito territorial indígena é originário e, portanto, anterior às ocupações não-indígenas” (Carvalho, 2006, p. 87). A arbitrariedade presente na demarcação da Terra Indígena, além dos conflitos envolvendo a comunidade e a Fazenda, fez com que os Pitaguary entrassem com a ação rescisória julgada em 2018.

A ação não foi aprovada. Um dos principais argumentos utilizados pelos desembargadores que votaram a favor da Fazenda Pouso Alegre foi a presença de uma escritura da fazenda datada de 1898. Além disso, segundo a justificativa de um desembargador: “para questionar a validade de um concurso público não é necessário que todas as pessoas que realizaram o concurso participem da ação”, referindo-se ao questionamento trazido pelos Pitaguary de que além de terem sido colocados enquanto testemunhas secundárias na demarcação, apenas três pessoas puderam representar a comunidade.

O intuito deste tópico, ao trazer este breve relato sobre o julgamento da ação rescisória movida pelos Pitaguary e os questionamentos colocados pela comunidade em relação a sua participação — ou falta dela — no ato de demarcar o território, é partirmos de uma escala local, ou seja, exemplificarmos as violações dos direitos originários através de um evento específico, materializado nas falas e argumentos

do julgamento, para a partir disso ampliarmos o nosso diálogo a realidade de violência e ataque aos direitos dos diversos povos indígenas no Brasil.

Não é possível entender as estratégias e performances indígenas ignorando as interações que mantêm com os contextos reais em que vivem – ou seja, as relações interétnicas na escala local, a inserção dentro de um Estado -Nação, bem como as redes e fluxos transnacionais. A história, em suas múltiplas escalas e temporalidades, não pode ser concebida como algo exterior e acidental. (Oliveira, 2016, p. 7)

Essa narrativa presente no julgamento é vivida por centenas de comunidades indígenas, em diferentes formas e dimensões. Contudo, é importante destacarmos que este texto não tem como intuito limitar ou generalizar a discussão sobre os povos originários, mas sim buscar os atravessamentos, os locais onde as histórias dessas sociedades se entrecruzam e dialogam, construindo uma leitura sobre o Brasil diferente da imposta oficialmente ao longo dos anos, mas sempre atentando para o fato de que estamos falando sobre múltiplos povos, que possuem configurações territoriais e relações distintas.

Não há uma só história indígena no Brasil, mas uma multiplicidade de histórias, tecidas com experiências desenvolvidas em temporalidades diversas, em ecossistemas e modos de colonização diferentes, resultando em formas organizativas, tradições culturais e horizontes políticos também muito distintos. (Oliveira, 2016, p. 39)

Para introduzir a nossa discussão e fundamentar os argumentos trazidos ao longo do texto, além de buscarmos compreender melhor o resultado do julgamento dos Pitaguary, iremos inicialmente nos deter brevemente nos argumentos utilizados pelos desembargadores ao votarem contra a comunidade indígena. Araújo (2006) vai afirmar que “os interesses dos povos indígenas nunca foram vistos como interesses também da nação” (Araújo *et al.*, 2006, p. 56), ao comparar a decisão sobre as delimitações territoriais de uma população em conflito a uma validação de um concurso público, o desembargador apresenta uma visão que menospreza e transforma um conflito territorial envolvendo as fronteiras de uma sociedade em uma situação banal. Essa justificativa sintetiza a narrativa historicamente (e ideologicamente) construída sobre as sociedades indígenas enquanto povos inferiores, que encontram-se cristalizados em um passado anterior a 1492, como se suas existências tivessem se pulverizado na medida em que o território foi invadido pelos colonizadores.

Dizer que essa é uma visão histórica e ideologicamente construída, é compreendermos que a distorção dessas narrativas não é neutra; se as sociedades indígenas são vistas enquanto *vestígios* de um passado pré-colonial e se o significado dos seus territórios é esvaziado ao ponto de ser comparável a um concurso público, então as violências, as invasões pelos fazendeiros, as arbitrariedades no processo demarcatório, começam a ser justificáveis e minimizadas. Nesse sentido, há um deslocamento espaço-temporal que inverte a própria realidade, o invadido torna-se invasor. As sociedades indígenas, vistas enquanto invasoras do seu próprio território, têm os seus direitos invalidados, suas demandas passam a ser tratadas como contrárias aos interesses da sociedade brasileira. Um exemplo disso encontra-se na proposta do Marco Temporal.

A tese do Marco Temporal começou a ficar conhecida em 2009, quando foi utilizada como um argumento pelo Supremo Tribunal Federal (STF) para justificar o direito dos povos Wapichana, Patamona, Makuxi, Taurepang e Ingarikó à Terra Indígena Raposa Serra do Sol, no estado de Roraima; segundo esse argumento, os povos indígenas teriam direito à TI, pois viviam naquele território desde antes da Constituição de 1988. No entanto, quatro anos após essa vitória, em 2013, esse argumento se apresentou como uma faca de dois gumes. O Tribunal Regional Federal da 4ª Região (TRF4) utilizou essa mesma justificativa do Marco Temporal contra os povos Xokleng, Guarani e Kaingang, estabelecendo a reintegração de posse da Terra Indígena Ibirama LaKlãnõ, no estado de Santa Catarina, indicando que as comunidades indígenas não estariam no território antes da Constituição de 1988².

Nesse sentido, a tese do Marco Temporal tem como principal fundamento que os povos indígenas só teriam direito aos territórios já em sua posse até o dia 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição.

Os direitos coletivos das comunidades e povos nascem com a comunidade ou povo e com elas morrem. O marco temporal, assim, é uma decretação de morte da comunidade ou povo por ele atingido, portanto, é uma violação aos direitos coletivos reconhecidos nacional e internacionalmente. (Souza Filho, 2018)

A narrativa sobre o tempo se transforma em uma ferramenta de guerra contra os povos originários, o Marco Temporal se assemelha ao pretexto utilizado no caso

² Para saber mais informações sobre o Marco Temporal, acessar a cartilha feita pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) no link: <https://apiboficial.org/marco-temporal/>

do julgamento dos Pitaguary, em que os desembargadores entenderam que a parcela de terra reivindicada não pertencia à comunidade indígena, pois em 1898 estaria sob a posse da Fazenda. Segundo Santos (2008), “o tempo e o espaço, que contém a variedade das coisas e das ações, também incluem a multiplicidade infinita de perspectivas” (Santos, 2008, p. 17), ou seja, o tempo e o espaço são múltiplos e diversos, o mundo não é regido por um relógio único e universal que comanda toda a realidade. Cada sociedade vai construir seu próprio espaço-mundo (Verdum, 2017), com temporalidades e espacialidades distintas e, assim, buscar impor um tempo único e singular se constitui como uma tentativa de eliminar as diferentes percepções sobre o mundo existentes no planeta, é uma forma de “violência epistêmica”, na medida em que promove a expropriação

de sua possibilidade de representação e autorrepresentação; isto é, trata-se do apagamento, do anulamento e da supressão dos sistemas simbólicos, de subjetivação e representação que o outro tem de si mesmo, bem como de suas formas concretas de representações e registro de memórias e experiências (Cruz, 2017, p. 17)

A tentativa de estabelecerem um marco no tempo que define qual comunidade indígena tem direito a terra e quais não têm se manifesta como uma *violência no espaço e no tempo*, ao impor-se um tempo hegemônico que se afirma através do assassinato das outras temporalidades e conseqüentemente dos seus territórios. Dessa maneira, ambas as justificativas se esquivam de uma questão central: onde estavam os povos indígenas, que hoje têm seus territórios invadidos e arrancados pelo Marco Temporal, antes da Constituição de 1988?

1.1.1 O projeto colonial de desumanização e saqueamento dos territórios

Toledo e Barrera-Bassols afirmam que a memória da espécie humana se divide em três principais tipos: genética, linguística e cognitiva. A memória seria um agregado de experiências e conhecimentos adquiridos ao longo do tempo, formando uma memória coletiva que relacionaria o biológico e o cultural. Contudo, existe um fator importante ao tratarmos sobre uma memória coletiva: ela não é neutra. A memória coletiva pode se constituir enquanto um somatório de experiências e narrativas que constroem uma sociedade, mas também pode ser uma ferramenta de produção de distorções sobre a história de um território.

A narrativa inventora do mundo, a partir do advento da modernidade ocidental, produz presença em detrimento do esquecimento. Se engana quem pensa que a história é uma faculdade que se atém somente àquilo que deve ser lembrado, a história, como um ofício de tecer narrativas, investe fortemente sobre o esquecimento. Assim, é na perspectiva da produção da não presença da diversidade que se institui uma compreensão universalista sobre as existências. (Rufino, 2017, p. 37)

Ao buscarmos compreender o Brasil a partir de sua história territorial, nos deparamos com o fato de que estamos lidando com um cenário de guerra. A perversidade dessa guerra em particular encontra-se na narrativa do esquecimento abordada por Rufino (2017), pois é sobre o esquecimento e a negação da existência — e da importância fundamental para a construção da sociedade — dos povos indígenas e quilombolas que serão construídas outras memórias, memórias que veem nos mais de 5 milhões de indígenas assassinados (CIMI, 2014 apud Feliciano, 2016) uma justificativa para o “progresso”, uma necessidade para a formação do Brasil como uma nação. A criação de uma memória nacional, dessa história territorial, é atravessada pela morte; no sentido material do corpo, mas também na tentativa de apagar a existência simbólica, relegando a essas populações o papel de estrangeiras em seu próprio território, como testemunhas da sua história.

Em sua discussão sobre as origens do pensamento geográfico no final do século XIX e início do século XX, Lia Osório (2000) fala sobre como a tentativa de construção de uma identidade nacional e a implementação de um projeto de modernização do Brasil estão atreladas a uma “rejeição do passado-presente”. Essa repulsa por um passado, que até os dias atuais permanece presente na sociedade brasileira, de genocídio e exploração das populações não brancas, não surge a partir de um sentimento de vergonha ou fuga, mas sim de um projeto ideológico que se alimenta de um discurso “civilizatório”, “humanitário”, para reproduzir desumanidades.

No final do século XVIII, foi publicada na França a Declaração de Direitos Humanos (1789), documento que foi de suma importância e serviu como base para a construção da atual Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU (Organização Internacional das Nações Unidas). A Declaração, que data de 1789, trazia em seu Art. 1º que “os homens nascem e são livres e iguais em direitos” — homens no sentido literal, já que os direitos das mulheres eram cerceados ou

negados³. No mesmo período em que a Declaração de Direitos Humanos foi publicada, o tráfico humano que servia para alimentar o mercado escravocrata atingiu o seu maior índice; de acordo com o banco de dados Slave Voyages⁴, entre os anos de 1751 a 1880, cerca de 4 milhões de pessoas foram traficadas.

No Brasil, os mais de 500 anos de guerra podem ser entendidos na medida em que se compreende que a colonização não se limitava a um projeto temporário de “descobrimento” de um território, mas de um projeto de governamentabilidade (Castro-Gómez, 2005), que funda a sociedade brasileira. Um primeiro aspecto desse projeto moderno-colonial está na expulsão de populações inteiras do espectro da humanidade. Dentro da colônia, e mais especificamente, das sociedades capitalistas, a diferença só é permitida se transformada em desigualdade; nesse sentido, a humanidade nasce mutilada na medida em que se afirma através da criação do desumano, o diverso se transforma em desigual, e é na desigualdade que o discurso colonial de exploração capitalista dos territórios se reproduz.

As noções de “raça” e de “cultura” operam aqui como um dispositivo taxonômico que gera identidades opostas. O colonizado aparece assim como o “outro da razão”, o que justifica o exercício de um poder disciplinar por parte do colonizador. A maldade, a barbárie e a incontinência são marcas “identitárias” do colonizado, enquanto que a bondade, a civilização e a racionalidade são próprias do colonizador. (Castro-Gómez, 2005, p. 91)

De acordo com Quijano (2005), o projeto colonial será orientado através de dois processos fundamentais: a divisão da população mundial a partir da construção de hierarquias, utilizando como dispositivo de exclusão a ideia de “raça”, e “a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial” (Quijano, 2005, p. 117). O capital se alimenta da exploração e da desigualdade, sua expansão está intrinsecamente ligada à exploração de corpos e territórios. Dessa maneira, todo esse aparato discursivo apresentado até o momento, de violência espaço-temporal, hierarquização das sociedades e negação da humanidade, apresentam-se como

³ Na França, as mulheres só puderam exercer o direito ao voto em 1945. Já no Brasil, a conquista pelo direito ao voto feminino ocorreu em 24 de fevereiro de 1932, através do Decreto nº 21.076; contudo, não estamos falando de todas as mulheres: as mulheres analfabetas não poderiam votar, apresentando a continuidade da rejeição de um passado-presente escravagista, ao desconsiderar a extrema desigualdade racial e de classe do país, que impossibilitava o acesso aos estudos por mulheres não brancas e pobres. Somente em 1985 o direito ao voto passou a considerar a população analfabeta.

⁴ Disponível em: <<https://www.slavevoyages.org/>>. Acesso em: 10 de Julho de 2023.

partes da engrenagem para a reprodução capitalista nos territórios colonizados. Como afirma Moraes (2008),

[...] a colonização envolve conquista, e esta se objetivava na submissão das populações encontradas, na apropriação dos lugares, e na subordinação dos poderes eventualmente defrontados. A colonização é, antes de tudo, uma afirmação militar, a imposição bélica (mesmo que, num primeiro momento, diplomática) de uma nova dominação política. As estruturas produtivas preexistentes devem ser assimiladas à nova ordem, seja pela sua incorporação, seja pela sua destruição. (Moraes, 2008, p. 65)

Na história genealógica do Brasil, a conquista de territórios através da submissão e exploração da população e da natureza é inerente ao processo de formação colonial do capital; a acumulação do capital pressupõe a violência, e essa violência vai encontrar na escala do corpo o seu primeiro território a ser conquistado. Ao escrever sobre o conceito de corpo-território, Haesbaert (2020) vai se utilizar de Quijano (2010) para discutir sobre como, na América Latina, a ideia de “corporeidade” surge como decisiva nas relações de poder, pois:

Na exploração, é o “corpo” que é usado e consumido no trabalho e, na maior parte do mundo, na pobreza, na fome, na má nutrição, na doença. É o “corpo” o implicado no castigo, na repressão, nas torturas e nos massacres durante as lutas contra os exploradores. Pinochet é um nome do que ocorre aos explorados no seu “corpo” quando são derrotados nessas lutas. Nas relações de gênero, trata-se do “corpo”. Na “raça”, a referência é ao “corpo”, a “cor” presume o “corpo”. (Quijano, 2010, p. 126 *apud* Haesbaert, 2020, p. 79)

Dessa maneira, dentro do projeto colonial, os corpos serão desterritorializados de suas humanidades, sendo transformados em mercadoria e ferramentas de trabalho forçado. Segundo Grada Kilomba (2019), a sociedade é estruturada a partir de uma reprodução, de um espelho narcísico que só consegue refletir branquitude, tornando os outros invisíveis; ainda de acordo com Kilomba, a própria negritude se constitui apenas como uma projeção de aspectos negados pelo sujeito branco, “[...] não é com o *sujeito negro* que estamos lidando, mas com fantasias *brancas* sobre o que a *negritude* deveria ser. Fantasias que não nos representam, mas, sim, o imaginário *branco*” (Kilomba, 2019, p. 38). Essa hierarquização da sociedade a partir de um olhar narcísico será uma das principais justificativas utilizadas para a dominação e o assassinato das populações

consideradas inferiores, afirmando que a pilha de corpos que se acumula com o avanço do capital não é de seres vivos, mas de mercadorias.

A linha divisória entre a humanidade e as populações vistas como sub-humanas muitas vezes será materializada nos territórios. A colonização é estritamente uma relação sociedade-espaco (Moraes, 2001), o território colonial é organizado de maneira a aumentar os lucros e promover a industrialização dos países hoje vistos como desenvolvidos; nesse sentido, o Brasil vai ser construído como um depósito de corpos e matéria-prima que irá suprir as necessidades das metrópoles.

Essa mercantilização compulsória da vida nas colônias cria o que Rosa Luxemburgo chamou de um “vínculo orgânico” entre as economias industrializadas na Europa e os países colonizados. Em sua análise, Luxemburgo (*apud* Aráoz, 2016) aponta que a acumulação do capital nas metrópoles só pode ser compreendida a partir da exploração e extrativismo presentes nas colônias.

[...] não se pode conceber a economia brasileira como extrativista por conta de sua alta taxa de exportação de bauxita e como não extrativista a economia alemã, que é a de maior índice de consumo de alumínio *per capita* do mundo, quando precisamente o alumínio que a economia alemã consome é fornecido por jazidas localizadas em território brasileiro. O “vínculo orgânico” que Rosa defende entre as economias industrializadas e as regiões coloniais remete diretamente ao des-en-cobrimento do extrativismo como dispositivo colonial do geo-metabolismo do capital. (Aráoz, 2016)⁵

Os territórios das colônias serão drenados para suprir as necessidades de um agente externo. E é nesse momento que chegamos à matriz da sociedade colonial, a razão pela qual essa guerra se mantém ao longo das décadas: a fome do capital é insaciável. A sua existência e expansão depende da mercantilização compulsória da vida, expropriando corpos e territórios. A fazenda Pouso Alegre ganhou a ação rescisória contra os Pitaguary não por conta da existência de uma escritura datada de 1989, mas devido a estarmos inseridos em uma sociedade moderna-colonial e capitalista que sobrevive a partir da promoção da guerra e da conquista de territórios. Por isso, a frase carregada de preconceito e violência, “muita terra para pouco índio”, é tão reproduzida pela extrema direita e por membros da bancada ruralista; pois a terra, dentro da sociedade capitalista, só possui serventia quando transformada em latifúndio para a produção de monoculturas, quando toda a

⁵ Aráoz, Horácio. A NATUREZA AMERICANA E A ORDEM COLONIAL DO CAPITAL, 2016. Texto completo disponível em: <https://rosalux.org.br/natureza-americana/>

natureza é dizimada pelos agrotóxicos, retirando sua função de alimentar e reproduzir a vida e passando a alimentar apenas o mercado mundial.

A partir disso, Moraes (2008) compara a ocupação colonial do território brasileiro a uma bacia de drenagem, tendo os seus recursos e matérias-primas extraídos e escoados para fora,

[...] isto é, a apropriação de espaços obedece a um itinerário que exprime o sentido prioritário dos fluxos (centrípetos do pontos de vista da colônia, e centrífugos na ótica da metrópole). O desenho espacial básico observado é o denominado de “bacia de drenagem”, em que um eixo de circulação central ramifica-se por caminhos que vão buscar as zonas de produção, e este eixo tem por destino um porto (lacustre, marinho ou estuarino) que articula os lugares drenados com os fluxos do comércio ultramar. (Moraes, 2008, p. 68)

Dessa maneira, quando somos conduzidos a revisitar a história territorial do Brasil, compreendemos que a estrutura da sociedade e a organização espacial brasileira foram construídas com o intuito de facilitar a exploração da força de trabalho e da natureza para o acúmulo do capital destinado ao mercado internacional; da primeira divisão político-administrativa que foram as Capitanias Hereditárias — delimitações feitas com o intuito de possibilitar a ocupação e o monopólio comercial pelo reino de Portugal —, até a existência dos bandeirantes — reconhecidos pelos seus trabalhos enquanto “desbravadores” e conhecedores do interior do território brasileiro —, que possuíam como uma de suas principais funções a caça aos indígenas e as pessoas escravizadas. A construção do Brasil não é pensada a partir da organização interna do território para atender aos interesses da população, mas como ele deve ser ordenado de maneira a permitir a extração de lucro e a conquista.

Esses fluxos de exploração, desenhados como uma bacia de drenagem, deixam marcas no espaço. Essa concepção nos remete à definição da existência de elementos fixos e fluxos, que interagem formando a realidade geográfica, realizada por Milton Santos (2006).

Os elementos fixos, fixados em cada lugar, permitem ações que modificam o próprio lugar, fluxos novos ou renovados que recriam as condições ambientais e as condições sociais, e redefinem cada lugar. Os fluxos são um resultado direto ou indireto das ações e atravessam ou se instalam nos fixos, modificando a sua significação e o seu valor, ao mesmo tempo em que, também, se modificam (Santos, 1982, p. 53; Santos, 1988, pp. 75-85). (Santos, 2006, p. 38)

Ao buscarmos entender os fluxos de exploração apresentados por Moraes (2002), relacionando-os com a conceitualização realizada por Santos (2006) a respeito da existência de fluxos que atravessam e podem se instalar em elementos fixos, redefinindo esses espaços, podemos conceber que a ocupação colonial, que drena o território brasileiro seguindo fluxos de exploração voltados para fora, deixam marcas, heranças territoriais que se perpetuam ao longo dos anos, influenciando as atuais configurações territoriais do Brasil.

Contudo, essa estrutura colonial que vai adentrar os espaços por meio de fluxos de exploração, modificando os territórios e se adaptando às diferentes realidades, irá se transmutar de acordo com o cenário encontrado, fazendo com que essas heranças se manifestem de formas diferentes ao longo dos territórios.

1.1.2 A plasticidade da colonização e as diferenças regionais de exploração

O projeto colonial de extração e exploração da Natureza, “tanto daquela *exterior (territórios-recursos naturais)*, como da *interior (corpos-força de trabalho)*” (Aráoz, 2016, p. 455), não ocorreu de maneira uniforme em todo o território, mas assumiu diferentes modelos, o que consequentemente resultou em uma diversidade de cenários. A colonização possui uma estrutura complexa de violência: para obter êxito, necessita se adaptar às múltiplas realidades encontradas no território. Nesse sentido, “quanto mais plástica é a colonização, maior o seu êxito, maior sua rapidez na instalação” (Moraes, 2001, p. 106).

Um dos pontos fundamentais que demonstra as disparidades existentes entre os modelos de colonização adotados no Brasil, e que iremos abordar neste tópico, encontra-se no fato de que durante o processo de colonização do Brasil, o território foi dividido em duas colônias distintas: a do Brasil, que tinha como capital Salvador, e a do Grão-Pará e Maranhão, que tinha como capital Belém. Segundo João Pacheco de Oliveira (2016),

Não se trata de um detalhe da vida política-administrativa portuguesa, mas da instituição de dois modelos de colonização, com estratégias bastante diferentes de incorporação das populações autóctones e de utilização de recursos naturais, o que repercutiu no estabelecimento de unidades sociais com modos de organização e modalidades de autorrepresentação diferentes. (Oliveira, 2016, p. 161)

Em um primeiro momento, ao adentrarmos pela colônia do Grão-Pará e Maranhão, um aspecto que emerge encontra-se no imaginário construído sobre a região Amazônica: um território formado por florestas e rios exuberantes, que representam um cenário selvagem mas também de natureza harmoniosa, praticamente inabitado e intocado, sendo os únicos habitantes alguns grupos dispersos e com populações pequenas de povos indígenas. Isolados nos interiores das florestas, esses povos seriam resquícios de um passado pré-colonial, como um anacronismo no espaço-tempo.

As populações indígenas da Amazônia igualmente passaram a ser pensadas tão somente segundo as imagens produzidas para os índios bravos, isto é, como primitivos habitantes das fronteiras internas da nação, exteriores aos circuitos econômicos e sociais. Ou seja, ou coletividades virtualmente perigosas, remetidas aos estágios mais rudimentares da civilização; ou pessoas com parca capacidade de adaptação ao mundo contemporâneo, demandando um olhar complacente, totalmente dependente de uma mediação tutelar e protetora. (Oliveira, 2016, p. 174)

Essa narrativa construída sobre a região da Amazônia, de um território homogêneo e intocado, onde os fluxos de exploração do capital ainda não teriam conseguido se expandir, serviu como uma forma de mascarar a pluralidade das sociedades indígenas e a importância dessas comunidades para a diversidade e a manutenção do território, rejeitando a complexidade de relações e contextos culturais, geográficos, ecológicos presentes na região e entre seus moradores. Somada a isso, a construção desse imaginário de natureza abundante e intocada serviu para ocultar a realidade de exploração e devastação das comunidades e do território, que se mantém até os dias atuais.

Assim, quando se fala de Amazônia é preciso estar atento para sabermos de que Amazônia estamos falando, tendo em conta que os diferentes agentes que atuam na região, ou por ela se interessam, tentam propor/impor a *sua* visão do que seja a verdade da região como sendo a verdade da região. Esse jogo de verdades é parte do jogo de poder que se trava na e sobre ela. (Porto-Gonçalves, 2001, p.17)

O projeto colonial na colônia do Grão-Pará e Maranhão teve como algumas das principais características as expedições pelas vias fluviais e a ocupação temporária, com o intuito de extrair as chamadas “drogas do sertão” e exportá-las. Dessa maneira, o fim da escravidão indígena implementada em 1755 na colônia do Grão-Pará e Maranhão não representa uma mudança na visão do colonizador em relação às sociedades indígenas, mas uma estratégia de mercado: a proibição da

escravidão indígena não transforma o indígena em “humano” na visão do colonizador, mas em mão-de-obra barata que é explorada para possibilitar a colonização do território amazônico. O trabalho das populações indígenas torna-se fundamental para a economia e a conquista do território da Amazônia.

Na verdade, com isso, surgiu uma forma peculiar de exploração da força de trabalho indígena, que progressivamente se transformaria no chamado *aviamento* e que ainda perdura. O *meio de exploração* se deslocou do *trabalhador* para o *produto do trabalho*. Se antes a escravidão indígena permitia subjugar o índio e forçá-lo ao trabalho, agora se desenvolviam mecanismos de controle da circulação do produto extraído, através do crédito e da dívida, que forçavam o índio a submeter o fruto do seu trabalho aos comerciantes e intermediários. (Martins, 1988, p. 21-22)

Pacheco (2016) ainda ressalta que essa configuração de exploração por parte da Coroa Portuguesa e a possibilidade de se obter ganhos econômicos só foi possível através da mão-de-obra indígena. A colonização da Amazônia teve “no indígena o fator básico tanto para o povoamento quanto para qualquer modalidade efetiva de geração de renda” (Oliveira, 2016, p. 171).

Em contrapartida, a colônia do Brasil (Imagem 1) teve na ocupação extensiva do litoral, através da construção de fortificações e da formação de núcleos urbanos, uma das principais estratégias de colonização. Os engenhos, as fazendas de gado e as extensas plantações de cana-de-açúcar — nos primeiros anos de colonização o principal produto extraído era o açúcar —, fizeram parte da paisagem da colônia do Brasil, assim como os navios atracados nos portos, abarrotados de pessoas traficadas do continente Africano, para serem escravizadas no território brasileiro.

No caso das sociedades indígenas, alguns grupos permaneceram no litoral, onde estiveram presentes nas construções das cidades, como aponta Oliveira (2016). Contudo, um grande contingente da população originária foi empurrado para os interiores, em especial para o Sertão do São Francisco, sendo perseguidos pelos bandeirantes ou confinados nos aldeamentos missionários e servindo como reserva de mão-de-obra para as fazendas da região.

Imagem 1 - A colônia do Grão-Pará e Maranhão e a colônia do Brasil



Fonte: Dias, Nunes Manuel. *A Companhia Geral do Grão Pará e Maranhão (1755-1778)*. Volume 1. Coleção Amazônica. Série: José Veríssimo. Belém: UFPA, 1970.

Ao compararmos as duas regiões que atualmente possuem a maior concentração de povos indígenas segundo o último Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), realizado em 2022, segundo o qual do total de 1.693.535 pessoas (0,83% da população brasileira), a região Norte concentra 44,48% da população indígena do país (753.357 pessoas), seguida do Nordeste com 31,22% (o equivalente a 528.800 pessoas) (IBGE, 2023)⁶, podemos buscar compreender melhor como as diferenças nas estratégias e estrutura da colonização nas duas colônias — a região Norte representa a colônia do Grão-Pará e Maranhão e o Nordeste, a colônia do Brasil —, influenciaram na atual configuração dos povos indígenas no Brasil.

1.1.3 O nordeste e o caboclo sem lança

A política de promoção da guerra contra as sociedades originárias, assim como a tentativa de assimilacionismo dessas populações, se instituem enquanto

⁶ Dados referentes às demais regiões: Centro-Oeste (11,80% ou 199.912 pessoas indígenas), Sudeste (7,28% ou 123.369) e Sul (5,20% ou 88.097) (IBGE, 2023).

uma constante presente em ambos os projetos coloniais, do Brasil e do Grão-Pará e Maranhão. Contudo, como já foi abordado anteriormente, um elemento central de diferenciação entre as duas colônias encontra-se na forma de ocupação do território. Enquanto que na região Norte as ocupações eram majoritariamente temporárias, impondo às sociedades indígenas o trabalho de extração e exportação das matérias-primas, no Nordeste, houve um incentivo à ocupação externa e ao estabelecimento de fazendas e engenhos.

Esse fato pode ser um caminho para que possamos entender dados como os de preservação das línguas indígenas presentes no Censo do IBGE de 2010. Na época, foram levantadas 274 línguas faladas por 305 etnias diferentes — contabilizando um total de 293 mil falantes —, sendo que mais da metade, cerca de 54,1% dessas pessoas, estariam localizadas na região Norte; em contrapartida, o Nordeste foi a região que registrou os menores números no ano em que a pesquisa foi realizada (CENSO IBGE, 2010).

A plasticidade do projeto colonial criou dinâmicas territoriais complexas, fazendo com que cada região, mesmo as que pertencem à mesma colônia, apresentem relações sociedade-espço distintas. Nessa última parte deste tópico, pretendemos percorrer mais demoradamente pelo Nordeste indígena, pois além de entendermos que a região possui particularidades no processo de territorialização das sociedades originárias que auxiliam a compreendermos as atuais discussões e pautas do movimento indígena, em especial as críticas ao Marco Temporal, uma outra motivação está no fato de que por muitos anos a realidade dos povos indígenas do Nordeste foi negada ou esquecida, ficando em última instância nas pesquisas que se propunham a estudar a história das sociedades indígenas no Brasil. Oliveira (2016) vai ressaltar que

Os povos indígenas do Nordeste não foram objeto de especial interesse para os etnólogos brasileiros [...] Tudo levava a crer tratar-se, em definitivo, de um objeto de interesse residual, estiolado na contracorrente das problemáticas destacadas pelos americanistas europeus, e inteiramente deslocado dos grandes debates atuais da Antropologia. Uma Etnologia menor. (Oliveira, 2016, p. 193)

Esse interesse residual pode encontrar como uma de suas explicações possíveis o fato de a região que atualmente apresenta a segunda maior concentração de povos indígenas no Brasil (IBGE, 2023) ser a mesma que, no século XIX, teve um documento publicado declarando a extinção dos povos

indígenas na província do Ceará⁷ (segundo o Censo de 2023 do IBGE, atualmente o Ceará possui uma população indígena com cerca de 56.353 habitantes). Em seus estudos sobre os povos indígenas do Nordeste, João Pacheco de Oliveira (2016) vai indicar dois processos de territorialização distintos, responsáveis pela construção desses cenários contraditórios: os aldeamentos missionários e a promoção das políticas indigenistas através do Serviço de Proteção ao Índio (SPI).

Aqui vale uma breve observação: neste trabalho, partiremos do conceito de territorialização abordado na geografia. Sendo assim, entendemos que

Se territorializar-se envolve sempre uma relação de poder ao mesmo tempo concreta e simbólica, [...] é evidente que, como toda relação de poder, a territorialização é desigualmente distribuída entre seus sujeitos e/ ou classes sociais e, como tal, haverá sempre, lado a lado, [...] territorializados que desterritorializam por uma reterritorialização sob seu comando e desterritorializados em busca de uma outra reterritorialização, de resistência e, portanto, distinta daquela imposta por seus desterritorializadores. Esta constatação [...] implica identificar e colocar em primeiro plano os sujeitos da des-re-territorialização, ou seja, quem des-territorializa quem e com que objetivos. (Haesbaert, 2004: 259). (Haesbaert, 2008, p. 259)

Retomando a discussão realizada por Oliveira (2016), o primeiro processo de territorialização caracterizado pelo autor ocorreu a partir da segunda metade do século XVII, com as missões religiosas e os aldeamentos. Os aldeamentos missionários consistiam em pequenas parcelas de terra geridas pela Igreja, das quais grande parte estava localizada no Sertão do São Francisco, onde havia o confinamento de povos indígenas de diferentes etnias, em detrimento das diferenças culturais e relações conflituosas e incentivando a miscigenação forçada.

Mais do que uma “missão” religiosa, os aldeamentos estavam articulados ao mercado colonial, ao servirem como um depósito de reserva de mão-de-obra, além de possibilitar a liberação de lotes de terra para a ocupação de fazendas e engenhos. A imobilidade espacial ou confinamento de comunidades tradicionais e originárias a pequenas parcelas de terra surge como um movimento atrelado ao de expansão do capital nos territórios.

Em 1850, a Lei de Terras instituiu o fim dos aldeamentos, incentivando a posse das terras pelos fazendeiros da região. A extinção dos aldeamentos teve

⁷ Um fato curioso é o de que esse mesmo documento, escrito pelo presidente da província na época, José Bento da Cunha Júnior, apresentava informações contraditórias, ao indicar nas despesas “empréstimos feitos pela fazenda pública aos índios pobres na conformidade das ordens imperiais” (Antunes, 2012, p. 12).

como consequência a dispersão dos povos indígenas no território, deixando-os mais vulneráveis aos ataques e às violências praticadas pelos fazendeiros.

Antes do final do século XIX, já não se falava mais em povos e culturas indígenas no Nordeste. Destituídos de seus antigos territórios, não são mais reconhecidos como coletividades, mas referidos individualmente como ‘remanescentes’ ou ‘descendentes’. São os ‘índios misturados’ de que falam as autoridades, a população regional e eles próprios, os registros de suas festas e crenças sendo realizados sob o título de ‘tradições populares’ (Oliveira, 2016, p. 207)

Quando retornamos ao questionamento colocado no início deste tópico, a respeito da localização dos Pitaguary ou das outras centenas de comunidades indígenas que hoje têm o seu território ameaçado pela proposta do Marco Temporal, uma das possíveis respostas encontra-se na perseguição, assassinato, criminalização e intensa exploração da mão-de-obra indígena, promovida pela aliança entre o Estado e o capital, o mesmo Estado que anos depois apresentará a invasão dos territórios indígenas por fazendeiros e empresários do agronegócio como legítima, justificando que os indígenas deveriam ter permanecido nos territórios — dos quais foram expulsos — para que pudessem reivindicá-los.

Foi nesse período, de incentivo à instalação das fazendas pela Lei de Terras, que ocorreu a construção da identidade do *caboclo*. O caboclo se apresenta enquanto uma forma de identificação que, ao mesmo tempo em que representa os preconceitos e a tentativa assimilacionista de “integrar” os indígenas à sociedade nacional, também surge como uma estratégia de resistência, ao servir como uma maneira de proteção dos povos originários perseguidos e assassinados ao se identificarem enquanto indígenas.

Haesbaert (2018) pontua que “territorializar-se é também, pelo menos em certos momentos ou situações, resguardar-se no relativo fechamento garantidor de nosso aconchego” (Haesbaert, 2018, p. 286). No caso das populações indígenas, assumir o papel do *caboclo* também será uma forma de garantir a sobrevivência e a possibilidade de dar continuidade às suas identidades e tradições.

É interessante observamos que em Pernambuco, o caboclo de lança é um personagem folclórico, presente no Maracatu Rural ou de Baque Solto; a origem da figura do caboclo de lança decorre, principalmente, da mistura das culturas afro-indígenas, tendo como representantes os trabalhadores das lavouras de cana-de-açúcar no interior de Pernambuco (FUNDAJ, 2009).

A lança, ou “guiada”, representa tanto uma forma de proteção como uma arma de luta, o confronto direto do caboclo com seu rival. No caso dos povos indígenas, o caboclo *sem* lança, o artifício surge como uma arma de luta e proteção na medida em que a identidade do caboclo é ressignificada, deixando de ter um sentido assimilacionista e classificatório e passando a servir como um escudo de sobrevivência. A falta da lança não significa a ausência do confronto, mas sim o surgimento de múltiplas formas de resistência e enfrentamento, não se restringindo ao confronto direto, devido ao intenso processo de violência ao qual os povos indígenas estavam sendo submetidos desde o período colonial.

As memórias territoriais resgatadas até o momento estiveram imersas na violência colonial e na superexploração dos corpos e territórios; contudo, o enfrentamento e a resistência das sociedades indígenas, assim como das populações negras que foram escravizadas, estiveram presentes em todos esses períodos, seja através do conflito direto, como no caso da Guerra dos Bárbaros e da Guerra dos Aimorés, por meio da sobrevivência e transmissão de memórias e saberes, seja na apropriação da identidade do caboclo *sem* lança ou no que Araújo (2011), ao estudar sobre os Xukuru do Ororubá — comunidade indígena de Pesqueira, Agreste de Pernambuco — chamou de “ilhas de resistência”, ao se referir aos quintais das casas, que eram utilizados para o cultivo e a troca de saberes pelos Xukuru no período em que as fazendas de gado avançavam na região, desmatando a natureza e incentivando a perseguição aos povos indígenas.

Ao buscarmos estudar a história territorial do Brasil, o que emerge em um primeiro momento é a sua estrutura colonial e violenta, registro essencial para que possamos compreender a atual configuração da sociedade e a organização do território nacional, ao instituir uma política de guerra e de genocídio que perdura por mais de 500 anos; por conta disso, o primeiro capítulo deste trabalho tem como objetivo se debruçar sobre essas diferentes estratégias de violência adotadas pelo Estado e por uma sociedade moderno-colonial e capitalista.

No entanto, é importante ressaltarmos que assim como são mais de 500 anos de violência, também são mais de 500 anos de luta e resistência das sociedades indígenas. Neste momento, a memória que estamos resgatando é a do genocídio e do projeto colonial de exploração, mas ao longo deste trabalho, pretendemos apresentar as memórias que nascem nos territórios de enfrentamento, de mobilização e de afirmação de suas existências originárias.

1.2 Cercamento de direitos e a política indigenista colonial: SPI e FUNAI

No final do século XIX, o Código Penal da República (1890) instituiu como crime a prática da capoeira, proibindo as manifestações culturais realizadas pelas populações negras e indígenas, ficando “cerceados os direitos de falarmos as nossas línguas, de praticamos os nossos cultos, de festejarmos etc., criminalizando e/ou impondo uma série de dificuldades para mantermos vivos todos os símbolos e significações dos nossos modos de vida” (Santos, 2018, p. 37). Poucos anos após a publicação desse documento, no início do século XX, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) possuía como uma de suas principais funções a identificação de populações indígenas, utilizando como forma de classificação e reconhecimento elementos como a permanência da língua originária e a prática de rituais.

A contrariedade presente nessas duas formas de atuação do Estado brasileiro em um curto período de tempo não corresponde a uma casualidade ou a uma mudança de perspectiva sobre as sociedades indígenas; a contradição, como imanente ao processo de reprodução capitalista nos territórios, impõe-se na relação do Estado com os povos originários através da permanência da violência, mesmo que por meio de formas de atuação distintas. Dessa maneira, a negação dos modos de vida e da construção das identidades indígenas encontra-se presente na sociedade brasileira, seja na criminalização e proibição, seja por meio de uma classificação arbitrária e externa que restringe a diversidade das identidades originárias a um modelo idealizado pelo órgão indigenista.

O Serviço de Proteção aos Índios (SPI), inicialmente denominado de Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), foi um órgão criado em 1910, vinculado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), com um discurso principal voltado para a prestação de assistência às populações indígenas, formação de uma força de trabalho rural e atuação na mediação de conflitos envolvendo as comunidades. Em outras palavras: “tratava-se de estender as malhas de controle estatal sobre os processos de ocupação fundiária, de distribuição de recursos e de mediação de conflitos agrários” (Peres, 2011, p. 322), promovendo o controle da população indígena por meio do assimilacionismo e da política da tutela.

Criado no Período Republicano (1889-1930) como um instrumento de integração nacional e pautado em um discurso positivista, o SPI vai atravessar a Era

Vargas (190-1945) com uma abordagem mais técnica e se manter até o início da Ditadura Militar, sendo extinto em 1967, devido a denúncias e inquéritos contra o órgão indigenista.

A permanência da violência velada por modos de atuação vistos em um primeiro momento enquanto contraditórios, como apontamos no início deste tópico, é melhor compreendida na medida em que nos aproximamos da matriz das políticas indigenistas promovidas pelo Estado; a alternância entre o genocídio e a expulsão dos povos originários e as políticas de tutela e assimilacionismo carregam em seu gene uma estrutura colonial e capitalista que busca, através do controle e cercamento das populações indígenas, dar continuidade ao seu movimento de expansão pelos territórios.

Cabe neste momento diferenciarmos os direitos indígenas dos direitos e políticas indigenistas. Como aponta Eloy Terena (2014), advogado e atual secretário executivo do recém criado Ministério dos Povos Indígenas (MPI), o *direito indígena* refere-se ao direito próprio, que é construído e elaborado pela sociedade indígena. Em contrapartida, o direito indigenista ou as políticas indigenistas são “o conjunto de normas elaboradas pelos não índios para os índios, tal como o Estatuto do Índio de 1973; A Convenção 169 da OIT e vários outros dispositivos legais esparsos pelo ordenamento jurídico brasileiro” (Amado, 2014, p. 18).

As políticas indigenistas são diversas, podendo ser representadas por meio da atuação de ONGs (Organizações Não Governamentais), pastorais religiosas, além de pesquisadores e militantes que se mobilizam em prol do Movimento Indígena e lutam pelos direitos originários. No entanto, neste tópico iremos abordar as políticas indigenistas promovidas pelo Estado que se impõem de maneira arbitrária e constroem uma visão externa sobre as sociedades indígenas, buscando se instaurar através da tutela e da supressão das demandas vindas das comunidades.

O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) nasce no bojo de um processo de investimento em políticas indigenistas que tem como pano de fundo um projeto de integração nacional a partir da tentativa de construção de uma identidade para o Brasil. Uma das pistas para compreendermos qual o futuro vislumbrado por esse ideal de nação encontra-se na política do branqueamento propagada no período da República (1889), que tinha como intuito o incentivo à migração de europeus para o

Brasil, pois segundo essa política, as populações negras e indígenas se apresentariam enquanto empecilhos ao progresso.

Dessa forma, o desenvolvimento da nação estaria atrelado ao aumento da população branca no território. O geógrafo Gabriel Siqueira Corrêa (2017), ao discutir sobre a política do branqueamento, demonstra como essa forma de atuação racista do Estado vai influenciar na organização do território brasileiro e na ocupação por populações não brancas.

A tentativa de branqueamento da população envolveu diretamente um conjunto de políticas no ordenamento territorial (nas mais diversas escalas), que possuiu como impacto o controle sobre a reprodução da vida de grupos populacionais. Nesse sentido, expulsão, marginalização, quando não o genocídio, marcaram um processo de exclusão da população/ negra do acesso ao território. (Corrêa, 2017, p. 118-119)

O projeto colonial construído sobre os destroços de territórios e humanidades espoliadas, atravessado por um sistema racista, de superexploração e devastação visando o lucro do mercado, finca as suas raízes no processo de formação do Brasil, utilizando de sua plasticidade para se adaptar e se atualizar nos diferentes cenários encontrados. Dessa maneira, o projeto de construção de uma identidade nacional nada mais é do que a continuidade do projeto colonial.

Quando observamos as políticas indigenistas nesse período, nos deparamos com o entendimento, por parte do Estado, do “ser” indígena como uma condição inferior, com resquícios de uma humanidade atrofiada, como um indivíduo que não se desenvolveu e que por conta disso é visto como incapaz, necessitando da tutela do Estado. Suas identidades seriam transitórias, a “solução” para a condição de ser indígena estaria na transformação dessas populações em trabalhadores rurais, ou seja, em braços para alimentar a moenda do capital.

O indígena — no singular, pois a moderno-colonialidade capitalista não consegue admitir o coletivo —, tratado como incapaz, tem na tutela a possibilidade de viver em sociedade por meio da constante vigilância e dependência do Estado. Cabe ao externo, a uma sociedade alienígena que baseia seus conhecimentos sobre os povos originários em um imaginário racista e colonial que reduz a multiplicidade existente das diferentes sociedades indígenas a uma visão singular do “índio”, tomar as decisões sobre suas vidas, direitos e territórios.

Será amparado no discurso tutelar que o SPI vai se articular à figura de Cândido Rondon, engenheiro militar que, no início do século XX, dirigiu a Comissão

de Linhas Telegráficas do Mato Grosso a Amazônia, que propagandeava uma imagem que exprimia a “própria personificação do sertanismo, ‘amansador de índios’, ‘desbravador dos sertões’, ‘último bandeirante’” (Peres, 2011, p. 321).

Rondon considerava os povos indígenas como formas de humanidade que se encontravam nos mais rudimentares estágios evolutivos. Em termos de religião e de princípios gerais, estariam no estado fetichista, não sendo conveniente, por meio da catequização, forçá-los a passar abruptamente para as formas religiosas monoteístas. Para que pudessem vir a ser parte do Brasil, só seria cabível uma “proteção leiga e fraternal” que lhes permitisse uma lenta e espontânea evolução. (Oliveira, 2016, p. 174)

Uma maneira de compreendermos o pensamento de uma determinada época é através dos seus registros históricos e fotográficos. Quando paramos para analisar as imagens e descrições realizadas pelo SPI durante suas missões nos territórios indígenas, um primeiro incômodo pode se revelar nas representações dos indígenas em uma tentativa de impor uma narrativa civilizatória presente nas roupas, acessórios e posturas. Mas, para além da construção dessa estética assimilacionista, existe um elemento que chama a nossa atenção devido a sua não-presença: os nomes. Todos os registros fotográficos resgatados do SPI possuem legendas que retiram o nome das pessoas representadas (Imagem 2), deixando apenas a sua etnia antecedita pela identidade “índio”.

Imagem 2 - Mulher idosa Bororo com aproximadamente 75 anos de idade



Sequência 01 – Mulher idosa Bororo com aproximadamente 75 anos de idade. FÖRTHMANN, Heinz. Mato Grosso, 1943. 1 Negativo, p&b, 35 mm. Fonte: <http://base2.museudoindio.gov.br/>.

Fonte: Freire, Carlos, Museu do Índio, FUNAI. Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967), 2011.

O escritor moçambicano Mia Couto escreveu que “atribuir um nome é um ato de poder, a primeira e mais definitiva ocupação de um território alheio” (Couto, 2015, p. 17); retirar um nome arbitrariamente, impondo identidades generalizantes na tentativa de apagar a memória de um povo, é um ato de genocídio. O nome se constitui no modo pelo qual escolhemos nos auto identificar e sermos representados no mundo; a sua remoção dos registros históricos do SPI demonstra uma tentativa de negação das identidades existentes, mas para além disso, retira a possibilidade de reconhecimento futuro, de continuidade de uma memória familiar, que poderia ser reivindicada através desses registros que lhes foram negados.

O apagamento dos nomes como estratégia de controle é abordado por Nego Bispo (2019), que compara as denominações generalistas adotadas pelos colonizadores em relação às sociedades encontradas, como a designação “índio”, às técnicas de adestramento que mudam o nome dos animais para que possam sobrepor o seu domínio;

ou seja, os colonizadores, ao substituírem as diversas auto denominações desses povos, impondo-os uma denominação generalizada, estavam tentando quebrar as suas identidades com o intuito de os coisificar/desumanizar” (Santos, 2019, p. 20).

Como apontamos no início deste tópico, a princípio o SPI foi nomeado como Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN). A presença do termo “trabalhadores nacionais” não é algo irrelevante, mas surge como uma chave explicativa que nos possibilita compreender a maneira pela qual o Estado brasileiro vai utilizar das políticas indigenistas promovidas pelo SPI como um mecanismo de ampliação do monopólio capitalista e fortalecimento da sua aliança com o mercado. No seu primeiro ano de criação, o SPILTN desapropriou a comunidade indígena Kaingang, em São Paulo, realocando-os para pequenas parcelas de terra, devido à construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil (inaugurada em 1918).

Essa não é uma relação simples, higiênica e pacífica, como a de ir a um supermercado, entregar dinheiro e receber mercadorias. No caso brasileiro, como provavelmente em casos similares, tem sido uma relação dolorosa, sangrenta, mortal. Falar em impacto da economia de mercado nas comunidades indígenas é um eufemismo. A mercadoria tem sido um instrumento de destruição e morte. A mercadoria revela aí a sua face oculta - como instrumento de dominação, de exploração e de extermínio - disfarçada na forma igualitária e contratual de intercâmbio de equivalentes que a põe no mundo. (Martins, 1988, p. 17)

Desde o seu nascimento, o Serviço de Proteção aos Índios se consolida através da permanência de uma política colonial e mercadológica que trata as populações indígenas como uma massa homogênea e sem nome, necessitando da tutela do Estado para que possam se desenvolver. Sendo assim, as sociedades indígenas são vistas ou como empecilhos que devem ser expulsos dos seus territórios para o avanço da fronteira capitalista — o que nos remete aos aldeamentos missionários e ao cercamento de diferentes etnias em um mesmo espaço —, ou enquanto mão-de-obra barata, um “trabalhador nacional” que encontra no mercado uma maneira de conviver em sociedade — como um trabalhador, não como um cidadão.

É nesse cenário que retornamos à discussão iniciada no primeiro tópico deste capítulo, sobre os movimentos de territorialização dos povos indígenas do Nordeste. O estabelecimento do SPI como um artifício do Estado para o controle e ordenamento do território por meio das políticas voltadas para a população indígena foi caracterizado por João Pacheco de Oliveira (2016) como o segundo movimento de territorialização das comunidades indígenas do Nordeste.

1.2.1 Tecendo re-existências nas frestas de uma política colonial

Cerca de dez anos após a criação do Serviço de Proteção aos Índios, no início da década de 1920, o governo de Pernambuco, em conjunto com o órgão indigenista, reconheceu o aldeamento dos Fulni-ô — localizado no município de Águas Belas, Semiárido pernambucano —, como pertencente a um povo indígena. Apesar do processo violento de ocupação do território no período colonial, com a perseguição e tentativa de assimilacionismo já abordados anteriormente, os Fulni-ô conseguiram manter a sua língua, o Yatê, e permanecer com os seus rituais, como o do Ouricuri (momento de reclusão em seus espaços sagrados) e o Toré (dança ritualística que é realizada de maneiras diferentes por diversos povos originários), “constituindo-se assim, como os mais claramente ‘índios’ entre a população indígena do Nordeste” (Oliveira, 2016, p. 208). Dessa forma, devido à permanência desses símbolos dentro da comunidade, o SPI considerou suas demandas legítimas, instalando um posto indígena no território.

O Estado assume o papel de um agente detentor do poder sobre o reconhecimento e identificação, segundo os seus próprios parâmetros e de forma arbitrária, das sociedades originárias. Essa configuração constrói um cenário no qual o Estado que promovia a caça e a escravização de povos indígenas seja o mesmo que poucos anos depois cria identidades burocráticas, em que os habitantes originários da terra só podem obter legitimidade perante a sociedade se preencherem uma lista de pré-requisitos para ter as suas existências e modos de vida reconhecidos.

No entanto, a política colonial promovida pelo órgão indigenista também possui as suas frestas, espaços de fratura contra-colonial onde os povos indígenas vão adentrar e utilizar de mecanismos de controle por parte do Estado para darem continuidade ao seu povo e permanecerem re-existindo. Carlos Walter escreve que a “r-existência” se diferencia do conceito de “resistência” na medida em que mais do que reagir a uma ação, estamos lidando com “uma forma de existir, uma determinada matriz de racionalidade que age nas circunstâncias, inclusive reage, a partir de um *topoi*, enfim, de um lugar próprio, tanto geográfico como epistêmico. Na verdade, age *entre* duas lógicas” (Porto-Gonçalves, 2006, p. 165). Ao mesmo tempo em que o SPI vai se constituir enquanto um órgão militar, de controle estatal sobre os povos indígenas, as comunidades vão reivindicar suas existências, ancestralidades e territórios junto ao órgão, se apresentando também como um mecanismo de luta pelo reconhecimento de suas histórias e seus direitos originários à terra.

Em busca de vestígios de uma identidade cristalizada e definida em gabinete do que definiria uma comunidade como indígena, o SPI, a partir da identificação dos Fulni-ô, vai utilizar como parâmetro para o reconhecimento dos povos indígenas do Nordeste a conservação do toré; o reconhecimento tem como base a exclusão, na medida em que ignora o fato de que apesar desses povos terem sido submetidos a um processo de colonização semelhante — e que esses anos de genocídio e perseguição transformaram as suas identidades —, eles se constituem enquanto etnias distintas, com relações complexas e que possuem configurações políticas, culturais e religiosas diferentes. O uso da dança como uma das formas de reconhecimento das comunidades pelo Estado fará com que o toré deixe de ter um significado apenas ritualístico e cultural, e passe a se apresentar enquanto um

instrumento político, transmitido entre os povos indígenas para que possam recorrer à identificação de suas terras junto ao órgão.

Anteriormente à chegada do órgão indigenista nas comunidades, os povos indígenas do Nordeste, especialmente os que tinham os seus territórios localizados nas margens do rio São Francisco, mantinham uma rede de comunicação e relações familiares, ritualísticas e de compartilhamento (Imagem 3). O rio que teve os seus caminhos transformados em uma bacia de drenagem para a colonização, sendo utilizado como uma rota para que os colonizadores adentrassem o território e escoassem a matéria-prima até as regiões litorâneas, será o mesmo que servirá como um espaço de conexão e troca entre os povos indígenas que vivem em suas margens. Transformado em Opará, as águas do rio são tecidas como um território de r-existência, em que são construídas relações de parentesco, espirituais e políticas, servindo de caminho para que os povos troquem informações entre si.

Imagem 3 - Trecho do Jornal da Bahia, 12/06/82

O Toré é uma dança indígena que era praticada pelos ancestrais dos Pankararé e que ainda era executada pelos Pankararu índios de Pernambuco. Em 1970, os Pankararé solicitaram aos Pankararu, que ficam em Petrolândia, Pernambuco, que os ensinasse a dançar o Toré. O pajé João Tomas dos Santos dos Pankararu foi à tribo dos Pankararé com mais 15 índios “ensinar a brincadeira”.

Fonte: Armazém Memória⁸.

Segundo o antropólogo José Maurício Arruti, “existia um circuito de trocas entre comunidades hoje reconhecidas como indígenas que poderíamos descrever segundo dois modelos, as viagens rituais e de fuga” (Arruti, 2004, p. 11). As viagens rituais ocorreriam de acordo com o calendário religioso e de festas de cada comunidade, já as viagens de fuga teriam como principais motivos as perseguições e as secas, fazendo com que grupos de uma determinada etnia migrassem para outras comunidades de forma temporária,

para os Pankararu, a cidade de Rodelas, e “os rodelas”, atuais Tuxá, eram uma referência permanente de suas viagens, antes da construção das usinas hidroelétricas que bloquearam o canal desse fluxo de pessoas (Arruti, 2004, p. 11).

⁸ Disponível em: <https://armazemmemoria.com.br/>. Acesso em: 19 de Agosto de 2021.

Quando o Serviço de Proteção aos Índios chega no Nordeste a partir da identificação dos Fulni-ô, a continuidade da sua atuação segue o caminho tecido por essa rede de relações construídas anteriormente pelos povos originários, fazendo com que as trocas e migrações realizadas entre as comunidades passem a carregar também um significado político, de conquista de direitos.

As viagens transformam-se em um instrumento político, de disseminação entre as comunidades das ferramentas necessárias para reivindicarem seus direitos junto ao órgão indigenista — como o ensino do Toré — e de constituição de um movimento coletivo, de articulação política e afirmação das suas identidades diante da sociedade, se despidendo da figura do caboclo e retomando suas ancestralidades enquanto povos originários; “o termo usado, desde então, para se referirem ao que estava acontecendo era o de “levantar aldeia” (Soares, 1977), numa dupla referência ao que concebiam como uma revivescência religiosa e como um nascimento político” (Arruti, 2004, p. 22).

Em sua pesquisa sobre os Yanomami, a geógrafa Julia Verdum (2017) vai utilizar da ideia de micro e macro-deslocamentos para buscar compreender a construção do território pelos Yanomami e a incorporação de conhecimentos sobre a floresta e a região em que vivem a partir da mobilidade; segundo a autora,

foi no caminhar (por meio de micro e macro-descolamentos) que estes novos conhecimentos foram sendo adquiridos e incorporados pelos yanomami, num processo de aprendizado, experimentação e transmissão, enriquecendo a memória coletiva do grupo” (Verdum, 2017, p. 40).

Nesse entrecruzamento de narrativas que nos propomos para buscarmos construir uma leitura sobre os processos de territorialização das sociedades indígenas no Brasil, e mais especificamente da região Nordeste, um elemento central para compreendermos essa geografia indígena encontra-se na importância da *mobilidade*.

A contenção e cercamento dos povos em uma parcela de terra — assim como da natureza, como podemos observar no trecho trazido anteriormente quando Arruti (2004) comenta sobre o bloqueio realizado no rio São Francisco após a construção das Usinas Hidrelétricas — se constitui como um *modus operandi* na forma de atuação do Estado aliado ao modo de acumulação capitalista que para se expandir, necessita imobilizar o fluxo de vida presente nos territórios.

Territorialização é, portanto, o tema em questão. Dominar um território significa manter sob seu controle a exploração dos recursos naturais e a circulação de pessoas. O governo é, historicamente, o mecanismo mais eficaz de manter um território sob controle. Sua versão moderna corresponde ao que Porto-Gonçalves chama de Estado-territorial: Estado marcado pelo controle do espaço, de seus pontos fixos no território e de seus fluxos, abertos ao capital, mas restrito para os homens em geral, no que se incluem os indígenas (Porto-Gonçalves, 2004, p.19). (Amparo, 2014, p. 199)

A mobilidade realizada por diversas sociedades indígenas, mais do que um hábito ou uma forma de organização da comunidade, se manifesta como um enfrentamento, uma maneira de desobedecer uma ordem imposta por um sistema alienígena e arbitrário, “[...] mobilidade e rugosidade podem, então, serem entendidas não apenas como uma forma específica de deslocamento no espaço social, ou como uma marca resiliente nele, mas também como formas de pensamento, resistência e ação” (Demarchi e Omim, 2014, p. 19).

Percorrendo alguns dos territórios indígenas que margeiam o rio São Francisco, como o dos Pankararu — localizado no município de Jatobá e Tacaratu, em Pernambuco —, os Xokó — Ilha de São Pedro, Sergipe — e os Kariri-Xokó — Porto Real do Colégio, Alagoas —, nos deparamos com memórias territoriais em comum, que atravessam essas e outras comunidades mais afastadas, e estão presentes nas histórias contadas pelos mais velhos.

Nesse resgate de memórias, um aspecto em comum encontra-se nas histórias sobre os deslocamentos e viagens realizadas pela comunidade. Tanto os micro-deslocamentos — pegando emprestado o conceito utilizado por Verdum (2017) — de grupos de uma comunidade para outra, como já tratamos neste tópico, quanto os macro-deslocamentos, que correspondem as viagens feitas pelas lideranças aos centros políticos, como a cidade de Recife e o Rio de Janeiro (que foi capital do Brasil entre 1763 a 1960), para reivindicarem seus direitos aos territórios.

Suas viagens às capitais do Nordeste e ao Rio de Janeiro para obter o reconhecimento do SPI e a demarcação de suas terras configuraram verdadeiras romarias políticas, que instituíram mecanismos de representação, constituíram alianças externas, elaboraram e divulgaram projetos de futuro, cristalizaram internamente os interesses dispersos, e fizeram nascer uma unidade política antes inexistente. (Oliveira, 2016, p. 216)

É no ato de geo-grafar, “do desafio de geo-grafar nossas vidas, nosso planeta, conformando novos territórios, novas territorialidades” (Porto-Gonçalves,

2002, p. 247), ou seja, de se mover coletivamente para lutar pelos seus direitos e suas presenças nos territórios, que as sociedades indígenas vão construir geo-grafias de resistência. O SPI aparece enquanto um coadjuvante de um movimento que não se encerra no reconhecimento das comunidades pelo órgão, mas transborda, sendo responsável pelo fortalecimento e pela articulação política das sociedades indígenas do Nordeste.

Como as frestas abertas através da luta e da caminhada dos povos indígenas em uma sociedade que pretende que se circule apenas mercadorias, este subtópico teve como intuito se apresentar como esse espaço de fratura dentro de uma discussão que foi realizada até o momento pautada nas violências e na forma de atuação colonial do Estado. Trazer as memórias e narrativas construídas na beira do Opará nos demonstra que a hegemonia presente no discurso dessa sociedade moderno-colonial é apenas um artifício para conseguir se impor nos territórios na marra, mas que quando retiramos esse véu colonial, podemos enxergar as redes de resistência costuradas durante todos esses anos pelas comunidades tradicionais e originárias, que produzem territórios ancestrais de luta e esperança.

1.2.2 Mudanças e permanências: a criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI)

Em 1967, foi produzido pelo procurador Jader Figueiredo Correia um relatório com mais de 7.000 páginas documentando uma série de crimes cometidos contra os povos indígenas, como os de: genocídio, tortura, escravidão, abusos sexuais e guerras bacteriológicas e químicas que promoveram a extinção de comunidades inteiras. Intitulado de "Relatório Figueiredo", esse documento só tornou-se público em 2013, 46 anos após a sua escrita, e denunciava entre os autores desses crimes o Serviço de "Proteção" ao Índio (SPI). Apesar de não ter sido divulgado na época em que foi realizado, a onda de denúncias que já crescia contra a atuação do SPI nos territórios teve como consequência a extinção do órgão neste mesmo ano.

Ainda em 1967, três anos após o golpe militar de 64, que instituiu a ditadura no Brasil (1964 a 1980), foi criada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) — atualmente a Fundação Nacional dos Povos Indígenas —, com a proposta de renovação de uma política indigenista pautada no genocídio da população indígena. Um fator importante que devemos destacar é a permanência e o controle das políticas indigenistas por grupos militares, o que nos remete ao cenário de guerra

herdado da colonização e fortalecido pelo Estado brasileiro contra os povos originários da terra; assim, “a FUNAI ergueu-se sobre os escombros do SPI, aproveitando inclusive a sua estrutura de pessoal, recursos etc. Em outras palavras, um pouco mais do mesmo!” (Araújo *et al.*, 2006, p. 31).

Um dos aspectos que nos ajuda a compreender o interesse militar em relação aos povos indígenas pode estar presente no medo, por parte de grupos militares, de que essas sociedades buscassem se emancipar do Estado brasileiro, levando à fragmentação da tão sonhada “unidade nacional”, como evidência Oliveira (2016), ao indicar que se evitava a referência dos indígenas como “povos”, “pois sempre existiu uma grande preocupação de militares e diplomatas de que tal termo viesse a abrir espaço para a “balcanização” do País, com a sua fragmentação interna e consequente perda da unidade nacional” (Oliveira, 2016, p. 300).

Dando continuidade ao movimento de “renovação” das políticas do Estado voltadas aos povos indígenas, também será instituído o Estatuto do Índio (1973), que em seu primeiro parágrafo propõe “integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (ESTATUTO DO ÍNDIO, 1973). Dessa maneira, os povos indígenas veem os seus direitos sob o “braço forte” militar, e da permanência de uma política tutelar, que trata as suas identidades como destinadas à extinção (e na mesma medida, seus direitos também seriam transitórios).

Embora tenha sido construída nos mesmos pilares do Serviço de Proteção ao Índio, a FUNAI, junto com o Estatuto do Índio, realizou mudanças em relação às políticas indigenistas, as principais delas em relação aos direitos territoriais. Ao transformar as Terras Indígenas em patrimônio da União e reconhecer o uso dos recursos naturais como de direito exclusivo dos povos indígenas, a FUNAI vai ter como uma de suas principais competências garantir a posse das terras habitadas pelos indígenas, sendo estabelecido que “o reconhecimento do direito dos índios à posse de suas terras independe da sua demarcação” (Araújo *et al.*, 2006, p. 34), apresentando a demarcação como um ato apenas declaratório. Apesar da consolidação de uma política tutelar, os avanços presentes na legislação se constituem como de extrema importância para a segurança jurídica e contra as invasões e ataques contra os territórios indígenas.

Contudo, como pudemos perceber ao analisar um Serviço de “Proteção” ao Índio que entendia a proteção como um projeto de genocídio da população indígena, o Estado brasileiro possui em seu aparato discursivo e nos avanços apresentados

no campo legislativo um deslocamento da prática e da realidade das comunidades, chegando a ser antagônicos. O que encontramos são documentos que escrevem sobre melhorias em relação aos direitos territoriais indígenas, mas que na realidade são utilizados como artifícios para anestesiar o movimento político dos povos indígenas ao trazer pautas ilusórias que encontram-se aliadas a um Plano de Integração Nacional (PIN), que promove a construção de estradas e hidrelétricas através da remoção das comunidades de seus territórios, transferindo-os para áreas menores e de maneira a possibilitar o avanço predatório da fronteira capitalista.

Dentro da continuidade e aprofundamento desse cenário de guerra, um outro mecanismo que surge e que é utilizado até os dias atuais para dificultar o acesso dos povos indígenas aos seus direitos é a burocratização. A burocracia que encontramos na homologação da Terra Indígena Pitaguary, que ainda hoje aguarda o fim de um processo iniciado pela FUNAI em 1997, é a mesma utilizada na promoção de decretos ou Projetos de Lei (PL) instituídos pelo governo militar, como a criação de um grupo que deveria realizar a aprovação prévia das terras indígenas que poderiam ser estudadas para a identificação da FUNAI, de maneira a manter o controle e dificultar as decisões tomadas pelo órgão. A tentativa de genocídio das populações indígenas por um Estado moderno-colonial aliado ao capital possui diversas roupagens; a violência não se limita ao confronto direto e físico, mas também ocorre dentro dos gabinetes. A partir dessa percepção, podemos compreender melhor as conquistas alcançadas com a Constituição de 1988, como também os desafios e artifícios utilizados para dificultar essa nova fase das políticas indigenistas.

1.3 O direito à diferença e a mobilização política das sociedades indígenas

No dia 4 de setembro de 1987, dentro do plenário da Câmara dos Deputados e em meio ao processo de criação da Constituição de 1988, Ailton Krenak pintava o seu rosto com a tinta do Jenipapo enquanto discursava representando a União das Nações Indígenas (UNI):

[...] povo indígena tem um jeito de pensar, tem um jeito de viver, tem condições fundamentais para sua existência e para a manifestação da sua tradição [...] um povo que habita casas cobertas de palha, que dorme em esteiras no chão não deve ser identificado de jeito nenhum como inimigo dos interesses do Brasil, como inimigo dos

interesses da nação e que coloca em risco qualquer desenvolvimento, o povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos oito milhões de quilômetros quadrados do Brasil, os senhores são testemunhas disso. (Trecho do discurso de Ailton Krenak, Assembleia Constituinte, Brasília, 1987)

Com o fim da ditadura e em meio a um movimento de redemocratização do Brasil, a Constituição Cidadã — como é chamada a Constituição de 1988 —, foi marcada pela construção em conjunto com a sociedade civil, pesquisadores, organizações, como também dos povos indígenas. Propondo um novo ordenamento jurídico e trazendo avanços em diversos setores da sociedade, uma das mudanças mais significativas está na destinação de um capítulo inteiro dedicado à garantia de direitos às populações indígenas. Essa transformação em relação ao tratamento dado pelo Estado sobre as políticas indigenistas, utilizadas até aquele momento para o controle e contenção dos indígenas nos territórios, só foi possível devido a um elemento: a intensa presença indígena no processo de elaboração da constituinte. Complementando o discurso feito por Ailton Krenak, os senhores que estavam presentes na Câmara dos Deputados não são apenas testemunhas de que “o povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos oito milhões de quilômetros quadrados do Brasil”, mas também são responsáveis diretos por esse derramamento de sangue, fomentando políticas anti indígenas e colocando empecilhos nos direitos conquistados.

Os direitos dos povos indígenas só são conquistados na marra, através da reivindicação e da pressão popular das comunidades; “para ter seus direitos reconhecidos pelo Estado, os índios precisam realizar uma mobilização política, compondo mecanismos de representação, estabelecendo alianças e levando seus pleitos à opinião pública” (Oliveira, 2016, p. 275). No entanto, para serem anulados ou embargados, basta uma assinatura. Para além de uma importante mudança nas políticas indigenistas pautadas pelo Estado, retirando a concepção de tutela e assimilacionismo de seu texto constitucional, a elaboração da Constituição de 1988 representa um marco do movimento indígena; a presença de Ailton Krenak com o rosto pintado de jenipapo e a existência de uma articulação das sociedades indígenas a nível nacional simboliza a ocupação de espaços até então dominados por agentes externos às comunidades. Como na abertura de picadas — movimento realizado por algumas comunidades indígenas ao adentrar a mata, colocando marcos que sinalizam aquele espaço como parte do seu território —, os povos

indígenas abriram caminhos para que pudessem fincar seus marcos de existência na Constituição.

Em uma sociedade que tem suas raízes em um sistema violento e opressor, a diferença por muitos anos foi criminalizada, sendo utilizada como justificativa para o genocídio e a exploração das populações que não correspondiam ao modelo colonial. Ao garantir o direito à diferença, a Constituição de 1988 afasta a perspectiva assimilacionista sobre os povos indígenas, reconhecendo sua capacidade civil e seus modos de vida. Além disso, o documento garante aos povos indígenas o direito originário e tradicional aos seus territórios, e portanto, anterior à existência do Estado, onde o “tradicionalmente” refere-se não a uma circunstância temporal, mas ao modo tradicional de ocupação do território, ou seja:

Se antes era posto como requisito a “imemorialidade”, o caput do Artigo 231 trouxe como requisito fundamental a “tradicionalidade¹⁷”. Significa dizer que os povos indígenas têm direito sobre seus territórios tradicionais. A própria constituição no §1º do mesmo artigo traçou o conceito de tradicionalidade, ou seja, terra indígena não é invenção de FUNAI ou de antropólogos como suscitam algumas vozes, mas decorre da própria quadra constitucional, tem seus parâmetros vinculados a ela. (Amado, 2014, p. 36)

Entretanto, as transformações decorrentes da Constituição de 88 não representaram um rompimento com a estrutura colonial herdada ao longo dos anos. Apesar da presença de um cenário favorável e de um avanço em relação aos direitos conferidos aos povos indígenas, o que encontramos na prática são um Estado e um órgão indigenista que parecem desconhecer a própria legislação, ignorando muitas vezes a Constituição e se valendo de mecanismos como o da tutela para impor seus interesses sobre os territórios. Catherine Walsh (2002), ao escrever sobre as reformas constitucionais na América Latina e o advento de políticas que prezam pela diversidade cultural, vai afirmar que:

Sin embargo, vale la pena considerar si este reconocimiento e inclusión pretende atacar las asimetrías y promover relaciones equitativas. O, si más bien, sólo añade la particularidad étnica a la matriz existente, sin buscar o promover una mayor transformación . ¿Sería, en cierta medida, una cultura (o culturas) dentro de una cultura más amplia, que se autoidentifica como multiétnica y pluricultural, pero que a la vez sigue incorporando fuertes asimetrías? (Walsh, 2002, p. 3)

Com mudanças que em grande medida limitam-se ao plano discursivo e o aprofundamento das assimetrias, os dispositivos criados para possibilitar a demarcação das terras indígenas — presente no Decreto nº. 1.775, de 08 de janeiro

de 1996 —, ao invés de promover a segurança jurídica e facilitar o processo demarcatório já garantido na Constituição, vão resultar no efeito contrário: uma extensa lista de estágios demarcatórios que duram anos, transformando a demarcação em um procedimento demorado e burocrático (Imagem 4).

Imagem 4 - Fases do processo demarcatório de Terras Indígenas (TI's), Decreto 1775/1996

Fase	O que acontece?
Estudos de Identificação	A Funai nomeia um antropólogo para elaborar estudo antropológico e coordenar os trabalhos do grupo técnico especializado que fará a identificação da TI em questão.
Aprovação do relatório pela FUNAI	O relatório do estudo antropológico deve ser aprovado pela presidência da Funai, que, no prazo de 15 dias, fará com que ele seja publicado.
Contraditório	As partes interessadas terão um prazo de até 90 dias após a publicação do relatório para se manifestar.
Declaração de limites	O Ministro da Justiça declara os limites da área e determina sua demarcação física, ou desaprova a identificação.
Demarcação física	Declarados os limites da área, a Funai promove a demarcação física.
Homologação mediante decreto da Presidência da República	O procedimento de demarcação deve, por fim, ser submetido à presidência da República para homologação por decreto.
Registro	A terra demarcada e homologada será registrada no cartório de imóveis da comarca correspondente e na Secretaria de Patrimônio da União (SPU).

Fonte: Instituto Socioambiental, Acesso em: 10/08/23.

Esses subterfúgios utilizados para dificultar a demarcação das Terras Indígenas, resultando no aumento da vulnerabilidade e dos conflitos nos territórios visados pelo avanço do capital, possui como uma das consequências a ampliação da iniciativa das comunidades indígenas de realizarem retomadas e a demarcação dos seus territórios sem o intermédio do Estado, movimento que pretendemos abordar mais aprofundadamente nos próximos capítulos.

Passando da escala nacional para a regional, de maneira a compreendermos como essas mudanças — e permanências — atingiram os povos indígenas do Nordeste, o que encontramos é um cenário ainda mais problemático, fruto de uma política que fomenta um imaginário colonial e externa às populações indígenas:

os indigenistas da Funai não conseguiam aceitar como legítimas as reivindicações identitárias dos indígenas do Nordeste, que vinham de uma trajetória histórica muito distinta, passando pelos aldeamentos missionários e por uma longa convivência com populações sertanejas e quilombolas (Oliveira, 2016, p. 300).

Dessa forma, a FUNAI, apesar dos avanços e mudanças políticas, herda do SPI os preconceitos e a falta de conhecimento — proposital e ideológica — em relação à presença e às reivindicações das sociedades indígenas do Nordeste, dificultando e embargando a identificação e demarcação das Terras Indígenas na região.

Apesar de no plano estatal não ocorrerem mudanças estruturais, o final do século XX e início do séc. XXI demarcam mudanças significativas no movimento indígena, com uma maior participação política, a criação de organizações por povos indígenas em diversas escalas — como a União das Nações Indígenas (UNI) em 1980 e a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) em 1990 — e a promoção de Assembleias indígenas, cujo objetivo, além de articular o movimento indígena, consolidando-o frente a sociedade nacional, é ser um espaço de diálogo entre as diferentes etnias e organizações que apoiam o movimento, buscando uma maior visibilidade da luta indígena e de suas reivindicações.

O modo de atuação das assembleias indígenas visava sempre a criar e a legitimar uma intermediação com o universo dos brancos - ONGs, entidades de direitos humanos e opinião pública. Tal mediação era executada por uma liderança ou por um conjunto de lideranças, visando à obtenção de demandas coletivas, com destaque para a demarcação de terras, que deveriam vir a ser atendidas pela agência indigenista governamental, a Funai. As lideranças tornavam-se porta-vozes de denúncias e reivindicações, atuando por meio de entrevistas com as autoridades, entidades prestigiosas e meios de comunicação, ou mobilizando comitivas indígenas, que iam em caravana às sedes regionais da Funai ou a Brasília. (Oliveira, p. 277, 2016)

Os deslocamentos, que no tópico anterior se restringiam majoritariamente às beiras dos rios e às viagens realizadas entre as comunidades, hoje encontram-se em uma mobilidade que transpassa os seus territórios, ocupando órgãos governamentais e cargos políticos, como atualmente houve a nomeação da primeira presidenta indígena da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), pela advogada Joênia Wapichana, o anúncio de Weibe Tapeba como secretário da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) vinculada ao Ministério da Saúde, e a criação do Ministério dos Povos Indígenas, que possui como ministra Sônia Guajajara.

Não obstante, ainda falamos de uma estrutura que tem suas raízes em um sistema colonial. Dessa forma, a mira desse movimento coletivo de afirmação de suas re-existências e humanidades não se esgota nessas conquistas, “não assumiremos o repertório dos senhores colonizadores para sermos aceitos de forma subordinada em seus mundos; o desafio agora é cruzá-los, “imacumbá-los”, avivar o mundo com o axé (força vital) de nossas presenças” (Rufino, 2019).

2 A FOME INSACIÁVEL DO CAPITAL E O BRANQUEAMENTO DOS TERRITÓRIOS

As mudanças políticas conquistadas com a Constituição de 1988, surgem atreladas ao aprofundamento de uma economia primário-exportadora e, consequentemente, ao aumento dos conflitos nas comunidades indígenas. A fronteira neoextrativista irá avançar mutilando territórios e adoecendo corpos e natureza. Nesse sentido, partiremos de Martins (1997), ao trazer a fronteira como um lugar de alteridade,

O que há de sociologicamente mais relevante para caracterizar e definir a fronteira no Brasil é, justamente, a situação de conflito social. E esse é, certamente, o aspecto mais negligenciado entre os pesquisadores que têm tentado conceituá-la. Na minha interpretação, *nesse conflito, a fronteira é essencialmente o lugar da alteridade*. É isso o que faz dela uma realidade singular [...] o conflito faz com que a fronteira seja essencialmente, a um só tempo, um lugar de descoberta do outro e de desencontro. Não só o desencontro e o conflito decorrentes das diferentes concepções de vida e visões de mundo de cada um desses grupos humanos. O desencontro na fronteira é o desencontro de temporalidades históricas, pois cada um desses grupos está situado diversamente no tempo da História. (Martins, 1997, p. 150)

O conflito surge como um dos conceitos-chave neste capítulo ao desvelar as relações sociais e de poder que constituem os territórios, “o conflito é a contradição social em estado prático, a contradição em ato” (Porto-Gonçalves e Cuin, 2016, p. 241). Dessa maneira, no primeiro tópico “**Territórios mutilados nos limites da humanidade**”, iremos abordar o aprofundamento do projeto colonial através do que Araújo (2016) vai denominar de uma “necroeconomia de fronteira”.

Para isso, iremos partir dos dados presentes no Caderno de Conflitos da Comissão Pastoral da Terra (CPT) entre os anos de 2012 a 2022, para analisar o avanço da fronteira neoextrativista e do agronegócio nos territórios indígenas. Em seguida, no segundo tópico: “**Racismo ambiental e a exclusão do acesso ao território**”, temos como intuito analisar como a organização do território brasileiro encontra-se fundada em um projeto de racismo ambiental, que exclui determinadas populações do acesso aos recursos naturais, promovendo conflitos socioambientais que devastam os territórios e a vida em comunidade.

No terceiro e último tópico, **“A demarcação do racismo ambiental nos territórios das margens”**, vamos buscar investigar como esse cenário de superexploração da vida vai promover uma política indigenista e colonial que utiliza do processo demarcatório como uma maneira de afastar as comunidades dos espaços que são interessantes para o capital, assim como aumenta a vulnerabilidade das sociedades indígenas através da burocratização das demarcações, deixando as comunidades expostas a ataques e violências dos empreendimentos que possuem interesse em seus territórios.

2.1 Territórios mutilados nos limites da humanidade

Em 1993, a justiça brasileira julgou pela primeira vez um crime como sendo de genocídio. O massacre de Haximu, como ficou conhecido, ocorreu na fronteira do Brasil com a Venezuela, na região onde encontra-se o estado de Roraima; com o tensionamento dos conflitos devido ao avanço predatório de garimpeiros no território indígena, empresários responsáveis pelo garimpo encomendaram o ataque a comunidade de Haximu, matando 16 pessoas - a maior parte mulheres, idosos e crianças, dentre elas um bebê -⁹. Na ocasião, cinco garimpeiros foram condenados - 29 anos após o massacre, em 2022, a justiça identificou e condenou um sexto participante no crime -, apesar da tentativa dos réus de tratar o crime enquanto homicídio, o STJ (Supremo Tribunal de Justiça) decidiu por unanimidade entender que o crime ocorreu contra a etnia indígena, sendo assim um caso de genocídio.

Até o momento, o massacre de Haximu tinha sido o primeiro e único caso julgado e condenado no Brasil como um crime de genocídio.¹⁰ Em 2023, ano em que o massacre completou 30 anos, o governo federal decretou Emergência em Saúde Pública de Importância Nacional na Terra Indígena Yanomami, retomando o debate na justiça brasileira sobre uma condenação por genocídio; imagens de crianças e idosos com quadros severos de desnutrição foram divulgadas na imprensa e nas redes sociais, era um pedido de socorro dentre as mais de 20 denúncias enviadas

⁹ Albert, Bruce. O massacre dos Yanomami de Haximu. Acervo Instituto Socialmental (ISA), 1993. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/YAD00301.pdf>

¹⁰ Um outro caso de genocídio indígena já havia sido denunciado à Justiça brasileira, o Massacre da Boca do Capacete, no Amazonas, ocorrido em 1988, que resultou na morte de quatro indígenas e no desaparecimento de outros dez, todos tikuna. Para saber mais informações, acessar: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2023-02/massacre-de-haximu-completa-30-anos-em-agosto>

ao longo de dois anos - 2020 a 2022 - para o Ministério Público Federal, a Funai e o Exército, pela Huturaka Associação Yanomami, expondo os assassinatos e o aumento dos casos de violência causados pelo avanço do garimpo ilegal na terra Yanomami.

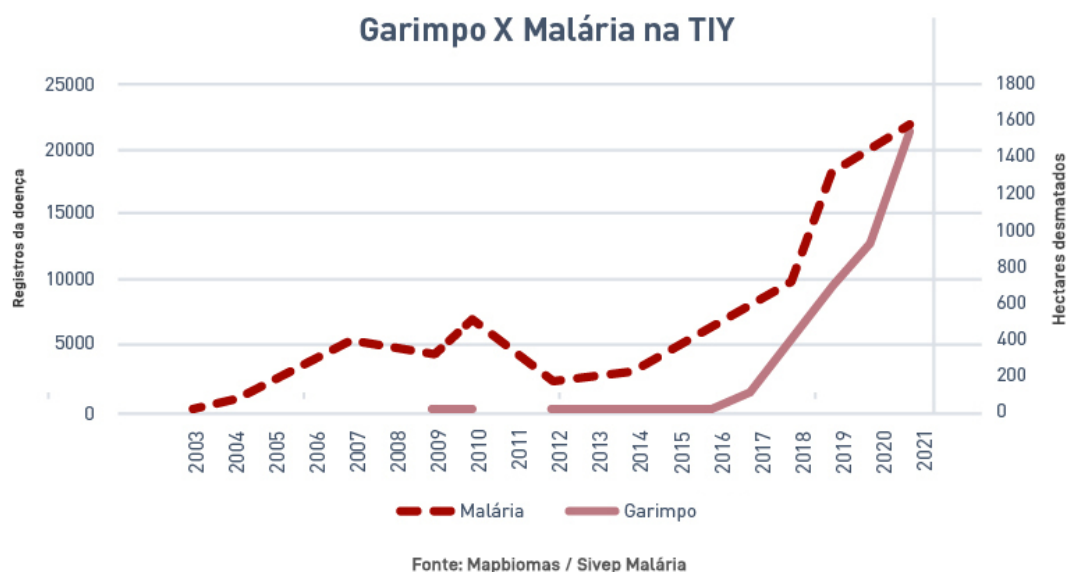
O céu já está desabando, buscamos sobreviver sob os seus destroços:¹¹ de acordo com o Ministério dos Povos Indígenas, entre 2019 e 2022, cerca de 570 crianças Yanomami morreram devido a contaminação por mercúrio, desnutrição e fome. A proposta feita pelo ex-presidente Jair Bolsonaro quando ainda era deputado, em 1993 - mesmo ano do massacre de Haximu -, de extinguir a Terra Indígena Yanomami¹², ficou evidente durante os anos do seu governo, quando o Sistema de Monitoramento do Garimpo Ilegal na Terra Indígena Yanomami, realizada pela Huturaka Associação, registrou um intensificação do garimpo no território a partir do ano de 2018 - primeiro ano do mandato de Jair Bolsonaro - . Segundo a pesquisa, houve um crescimento em 309% do desmatamento associado ao garimpo entre 2018 e 2022 (ISA, 2023), totalizando uma área devastada de mais de 3.272 hectares.

As consequências do garimpo não se limitam à devastação do território, mas compreendem um campo de devastação que atinge toda a sociedade. Um exemplo disso encontra-se nos dados que demonstram a relação entre o avanço do garimpo e o aumento dos casos de malária (Gráfico 1), também estando associado à desnutrição, contaminação por mercúrio e aumento da exploração sexual nos territórios dos Yanomami.

¹¹ Referência ao texto de Davi Kopenawa (2015): A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos xapiri, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficos, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar.

¹² Para saber mais informações, acessar: <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2023/01/27/jair-bolsonaro-propos-acabar-com-reserva-indigena-yanomami-quando-era-deputado-leia-integra.ghml>

Gráfico 1 - Relação entre o garimpo e o crescimento dos casos de malária na Terra Indígena Yanomami



Fonte: Mapbiomas/Sivep Malária. Disponível em:

<https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/garimpo-ilegal-na-terra-yanomami-cresceu-5-4-em-2022-aponta-hutukara>

Mais do que demonstrar a relação entre o aumento do garimpo e o crescimento dos casos de malária entre os Yanomami, o Gráfico 1 nos revela o vínculo indissociável entre um projeto desenvolvimentista que avança de mãos dadas com a morte. Escolhemos iniciar este tópico abordando os genocídios que ameaçam constantemente o território Yanomami devido ao avanço da fronteira do capital, com o intuito de compreendermos como o desenvolvimentismo chega nos territórios, despido de suas máscaras que vendem um discurso de sustentabilidade, crescimento econômico, melhoria na qualidade de vida, economia verde, e expondo todas as suas mazelas e violências. O verde presente nas propagandas de um desenvolvimento que se diz sustentável, serve para dissimular o rastro vermelho de sangue derramado na medida em que o capital se expande nos territórios, deixando para trás uma paisagem de devastação e morte.

Geonídio/ecocídio/epistemicídio são elos inseparáveis da férrea cadeia que marca historicamente o *princípio* da mineração moderno-colonial; forma histórica que tem seu início em Potosí. O Princípio Potosí é a devastação como princípio. Mas não é só a devastação. É um *princípio colonizador*. Que se faz história e geografia; materializa-se em corpos e almas; em solos e subsolos... Isso requer não apenas uma violência meramente destrutiva, mas uma forma de violência mais complexa, de caráter produtivo, que ao mesmo tempo que avança arrasando, também vai moldando os territórios e

os corpos de que precisa para manter-se e reproduzir-se. É então que a violência do chumbo dá lugar e se funde com a da prata. (Aráoz, 2020, p. 133)

Ao nos remeter a Potosí para buscar discutir a atual produção-destruição da mineração nos territórios, Aráoz (2020) entrecruza distintas temporalidades, fazendo com que retornemos a um debate realizado no primeiro capítulo sobre um passado-presente fundamental para a construção do território brasileiro e da América Latina como um todo: sua estrutura colonial. Sendo assim, a investigação por genocídio iniciada em 2023 devido a crise humanitária no território Yanomami, representa a continuidade do massacre de Haximu ocorrido trinta anos antes, que por sua vez, ambos os casos possuem sua genealogia na guerra iniciada há cinco séculos através da invasão e conquista dos territórios pertencentes as centenas de sociedades originárias.

Desde o seu nascimento, a economia brasileira encontra-se voltada para alimentar o mercado externo, não para suprir as necessidades dos donos da terra - os donos da terra estavam sendo perseguidos e mortos -. Nesse sentido, o investimento em projetos desenvolvimentistas, de modernização do território e crescimento econômico, na mesma medida em que rende lucros para o mercado externo, no território nacional o indicador de produção é medido pelo aumento da pobreza e da desigualdade. Essa relação será denominada por Ruy Mauro Marini (1973) como uma “dialética da dependência”; a partir das reflexões realizadas por Marini (1973), o pesquisador Aráoz (2020) vai afirmar que:

De maneira muito elementar, poderíamos dizer que a fórmula da dialética da dependência se condensa em uma equação de crescimento superficial, momentâneo, esporádico, com um empobrecimento estrutural, profundo, de longa duração. São faces de uma mesma moeda. É o que veremos ao longo da história econômica da região, tragicamente marcada pela recorrência cíclica do extrativismo: períodos passageiros de crescimento aparente encobrem um processo de empobrecimento contínuo. (Aráoz, 2020, p. 28)

O território brasileiro é percebido como um depósito de recursos naturais e matérias primas que devem ser drenados seguindo o mesmo fluxo de exploração utilizado pelas metrópoles coloniais no séc. XV, de maneira a atender as demandas dos centros capitalistas. Segundo dados da Embrapa (Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária), apenas em 2020, o Brasil exportou em torno de 56 milhões de toneladas de produtos derivados da silvicultura, em contrapartida, no mesmo

período o “Relatório Anual do Desmatamento no Brasil”, do Projeto MapBiomias, revelou que houve um crescimento de 13,6% do desmatamento, atingindo 13.853 km²; ainda de acordo com os dados, cerca de 98,9% da área desmatada tinha indícios de ilegalidade.¹³

Para Porto-Gonçalves (2004), estamos falando sobre um “des-envolvimento”, ou seja, a retirada do envolvimento (autonomia) da sociedade com o seu território; em uma análise semelhante, Milton Santos (1999) escreve sobre a existência de territórios alienados, espaços nos quais as políticas fomentadas pelo Estado e o aprofundamento das relações capitalistas promovem projetos estranhos à sociedade, que não visam beneficiar os sujeitos locais, mas agentes externos. Em ambos os casos, nos defrontamos com um movimento de ruptura, a vida - dos corpos e territórios - deixa de ter centralidade nas relações, transformando-se em um objeto de consumo e sendo colocada a leilão.

O sistema capitalista avança *mutilando* territórios: são cercas, rodovias, barramentos e transposição de rios. Os territórios são desmembrados e vendidos em pedaços concentrados em um grupo em particular: segundo os dados do IBGE, apenas 8% dos proprietários rurais se autodeclararam enquanto pretos, sendo 45% brancos e 44% pardos; no caso do gênero, são 81,5% homens contra 18,6% de mulheres proprietárias rurais (CENSO AGROPECUÁRIO, 2017). As relações capitalistas moderno-coloniais são costuradas pelo racismo, pela violência de gênero e de classe, seu movimento insaciável de expansão - em um mundo de recursos finitos - encontra-se atravessado pela reprodução de desigualdades, concentrando riquezas e distribuindo miséria.

A socióloga Maristella Svampa (2018), nos alerta que o modelo capitalista presente na América Latina, fundado em uma economia primário-exportadora e extrativista, atualmente apresenta uma nova fase de expansão, com o aumento dos grandes empreendimentos e o aprofundamento das relações de exploração em larga escala. Segundo a autora, estaríamos lidando com um neoextrativismo, que

[...] pode ser caracterizado como um modelo de desenvolvimento baseado na superexploração de bens naturais, cada vez mais escassos, em grande parte não renováveis, assim como na expansão das fronteiras de exploração para territórios antes considerados improdutivos do ponto de vista do capital. Ele se caracteriza pela orientação da exportação de bens

¹³ Relatório Anual do Desmatamento no Brasil 2020 - São Paulo, Brasil - MapBiomias, 2021. Disponível em: <http://alerta.mapbiomas.org>

primários em grande escala, incluindo hidrocarbonetos (gás e petróleo), metais e minerais (cobre, ouro, prata, estanho, bauxita e zinco, entre outros) e produtos ligados ao novo paradigma agrário (soja, dendê, cana-de-açúcar) [...] Outro traço importante do neoextrativismo é o gigantismo ou a larga escala dos empreendimentos, que nos adverte também para a envergadura dos investimentos, já que se trata de megaempreendimentos de capital intensivo, mais do que de trabalho intensivo. (Svampa, 2018, p. 33-34)

Os gigantismos e os investimentos em megaempreendimentos aparentemente não foram suficientes para saciar a fome da população. Em 2022, o Brasil voltou ao Mapa da Fome de acordo com a Organização das Nações Unidas (ONU), os dados publicados no relatório "O Estado da Segurança Alimentar e Nutrição no Mundo (SOFI)", contabilizaram cerca de 21,1 milhões de pessoas em estado de insegurança alimentar grave, que se caracteriza pela falta de acesso a comida pela população.

Em 1946, Josué de Castro nos alertava sobre a existência de uma *geografia da fome*, apresentando como um dos pontos de análise que apesar das pressões econômicas, a fome permanece “através da deficiência alimentar que a monocultura impõe, através da fome que o latifúndio gera, e assim por diante” (Castro, 1984, p. 40). As milhões de toneladas de grãos produzidas no Brasil todos os anos - em 2021, o Brasil produziu 250 milhões de toneladas de grãos (EMBRAPA, 2022) -, não visam alimentar a população, os dados de produção do agronegócio não são medidos de acordo com a quantidade de pessoas que tiveram acesso aos alimentos produzidos, são avaliados segundo os lucros advindos da exportação dos grãos para o mercado externo.

A fome é um projeto político, se apresenta enquanto uma estratégia de guerra na medida em que promove a morte e enfraquecimento da população mais pobre, retirando a autonomia e possibilitando um maior controle por parte do Estado e dos grupos que detém o poder. As brechas para escaparmos dessa realidade de fome e miséria surgem nas letras de Chico Science, ao cantar: “e com o bucho mais cheio comecei a pensar, que eu me organizando posso desorganizar”¹⁴.

Uma outra característica do neoextrativismo abordada por Svampa (2018) se refere à expansão das fronteiras de exploração. As fronteiras de expansão do capital representam o lugar do des-encontro entre temporalidades, dessa maneira, as fronteiras surgem como espaços estratégicos para compreendermos a dinâmica de

¹⁴ Trecho da música “Da lama ao caos” de Nação Zumbi.

reprodução do capitalismo, pois ao mesmo tempo que simbolizam o avanço do desenvolvimento e da modernização, também representam o lugar da espoliação, da concentração de violências, como o trabalho escravo e as violências de gênero.

É na fronteira que vemos a marca colonial de maneira mais latente; diante do conflito entre temporalidades, o “moderno” não recorre a disfarces e expõe a sua face colonial. José de Souza Martins (1997), nos apresenta a fronteira enquanto o limite do humano, “[...] a fronteira é a fronteira da humanidade. Se entendermos que a fronteira tem dois lados e não um lado só, o suposto lado da civilização [...] fica mais fácil e mais abrangente estudar a fronteira como concepção de fronteira do humano” (1997, p. 162).

Nesses espaços de limite da humanidade, nos defrontamos com dados como os do Ministério do Trabalho e Emprego, que em 2022 registrou um total de 2.575 pessoas em situação análoga à escravidão, em que desse total de pessoas resgatadas, 92% eram homens, onde 83% se autodeclararam negros, 15% brancos e 2% indígenas. Ainda de acordo com esse levantamento, a atividade que apresentou o maior número de pessoas em situação de trabalho escravo foi a do cultivo de cana-de-açúcar. Esses espaços recorrem a violência e subordinação como única forma de linguagem, são “necroeconomias de fronteira” (Aráoz, 2016).

A capitalização da Natureza – inclusive nas formas do conservacionismo – é a morte da Natureza. No entanto, essa morte não se distribui proporcional e simetricamente, abrigada de modo diferencial, nas economias coloniais, assim marcadas como zonas de sacrifício. A economia imperial do capital, o modo de vida imperial das elites que detêm o controle oligopólico dos meios de violência, somente se faz “sustentável” à custa da exploração extrativista dos corpos e territórios, ou seja, da vida em suas formas históricas elementares. Por isso, o capital é uma necroeconomia de fronteira. (Aráoz, 2016, p. 457)

Os corpos que tem a sua humanidade mutilada são os primeiros abocanhados por essa necroeconomia de fronteira, nesse sentido, a exploração extrativista dos corpos encontra-se atravessada pelas concepções de raça, gênero e classe. No estado de Pernambuco, a construção do Complexo Industrial e Portuário de Suape (CIPS)¹⁵ - construído nos anos de 1980 e se expandindo a partir dos anos

¹⁵ A construção do CIPS compreende os municípios do Cabo de Santo Agostinho e Ipojuca, contando com cerca de 73 empresas, divididas por tais setores: Alimentos e Bebidas, Central de Serviços,

2000, o Complexo compreende os municípios do Cabo de Santo Agostinho e Ipojuca -, dentro de um território onde residem 27 comunidades camponesas, teve como uma das consequências o aumento da violência de gênero na região: de acordo com um levantamento feito em 2016 pela Secretaria de Defesa Social de Pernambuco, o Cabo de Santo Agostinho ocupava o sexto lugar no ranking de cidades pernambucanas com maior número de casos registrados de violência sexual contra jovens e adolescentes (DHESCA, 2018).

Segundo Maristella Svampa (2018), com a chegada de projetos neoextrativistas há um movimento de “masculinização do território”. A autora afirma que há um agravamento da questão ao considerarmos a estreita ligação entre atividades extrativistas, prostituição e o aumento do tráfico de mulheres.

[...] onde irrompem as atividades extrativas, caracterizadas pela masculinização dos territórios e pela ganância extraordinária, se intensificam e exacerbam diferentes problemáticas sociais, já presentes na sociedade. Assim, uma das consequências é a acentuação dos estereótipos da divisão sexual do trabalho, que agrava as desigualdades de gênero, produz o rompimento do tecido comunitário e dá força a redes de violência já existentes. (Svampa, 2019, p. 108-109)

Quando abordamos os territórios mutilados, também compreendemos as relações sociais que nele são construídas; a destruição, intrínseca ao avanço da fronteira capitalista, não se limita ao seu sentido material, mas abarca o rompimento do tecido social, o dilaceramento de mundos, de maneira a desarticular as relações construídas no território, possibilitando a subordinação física e psicológica da população e a instituição de um ambiente de terror. Em sua análise sobre os dados referentes aos conflitos por terra no Brasil, Porto-Gonçalves (2016), destaca que:

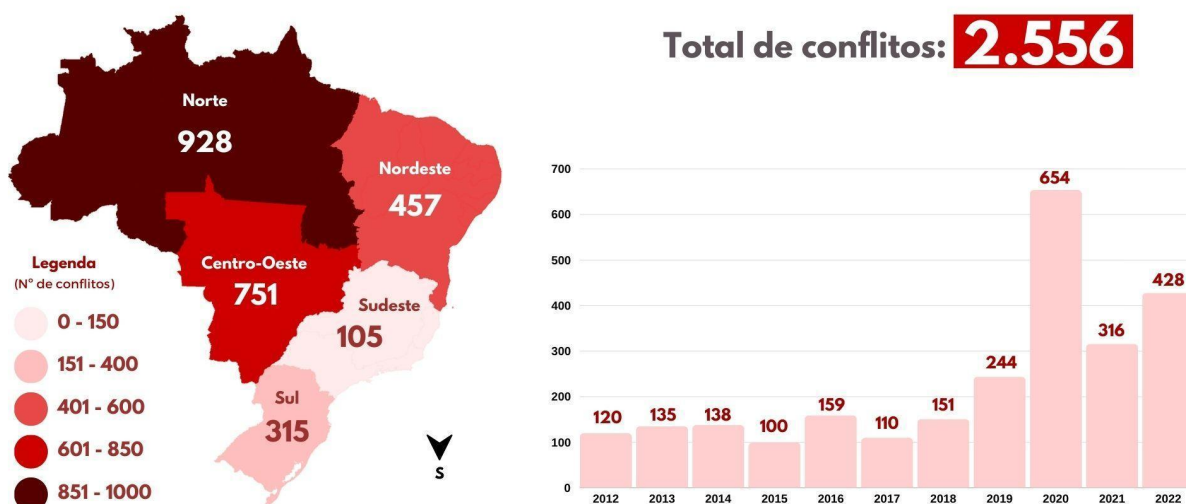
Enfim, há uma geopolítica da despossessão em curso, de que as maiores vítimas são as populações que tradicionalmente ocupam o território. Não sem razão elas se destacam entre os grupos sociais envolvidos em conflitos e desse lugar de conflito e r-existência importantes questões teórico-políticas estão sendo formuladas, como a luta pela reapropriação da natureza e a afirmação da diversidade social e cultural desses protagonistas, onde o território emana como questão central no novo desenho que vem assumindo a questão (da reforma) agrária. (Porto-Gonçalves e Cuin, 2016, p. 272)

Eólico, Geração de Energia, Granéis Líquidos e Gases, Logística, Materiais de Construção, Meio Ambiente, Metalmeccânico, Naval e Offshore, Petroquímico, Preforma PET e Plástico (SUAPE, 2020). A instalação do CIPS em uma área de mangue, local de residência de 27 comunidades camponesas, provocou um cenário de violência e impactos socioambientais presentes até os dias atuais.

Como discutimos anteriormente, estamos imersos em um cenário de guerra, diante disso, os territórios indígenas estão localizados nas trincheiras desse conflito, nos espaços de enfrentamento, onde a violência se impõe de maneira mais latente. Em um período de 2012 a 2022, o Caderno de Conflitos da Comissão Pastoral da Terra (CPT), registrou um total de 2.556 conflitos por terra envolvendo comunidades indígenas no Brasil (Gráfico 2).

Gráfico 2 - Total de conflitos por terra envolvendo povos indígenas no Brasil (2012 a 2022)

Total de **conflitos por terra** envolvendo povos indígenas no Brasil (2012 a 2022)



Fonte: Dados do Caderno de Conflitos da Comissão Pastoral da Terra (CPT), elaborado por Beatriz Barbosa, 2023.

As regiões que apresentaram os números mais elevados de conflitos foram o Norte (928), Centro Oeste (751) e Nordeste (457), espaços onde estão localizadas as novas fronteiras de expansão do capital: a Amazônia e o Matopiba. De acordo com o Sistema de Detecção de Desmatamento em Tempo Real (Deter), do Inpe, em 2022 o desmatamento na Amazônia legal atingiu uma área de 10.278 km², tendo uma queda de 50% no ano de 2023 - 5.151 km² -, após a retomada das fiscalizações pelo governo federal. Enquanto isso, o Cerrado registrou um aumento de 43% de áreas desmatadas em 2023, sendo a região conhecida como Matopiba – região formada pelos estados do Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia, onde ocorre uma

intensa expansão do agronegócio -, responsável por cerca de 75% da área desmatada.

Apesar de possuírem os menores números em relação ao total da população indígena levantada pelo Censo do IBGE de 2022 – o Sudeste registrou 7,28% e o Sul 5,20% da população total -, o Sul e o Sudeste registraram taxas elevadas de conflitos; a região Sul se aproxima do Nordeste, com 315 conflitos, sendo seguida pelo Sudeste, com 105 conflitos. O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) considera o arrendamento ilegal de terras para plantio de soja como uma das principais causas para o alto índice de conflitos por terra nessas regiões.

Ao analisarmos a distribuição dos conflitos ao longo do período estudado, percebemos uma tendência constante de elevação dos números registrados a partir do ano de 2018, ano de primeiro mandato do governo de Jair Bolsonaro, que durante sua campanha eleitoral declarou que “nenhum centímetro de terra” seria demarcada, se fosse eleito. A promessa foi cumprida, durante os quatro anos de mandato, além de paralisar o processo demarcatório, o governo transferiu a atribuição da demarcação de Terras Indígenas da Funai para o Ministério da Agricultura e Pecuária (MAPA), “na estrutura do Estado brasileiro, esse é o mesmo ministério que tutela os interesses da indústria do agronegócio, os quais conflitam diretamente com os direitos socioambientais e indígenas” (Terena, Eloy, 2020, p. 152).

Além disso, como já indicamos anteriormente, a partir de 2018 houve um aumento do desmatamento no Brasil, entre 2018 e 2021 o desmatamento na Amazônia foi 56,6% maior do que no mesmo período entre 2015 e 2018, segundo dados do IPAM (Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia). Somado a esses dados, também foram registrados a partir de 2018, um aumento de 82% do número de queimadas, com 71.497 focos (INPE, 2019), atingindo seu ápice em 2020 – mesmo ano em que os conflitos em territórios indígenas apresentam o seu maior número -, ao registrar um total de 222.798 focos de queimadas, representando o maior número de focos em uma década (INPE, 2021).

Os dados de desmatamento acompanham o aumento em relação ao número de conflitos envolvendo comunidades indígenas, mostrando a relação intrínseca entre o avanço do capital nos territórios e a reprodução de um projeto de extermínio das sociedades indígenas. O ano de 2020 registra o maior índice de conflitos, totalizando 654 no período de um ano. Somado a um projeto político de um governo

anti indígena, no início de 2020 têm-se início a pandemia de Covid-19, fazendo com que as comunidades indígenas fiquem ainda mais vulneráveis a invasões, além dos riscos de contaminação agravada pela falta de assistência médica nos territórios. A omissão intencional do Estado nos territórios indígenas foi fundamental para o aumento dos óbitos e da contaminação nas comunidades, o Instituto Socioambiental (ISA) aponta três principais causas para o aumento dos casos de Covid-19 nos territórios indígenas: “profissionais da saúde que levaram o vírus para aldeias, garimpeiros e grileiros que aumentaram as invasões durante a pandemia e indígenas que se contaminaram ao buscar o auxílio emergencial na cidade” (ISA, 2020)¹⁶.

A Covid-19 transforma-se em uma estratégia de guerra dos garimpeiros e grileiros, remontando às guerras químicas. A contaminação dentro das comunidades devido ao contato dos indígenas com invasores, deixou as aldeias ainda mais vulneráveis às investidas contra os seus territórios. No primeiro ano da pandemia, em 2020, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) contabilizou 263 casos de invasões, exploração ilegal de recursos e danos ao patrimônio nos territórios indígenas, um aumento de 137% em relação a 2018, quando foram levantados 111 casos. Ainda segundo o relatório, “este foi o quinto aumento consecutivo registrado nos casos do tipo, que em 2020 atingiram pelo menos 201 terras indígenas, de 145 povos, em 19 estados. Os invasores, em geral, são madeireiros, garimpeiros, caçadores e pescadores ilegais, fazendeiros e grileiros” (CIMI, 2021)¹⁷.

Nesse período, o movimento indígena instituiu como um plano emergencial para conter a contaminação dentro das comunidades a adoção de barreiras sanitárias, de maneira a controlar o acesso e deslocamento nas terras indígenas. As barreiras foram levantadas sem o apoio da Funai, que naquele momento - sendo presidida por Marcelo Xavier, policial federal exonerado do cargo em 2022 -, chegou a criminalizar a prática, divulgando ações contrárias à implementação das barreiras nos territórios indígenas.

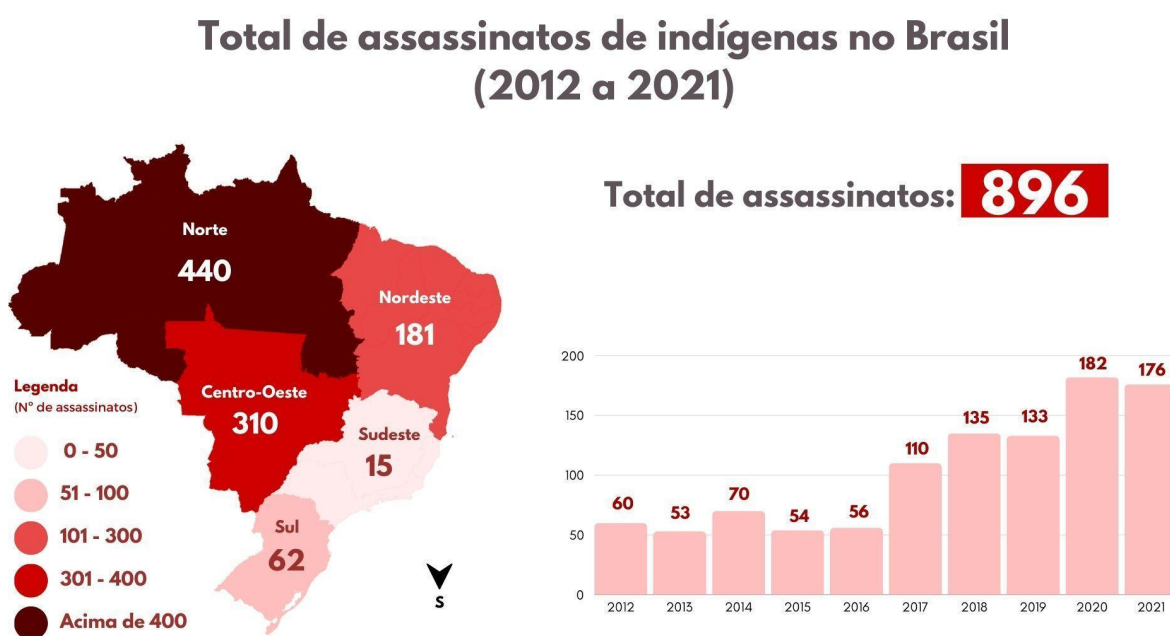
O medo é estimulado como uma ferramenta para paralisar e dominar a população. Buscam desarticular o movimento coletivo através da violência, “não

¹⁶ Instituto Socioambiental (ISA), 2020. COVID-19 e os Povos Indígenas. Disponível em: <https://covid19.socioambiental.org>

¹⁷ Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2021. "Em meio à pandemia, invasões de terras e assassinatos de indígenas aumentaram em 2020". Disponível em: <https://cimi.org.br/2021/10/relatorioviolencia2020/>

apenas se assassina; decapita-se e desmembra-se para lançar as partes à vista da população, como castigo e advertência” (Zibechi, 2022, p. 27). No período de 2012 a 2021, foram registrados no Relatório de Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil, do CIMI, um total de 896 assassinatos (Gráfico 3). No Gráfico 3, podemos perceber que há um salto nos números de indígenas assassinados a partir de 2017 (110), com uma tendência de aumento ao longo dos anos e atingindo o ápice em 2020, ao registrar 182 assassinatos.

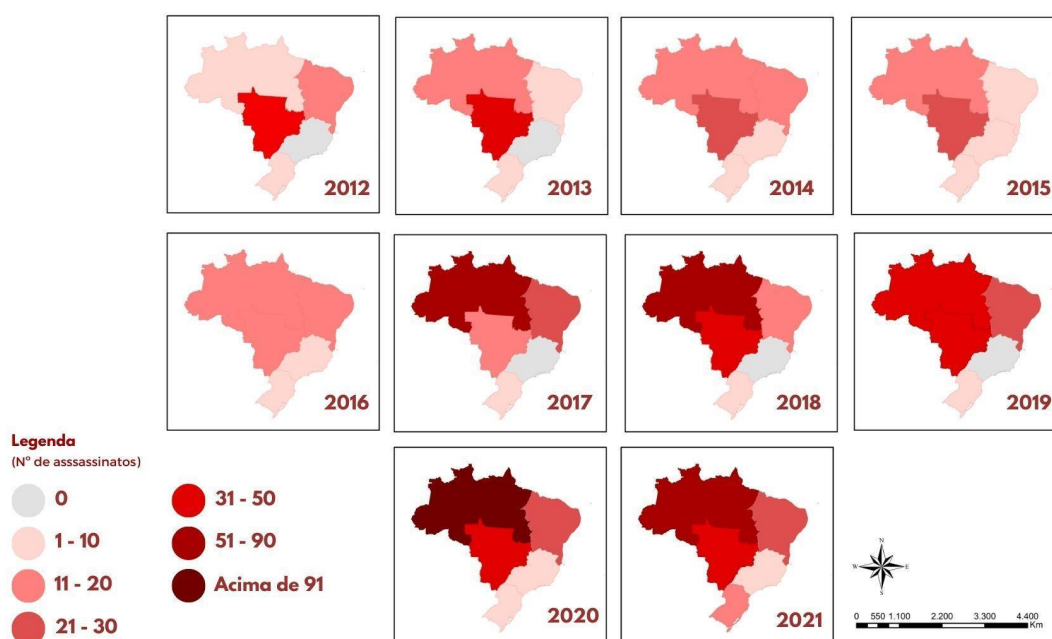
Gráfico 3 - Número de assassinatos de indígenas no Brasil (2012 a 2021)



Fonte: Dados do Relatório de Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil (CIMI), elaborado por Beatriz Barbosa, 2023.

Ao distribuímos os dados por regiões, nos deparamos com a região Norte com o maior número total de indígenas assassinados, com 440, seguida do Centro-Oeste, com 310 assassinatos, em terceiro lugar o Nordeste, com 181, e por último as regiões Sul, 62 assassinatos, e Sudeste, com 15 casos registrados dentro de um período de 2012 a 2021. Espacializando os números de assassinatos ao longo dos anos (Mapa 1), podemos perceber que as regiões Norte e Centro-Oeste sempre apresentam números elevados de assassinatos em comparação com as demais regiões. No entanto, a partir de 2017, encontramos um aumento generalizado do número de assassinatos em todas as regiões do Brasil.

Mapa 1 - Número de assassinatos de indígenas por região no Brasil de 2012 a 2021



Fonte: Relatório de Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil (CIMI), organizado por Beatriz Barbosa, 2023.

O massacre se anuncia enquanto um projeto político. Como podemos falar em direito à vida, garantido na Declaração Universal de Direitos Humanos (1948) da ONU, ou nos assegurarmos nos direitos presentes na Constituição de 1988, quando somos apresentados a um mapa coberto de sangue? Quando crianças Yanomami morrem sugadas por máquinas de garimpo?¹⁸ Naturalizamos o genocídio e a tortura praticados por um Estado que encontra-se aliado aos interesses do mercado e do poder privado, expondo as populações indígenas, negras, camponesas, pobres, como sacrifícios para o avanço da modernização. Nesse sentido, Valter do Carmo Cruz (2023), vai falar sobre a existência de “territórios corporativos de exceção”, onde ocorre a “suspensão do estado de direito de indivíduos e grupos (direitos ambientais, territoriais, trabalhistas, direitos humanos, etc), minando as garantias fundamentais da vida” (Cruz, 2023, p. 30).

Dessa maneira, o Estado aparece como um agente ativo na promoção da violência nos territórios, ao agir como um garantidor das condições necessárias para

¹⁸ JUCÁ, Beatriz. Duas crianças yanomami mortas, sugadas por uma draga da exploração ilegal de minério, El País, 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-10-16/duas-criancas-yanomami-mortas-por-uma-draga-de-explora-cao-ilegal-de-minerio-diante-da-omissao-do-governo.html>

a acumulação do capital. A violência do poder estatal surge seja no confronto direto, utilizando da força policial e de mecanismos jurídicos para perseguir e/ou criminalizar as comunidades, como também por meio de uma presença que se apresenta através da "ausência" nos territórios, fomentando um cenário de violência a partir da negligência.

Em seu livro, Martins (1997, p. 202) apresenta a fronteira como “limite e fim do mundo”, o objetivo deste tópico foi nos lançarmos no fim do mundo, para que possamos caminhar para o começo, para o outro lado da fronteira, onde encontram-se os territórios das margens. Estamos atravessando os destroços de um céu que vem desabando a cada dia, ao adentrarmos nas fronteiras da modernidade, nos deparamos com um capital que avança engolindo todas as formas de vida; as mudanças políticas conquistadas com a Constituição de 1988, surgem atreladas ao aprofundamento de uma economia primário-exportadora e, conseqüentemente, ao aumento dos conflitos nas comunidades indígenas. Os dados de conflitos por terra e de assassinatos envolvendo povos indígenas apresentam um projeto de genocídio, de um desenvolvimento que se impõe através da mutilação de corpos e territórios.

No próximo tópico, iremos partir da discussão sobre a organização do território através do racismo ambiental, para que possamos investigar como esse cenário de superexploração da vida vai promover uma política indigenista e colonial que utiliza do processo demarcatório como uma maneira de afastar as comunidades dos espaços que são interessantes para o capital, assim como aumenta a vulnerabilidade das sociedades indígenas através da burocratização das demarcações, deixando as comunidades expostas a ataques e violências dos empreendimentos que possuem interesse em seus territórios.

2.2 Racismo ambiental e a exclusão do acesso ao território

Fala-se muito na herança da escravidão e nos seus impactos negativos para as populações negras, mas quase nunca se fala na herança escravocrata e nos seus impactos positivos para as pessoas brancas. (O pacto da branquitude, Cida Bento)

Último país a abolir a escravidão no Ocidente, o Brasil se transformou em uma referência conservadora para a América Latina (Santos, 2019). Os quase 400 anos de permanência de um regime escravocrata, em um país com 524 anos - na

cronologia de tempo colonial -, deixaram uma herança que atravessa todo o seu processo de formação e organização do território nacional. Na primeira parte deste trabalho, resgatamos a história territorial do Brasil a partir das diferentes estratégias bélicas adotadas desde o início da colonização para a conquista do território e submissão das populações negras e indígenas; nesse sentido, buscamos identificar as formas de violência adotadas de maneira a possibilitar a reprodução do capital nos territórios. A partir do aprofundamento e expansão dessa necroeconomia de fronteira, nos deparamos com um tensionamento dos conflitos, criando verdadeiros “territórios de exceção”, que permitem “a *eliminação física* não apenas dos adversários políticos, mas também de *categorias inteiras de cidadãos* que, por alguma razão, figuram como não integráveis ao sistema político (Agamben, 2003, p. 25 apud Zibechi, 2015, p. 21).

Contudo, quando nos debruçamos sobre esse cenário de devastação, de territórios e corpos mutilados, e confrontamos com a narrativa colonial construída sobre o Brasil, nos deparamos com um estado de amnésia nacional. As violências expostas até o momento se pulverizam na memória da sociedade brasileira, uma memória que é construída a partir da negação de um passado-presente que se utiliza da concepção de “igualdade” para reproduzir um sistema de violência em larga escala.

Optamos por iniciar esse tópico a partir de uma citação de Cida Bento, retirada de seu livro “O pacto da branquitude”, para evidenciarmos que apesar de parte da sociedade gozar dos privilégios adquiridos por meio de um regime escravocrata, o que vemos é uma negação ou naturalização de uma economia fundada no tráfico e tortura de nações inteiras. Arrancamos as páginas que contam a história das milhões de pessoas que foram sequestradas e escravizadas no Brasil, buscando nos convencer que esse “passado” colonial nunca existiu, justificando o genocídio como único meio para o crescimento da nação; dessa maneira, eximimos o Estado, e a sociedade como um todo, de sua responsabilidade. Os crimes de guerra são naturalizados por uma necessidade desenvolvimentista de crescimento do país, de um capital que só consegue se expandir através da reprodução de desigualdades.

Partindo de uma análise sobre o Estado e o sistema jurídico, Mills (2023) apresenta o racismo como um sistema político que se organiza através da instituição

do que o autor chama de um "Contrato Racial", sustentado através da violência. Segundo o autor, vivemos em

[...] uma sociedade organizada racialmente, um Estado racial e um sistema jurídico racial, onde o status de brancos e não-brancos é claramente demarcado, quer pela lei, quer pelo costume. E o objetivo desse Estado, em contraste com o estado neutro do contratualismo clássico, é, inter alia, especificamente o de manter e reproduzir essa ordem racial, assegurando os privilégios e as vantagens de todos os cidadãos integrais brancos e mantendo a subordinação dos não-brancos. (Mills, 2023, p. 13-14).

A concepção de “Contrato Racial” se apresenta como uma das maneiras de compreendermos a instituição de um sistema de marginalização e genocídio da população não branca que encontra-se entranhado na fundação do país. Como já introduzimos no primeiro capítulo deste trabalho, uma das estratégias utilizadas pelo Estado será através da promoção de uma política de branqueamento do território. Por meio de um duplo movimento: a imigração de pessoas brancas e europeias para o Brasil e a exclusão do acesso ao território pela população negra, o Estado dá continuidade a um projeto colonial de ordenamento do território nacional a partir da subordinação de parte da população. Neste momento, pretendemos abordar sobre como a promoção dessa política de branqueamento causou impactos na organização territorial do Brasil e nas populações que tem sua vida cerceada.

Ao analisar sobre a política de branqueamento do território, Corrêa (2016) realiza uma discussão sobre o tema a partir de três dimensões que se articulam e interagem entre si: o *branqueamento da cultura*, o *branqueamento da imagem* e o *branqueamento de ocupação*. Essas dimensões não atuam de maneira independente, mas são componentes do maquinário que estrutura o sistema moderno-colonial e capitalista, sendo fundamentais para compreendermos a organização espacial do Brasil, pois “[...] sintetizam a tentativa de invisibilização e reconstrução sob a lógica eurocêntrica de ‘territórios não brancos’, ou seja, o apagamento da presença das grafagens espaciais (R. Santos, 2009), das geo-grafias (Porto-Gonçalves, 2003) negras e indígenas do território brasileiro” (Corrêa, 2016, p. 123).

Em 1988, Lélia Gonzalez reivindicava em seus textos a existência de uma “América Landina”, a autora buscava em seus trabalhos evidenciar a importância da contribuição negra e indígena para a construção do Brasil, nos apresentando a conceitos e linguagens originados de um “pretuguês”, que denunciava o racismo e o

projeto de apagamento da existência dessas populações. Segundo Gonzalez (1988), “tudo isso é encoberto pelo véu ideológico do branqueamento, é recalcado por classificações eurocêntricas do tipo ‘cultura popular’, ‘folclore nacional’ etc. que minimizam a importância da contribuição negra” (Gonzalez, 1988, p. 70).

Essa negação e criminalização das identidades e práticas culturais construídas nos territórios negros e indígenas, compreende a dimensão do *branqueamento da cultura*; um exemplo encontra-se nos casos de racismo religioso contra as religiões de matriz africana e indígena. Em 2022, a instituição Ilê Omolu Oxum em conjunto com a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (Renafo), através de uma pesquisa realizada com 255 pais e mães de santo no Brasil, demonstraram que 60% dos terreiros sofreram pelo menos um ataque entre os anos de 2020 e 2021. Ainda de acordo com esse levantamento, 80% das lideranças entrevistadas relataram casos de violência motivadas pelo racismo religioso¹⁹.

Um outro aspecto mais sutil que encontramos nessa tentativa de branqueamento da cultura, ocorre no movimento de cooptação de símbolos e objetos culturais originários das populações negras e indígenas pelo capital, esvaziando seus significados e utilizando de um discurso “progressista” para transformá-los em mercadorias que despertem o desejo da população. Nos vemos imersos em uma “neurose cultural brasileira” (Gonzalez, 1988), em um cenário onde as culturas e simbologias negras e indígenas ao mesmo tempo que são criminalizadas, transformam-se em objetos de consumo que tem seus lucros muitas vezes direcionados para beneficiar a população branca.

Essa distorção também será encontrada nos casos de *branqueamento da imagem*, com a construção de narrativas que excluem as populações não brancas da história. A formação do território brasileiro é tecida a partir de um olhar externo, elaborado pelas metrópoles coloniais; as sociedades originárias, assim como as populações africanas traficadas de maneira a alimentar a economia escravocrata, são colocadas às margens da história territorial do Brasil. Discutimos essa estratégia de apagamento de maneira mais aprofundada no primeiro capítulo deste trabalho,

¹⁹ Agência Senado, 2023. Racismo religioso cresce no país, prejudica negros e corrói democracia. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/infomaterias/2023/03/racismo-religioso-cresce-no-pais-prejudica-negros-e-corroi-democracia#:~:text=Um%20levantamento%20realizado%20pela%20institui%C3%A7%C3%A3o,ataque%20nos%20dois%20anos%20anteriores>.

como foi no caso da proposta do Marco Temporal, ao buscar impor uma narrativa que apaga da história os anos de perseguição e genocídio dos povos indígenas.

Um dispositivo que atravessa as três dimensões do branqueamento discutidas por Corrêa (2016) está na tentativa de *apagamento da existência* dessas populações, seja de maneira subjetiva, como nos casos de suas expressões culturais e imagens, excluindo-os da história, como também de forma física, pela tentativa de apagamento dessas existências nos espaços, através da desapropriação e exclusão do acesso ao território, o chamado *branqueamento de ocupação*. O controle surge a partir do reposicionamento dessas populações no espaço, nas margens da sociedade, imobilizando-as em territórios precarizados ou em áreas que não são interessantes para o capital.

Dessa maneira, entendemos que só é possível compreendermos o ordenamento territorial do Brasil, ou seja, como o território nacional é organizado e distribuído, se considerarmos seu componente racial. No livro “Territórios em rebeldia”, publicado em 2022 pela Editora Elefante, Raúl Zibechi aponta que um dos caminhos para mudarmos a rota de devastação que seguimos em disparada encontra-se em “reconstruir os corpos despedaçados para reiniciar o caminho, ali onde o combate foi interrompido. É um momento místico: olhar o horror de frente, trabalhar a dor e o medo, avançar de mãos dadas, para que as lágrimas não turvem nossa jornada” (2022, p. 30). Neste capítulo, a análise vem sendo construída seguindo esse movimento de encararmos o horror de frente, nos embrenhando nos escombros deixados pelo avanço do capital nos territórios, para que a partir disso possamos chegar no outro lado da fronteira, onde outros mundos são tecidos a partir do coletivo e da vida como centralidade.

O branqueamento surge como um dispositivo fundamental para lermos o território brasileiro, assim como para compreendermos as consequências do avanço da fronteira neoextrativista e o aprofundamento dos conflitos nesses espaços. Os destroços desse céu que está desabando não atingem de maneira igualitária as populações e os seus territórios. Nesse momento, pretendemos analisar como essa sociedade que foi organizada racialmente (Mills, 1997) vai construir uma geografia desigual que tem como uma de suas principais estratégias o racismo ambiental.

2.2.1 Olhando o horror de frente

Em 2019, o avanço de mais de 13 milhões de metros cúbicos de lama e detritos devido ao rompimento da barragem de Brumadinho, no estado de Minas Gerais, deixou um rastro de destruição, com a morte de 270 pessoas, além de prejuízos ambientais na vegetação, na fauna e nos rios da região²⁰. Ao traçar o perfil da população atingida pelo rompimento, o relatório "Minas não há mais: avaliação dos aspectos econômicos e institucionais do desastre da Vale na bacia do rio Paraopeba", identificou que os maiores impactados pelo crime ambiental foram as populações negras e de baixa renda. Na área atingida pelos rejeitos tóxicos, cerca de 63,8% da população era negra, já em relação à renda, o Censo do IBGE de 2010 indicou que a renda média da região era de R\$475,25, ou seja, 7% a menos que o salário mínimo do período²¹.

Em nome do progresso, presenciamos existências sendo soterradas pela lama. Por conta disso, é importante destacarmos que quando discutimos sobre ordenamento territorial não estamos falando sobre uma relação estritamente técnica, de procedimentos neutros que reorganizam o espaço a serviço da população como um todo, mas sobre territorializações que ocorrem através do assassinato e marginalização; o perfil da população que foi mais atingida pelos rejeitos tóxicos durante o rompimento da barragem é resultado de uma política fomentada pelo Estado de branqueamento do território, organizando o espaço de maneira a dar continuidade a um projeto de genocídio das populações não brancas.

Ao partirmos para uma escala mundial, a realidade de devastação e de violências discutidas no primeiro tópico, presente na expansão de uma economia primário-exportadora, não ocorrerá de maneira uniforme nos territórios, mas será formada por uma geografia desigual dos proveitos e rejeitos (Porto-Gonçalves, 2017). A geografia desigual do capitalismo estabelece desde o princípio quais as sociedades que possuem valor, ou seja, que são receptoras das matérias primas e

²⁰ Cinco anos após o rompimento da barragem, tanto a empresa responsável pela mina, a Vale S.A, quanto a empresa alemã que certificou a segurança do empreendimento, a TÜV SÜD, não foram condenadas.

²¹ PINA, Rute. Por que o crime de Brumadinho também é um caso de racismo ambiental. Brasil de Fato, 2019. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2019/04/28/por-que-o-crime-de-brumadinho-tambem-e-um-caso-de-racismo-ambiental/#:~:text=Na%20C3%A1rea%20atingida%20pelos%20primeiros,os%20percentuais%20s%C3%A3o%20ainda%20maiores.>

energias, e quais os territórios de escoamento desses recursos, as sociedades subdesenvolvidas, as colônias.

Um marco na discussão socioambiental é que introduz o livro “O que é justiça ambiental” escrito por Henri Acselrad, Cecília Campello do Amaral Mello e Gustavo das Neves Bezerra, é a divulgação de um documento que posteriormente foi nomeado como *Memorando Summers*. Escrito em 1991 por Lawrence Summers - economista-chefe do Banco Mundial -, e circulado entre membros do Banco Mundial, o documento possuía como uma das propostas o incentivo a instalação de indústrias poluentes nos países considerados subdesenvolvidos, pois segundo uma de suas justificativas: “[...] pela ‘lógica’ econômica, pode-se considerar que as mortes em países pobres têm um custo mais baixo do que nos países ricos, pois seus moradores recebem salários mais baixos”²².

A vida da maior parte da população torna-se descartável, os territórios dos países *subdesenvolvidos* passam a ser percebidos como espaços de descarte de materiais tóxicos e/ou que possam causar danos socioambientais. A construção dessa geografia desigual é entendida como uma forma de “injustiça ambiental”, ou seja:

[...] o mecanismo pelo qual sociedades desiguais, do ponto de vista econômico e social, destinam a maior carga dos danos ambientais do desenvolvimento às populações de baixa renda, aos grupos sociais discriminados, aos povos étnicos tradicionais, aos bairros operários, às populações marginalizadas e vulneráveis. (Acselrad; Campello; Bezerra, 2009, p. 41)

No ano de 2018, moradores da cidade de Benton Harbor, localizada no estado do Michigan nos Estados Unidos, denunciaram a contaminação da água que abastece a cidade por chumbo. A contaminação chamou a atenção pois os moradores da cidade são majoritariamente negros - cerca de 85% da população -, caracterizando-se como mais um dos inúmeros casos de racismo ambiental²³. Como apontam Acselrad et al. (2009), as injustiças ambientais atingem diversos grupos sociais discriminados, contudo, a discussão sobre justiça ambiental e os impactos

²²ACSELRAD, Henri, CAMPELLO, Cecília, BEZERRA, Gustavo. O que é justiça ambiental. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

²³ BERCITO, Diogo. Água contaminada com chumbo expõe racismo ambiental em cidade nos EUA. Folha de São Paulo, 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2021/10/agua-contaminada-com-chumbo-expoe-racismo-ambiental-em-cidade-nos-eua.shtml>

desproporcionais causados pelo despejo de rejeitos tóxicos em determinados territórios tem início a partir dos anos 80, quando movimentos ambientalistas nos Estados Unidos ao questionarem as injustiças ambientais presentes predominantemente em comunidades negras, formulam o conceito de *racismo ambiental*, ou seja, “a conexão entre pobreza, marginalização e segregação racial, de um lado, e uma má qualidade ambiental, de outro” (Gudynas, 2019, p. 191).

No Brasil, essa discussão foi apresentada através da criação da Rede Brasileira de Justiça Ambiental (RBJA) em 2001. A Rede teve como influência o Movimento de Justiça Ambiental iniciado nos Estados Unidos, que em 1998 buscaram difundir suas discussões, trazendo essa pauta para as universidades e movimentos sociais do Brasil (Acselrad; Campello; Bezerra, 2009). A partir das discussões iniciadas na RBJA, cunhou-se o termo “injustiça ambiental”.

As desigualdades ambientais podem se manifestar de diferentes formas, um cenário comum encontra-se na instalação de indústrias e megaempreendimentos nos limites de territórios originários, tradicionais ou de comunidades de baixa renda, acarretando a contaminação - muitas vezes intencional - da região e o consequente adoecimento da comunidade e da natureza; uma pesquisa realizada pela Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (FASE), relacionou o crescimento da emissão de poluentes pelo Complexo Industrial e Portuário de Suape (CIPS) com o aumento de mortes por câncer entre 2002 a 2016 nos municípios do Cabo de Santo Agostinho e Ipojuca²⁴.

Uma outra forma de atuação desses empreendimentos ocorre através da desterritorialização dos sujeitos, excluindo-os do acesso ao território e aos recursos naturais. De acordo com uma pesquisa realizada pelo Instituto Pólis em 2022, na cidade de Recife, cerca de 68% da população que reside em áreas de risco de deslizamento de terra se autodeclaram enquanto pretas ou pardas²⁵. Esses dados são um reflexo de um conjunto de políticas higienistas, fomentadas pelo Estado desde o período colonial, que incentivam a migração forçada das populações negras e indígenas para as margens dos territórios, comprimindo-os em espaços que, em um primeiro momento, não eram interessantes para o capital e para o Estado.

²⁴ CORREIA, Mariama. RELATÓRIO REVELA REALIDADE DE VIOLAÇÕES QUE SUAPE TENTA ESCONDER. Fase, 2018. Disponível em: <https://fase.org.br/pt/noticias/relatorio-revela-realidade-de-violacoes-que-suape-tenta-esconder/>

²⁵ MOURA, Victor. Dos portos aos morros: a face do racismo ambiental em Recife e Salvador. Eco Nordeste, 2023. Disponível em: <https://agenciaeconordeste.com.br/a-face-do-racismo-ambiental-em-recife-e-salvador/>

No Brasil, o Mapa de Conflitos envolvendo Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil, elaborado pela Fiocruz (Fundação Oswaldo Cruz), registrou um total de 639 conflitos relacionados à injustiça e racismo ambiental no país. Os dados demonstram que a região que apresentou mais conflitos foi o Nordeste, com 187 conflitos, seguida do Sudeste (169), Norte (153), Sul (73) e Centro-oeste (57).

Restringindo nossa análise para os conflitos socioambientais que atingem diretamente comunidades indígenas na região Nordeste (Imagem 5), encontramos um total de 39 conflitos. O estado que registrou mais casos de injustiça ambiental foi a Bahia (9), tendo como principais consequências o aumento da violência, o crescimento de casos de insegurança alimentar, além da piora na qualidade de vida da população.

Imagem 5 - Conflitos envolvendo Injustiça Ambiental em territórios indígenas na região Nordeste



TOTAL: 39

16 CAUSADOS PELA **MONOCULTURA**

30 CAUSADOS PELA **ATUAÇÃO DE ENTIDADES GOVERNAMENTAIS**

Elaborado por Beatriz Barbosa, 2023. Fonte: Mapa de Conflitos envolvendo Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil, Fiocruz.

Em seguida temos Pernambuco (7) e Alagoas (7), que apresentaram um índice elevado de casos de doenças transmissíveis e crônicas, insegurança alimentar e alcoolismo, além do Maranhão (6), Ceará (5), Paraíba (3), Rio Grande do Norte (1) e Sergipe (1). A Fiocruz não registrou conflitos envolvendo diretamente

comunidades indígenas no Piauí; contudo, ao considerarmos outras comunidades tradicionais, foram registrados 7 conflitos no estado - todos envolvendo comunidades quilombolas -, relacionados principalmente à mineração e à agroindústria.

Um outro resultado apresentado se refere às principais atividades geradoras de injustiças ambientais nesses territórios. Dos 39 conflitos que foram registrados em comunidades indígenas no Nordeste, 30 tiveram como uma das causas a atuação de entidades governamentais. O Estado aparece como um agente ativo na promoção de conflitos e injustiças nos territórios, dando continuidade a uma forma de atuação construída desde o período colonial que se territorializa por meio de uma política de guerra.

Além das entidades governamentais, as monoculturas surgem em segundo lugar na lista de atividades geradoras de conflitos. Um país fundado em uma visão monocultural sobre a terra, a vida e as humanidades, possui na concentração de terras e de renda sua principal forma de economia. Dessa maneira, os latifúndios se reproduzem a partir de uma política de sufocamento dos territórios originários e tradicionais, seja por meio da expulsão das comunidades de seus territórios, ou por meio do envenenamento das populações que vivem no entorno desses latifúndios; segundo o DataSUS, entre 2008 e 2017, o contato com pesticidas e agrotóxicos foi responsável direto por 7.267 mortes no Brasil.

O panorama apresentado até o momento dos casos de racismo ambiental no Brasil, demonstra uma geografia desigual que vai ter na escala do corpo o primeiro território atravessado pelas consequências dessa reprodução ampliada de violências; o controle ocorre por meio do envenenamento e enfraquecimento dos corpos-territórios. Um estudo realizado em 2020 pelo grupo Iconoclasistas - grupo fundado em Buenos Aires que possui como principais áreas de atuação a investigação colaborativa, cartografia crítica e mapeamento coletivo -, elaborou um mapeamento coletivo dos principais impactos à saúde causados pelo avanço do neoextrativismo na América Latina. O mapa apresentou desde problemas neurológicos, devido ao contato com agrotóxicos, até doenças respiratórias e de pele, como também o aumento dos casos de depressão e ansiedade²⁶.

²⁶ Iconoclasistas. 10 problemáticas socioambientales en la Argentina y Sudamérica, y sus graves consecuencias en la salud, 2021. Disponível em: <https://iconoclasistas.net/portfolio-item/salud-y-extrativismo-2021/>

Essa cartografia nos apresenta a uma realidade de corpos-territórios adoecidos, imersos em um projeto que busca dominar através do gerenciamento da morte, seja a morte física ou a morte do espírito, retirando-lhes a sua humanidade e a possibilidade de pertencimento ao próprio corpo. Nesse sentido, os corpos são desterritorializados dos seus lugares de humanidade e moradia, de sua possibilidade de vida em comunidade. A expropriação dos corpos-territórios e de suas existências em comunidade são uma das principais estratégias utilizadas para o avanço do capitalismo e de injustiças ambientais nos territórios.

Acseirad et al. (2009), analisa como as áreas com uma reduzida capacidade de mobilidade espacial e menor organização política são as mais visadas para a implementação de atividades predatórias, ou seja, a “solidariedade interlocal” e a resistência organizada, se constituem como ferramentas essenciais para o enfrentamento da reprodução do capital nos territórios. Neste mesmo sentido, Rigotto e Leão (2018), afirmam:

Na perspectiva da justiça ambiental, a partir do instante em que as populações afetadas pelos projetos de desenvolvimento se constituem enquanto sujeitos coletivos e passam a expressar suas vozes – estas que estiveram ausentes, historicamente – nos processos e espaços de decisão sobre os empreendimentos nos seus territórios, estas reduzem a sua vulnerabilidade (PORTO, 2011). Torna-se possível a denúncia da clara desigualdade social na exposição aos riscos ambientais, decorrente, por sua vez, da desigual distribuição do poder sobre os recursos políticos, materiais e simbólicos. Esse momento do enfrentamento da degradação do meio ambiente é, portanto, também o momento da obtenção de ganhos de democratização. (Acseirad, 2002). (Rigotto e Leão, 2018, p. 389)

As mesmas margens que buscam cercear e oprimir a população também são espaços onde existe a possibilidade de construção de movimentos coletivos fundados a partir de outras racionalidades. Esse movimento pode ser construído tanto por meio da disputa e do confronto direto, quanto na “simples” manutenção da vida das comunidades em seus territórios, permanecendo em seus espaços de moradia; em ambos os casos, há uma fratura no ordenamento colonial, abrindo brechas para a construção de territórios que possuem a vida em sua centralidade. As *beiras*, ao mesmo tempo que podem significar o distanciamento das populações

do *centro*, também podem compreender as *beiras* dos rios, os espaços sagrados, os territórios das encruzilhadas que se organizam contra esse projeto político de envenenamento da população.

2.3 A demarcação do racismo ambiental nos territórios das margens

“Uma tecelagem em camadas”, essa é a forma na qual Ruy Moreira (2019) introduz a sua análise sobre a formação do espaço brasileiro²⁷; o espaço seria constituído através da sobreposição e entrecruzamento de camadas espaço-temporais distintas, ou seja, “um ciclo de camada entrando no ciclo da outra para formar, [...] tal como um palimpsesto, ‘a contemporaneidade desigual de todos os tempos’ (Santos, 1978)” (Moreira, 2019). Uma das maneiras de realizarmos uma leitura do espaço e das relações e dinâmicas que o constroem - e que são construídas por ele -, pode ser feita através de seus fragmentos, como por exemplo na observação da paisagem. Segundo Marcelo Lopes de Souza (2018), a paisagem representa uma “forma”, uma aparência que pode carregar tanto consonâncias quanto contradições (Souza, 2018), nesse sentido, o autor propõe o exercício de desconfiarmos da paisagem, para que possamos encontrar o conteúdo por trás do que ela nos apresenta.

No curso do rio São Francisco, região que compreende os estados de Pernambuco, Bahia, Alagoas, Sergipe e Minas Gerais, encontramos uma paisagem cortada pela construção de Usinas Hidrelétricas, são elas: Complexo Paulo Afonso (Bahia, 1954), Três Marias (Minas Gerais, 1962), Sobradinho (Bahia, 1979), Luiz Gonzaga - antiga Itaparica - (Pernambuco, 1988) e Xingó (divisa entre Alagoas e Sergipe, 1994). Essas Usinas carregam em seus gigantismos a representação de um discurso de “combate” à seca e da promoção de uma energia apresentada como limpa para a região. No entanto, suas construções ocorrem às custas da superexploração do trabalho e do esgotamento dos sistemas naturais; segundo dados da Agência Nacional de Águas (ANA), a irrigação consome cerca de 77% das águas do São Francisco, estando a demanda urbana em segundo lugar com apenas 11% (ANA, 2020).

²⁷ Moreira, Ruy. Mudar para manter exatamente igual: Os ciclos espaciais da acumulação. O espaço total. Formação do espaço agrário. Consequência, 2019.

A intervenção da CODEVASF ocorreu na linha de preparar o terreno para os avanços do capital, muitas vezes expropriando as comunidades de seus territórios e do acesso à água, subtraindo-lhes a garantia das condições básicas de vida. Os solos mais férteis, a água do São Francisco, hoje são praticamente propriedades dos irrigantes e da CHESF. (Gonçalves; Malvezzi, 2011, p.161)

A partir de um olhar de estranhamento para as paisagens que nos são apresentadas, encontramos submersos nas águas represadas do rio São Francisco, territórios sagrados, antigas moradias, cemitérios que foram inundados devido a construção das barragens, como temporalidades que permaneceram mesmo com a tentativa de destruição dessas camadas no espaço. Um exemplo encontra-se na Terra Indígena Tuxá de Rodelas, no estado da Bahia; no final dos anos 80, o território dos Tuxá foi inundado após a construção da Usina Hidrelétrica de Itaparica - atual Luiz Gonzaga - pela Companhia Hidroelétrica do São Francisco (CHESF). A inundação atingiu diretamente cerca de 40 mil pessoas que viviam na região, sendo que 1200 eram indígenas Tuxá²⁸.

Após a inundação do seu território, os Tuxá foram divididos em diferentes espaços - a Área Indígena Tuxá de Ibotirama (BA), as Áreas Indígenas Tuxá de Rodelas e Nova Rodelas (BA) e a Terra Indígena Tuxá da Fazenda Funil (PE) -, sendo a principal localizada na área urbana do município de Rodelas. O violento processo de desterritorialização, além de devastar o território, desarticulou todo o sistema de organização da comunidade e do modo de vida dos Tuxá. Desde a alimentação, com a destruição de suas áreas de plantio, sendo substituídas por uma paisagem urbana, passando pela sua economia e modos de produção, como também os seus espaços sagrados e religiosos.

Em 2010, os Tuxá realizaram um movimento de retomada de um território às margens do rio São Francisco, no município de Rodelas, chamado de D'zorobabé ou Aldeia Mãe, iniciando em 2017 a sua autodemarcação. Iremos tratar de maneira mais aprofundada ambos os movimentos no terceiro capítulo deste trabalho, neste momento temos como intuito nos determos em um cenário anterior a esses movimentos e que muitas vezes serve como um catalisador para que as comunidades deem início às retomadas e autodemarcações. Além disso,

²⁸ Mapa de Conflitos. BA – Comunidades indígenas lutam pelo reassentamento das famílias Tuxá, Fiocruz. Disponível em: <https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/ba-comunidades-indigenas-lutam-pelo-reassentamento-das-familias-tuxa/>

acreditamos que nos debruçarmos sobre o panorama de conflitos - que se apresentam enquanto uma constante na maior parte dos territórios indígenas - que antecede as retomadas, nos ajuda a compreender as estratégias e formas de organização adotadas posteriormente pelos povos originários durante o movimento de autodemarcação dos territórios.

A história territorial dos Tuxá se mistura e é compartilhada por diversas comunidades indígenas na região do São Francisco. No estado de Pernambuco, no submédio do rio São Francisco, os Pankararu representam uma dessas comunidades que foram territorializadas nas margens do rio. O processo de identificação e demarcação de suas terras realizado pela FUNAI teve início em 1980 e só foi finalizado em 2006, sendo o território dividido em duas TI's, a Terra Indígena Pankararu - homologada em 1987 - e a Terra Indígena Entre Serras Pankararu - homologada em 2006 -, ambas compreendendo os municípios de Jatobá, Petrolândia e Tacaratu, no Sertão do estado de Pernambuco, possuindo no total cerca de 8.100 ha (ISA, 2018). Assim como na história dos Tuxá, os Pankararu viram o seu território ser inundado após a construção da Usina Hidrelétrica de Itaparica:

Antes dos barramentos de Itaparica o rio Opará era o nosso maior sustento, o sustento de Pankararu, era dele que vivíamos, era dele que alimentávamos nosso espírito, era dele que alimentávamos nosso corpo, nossa sabedoria, era dele que nossos Encantados de Luz se supriam, morava e nos dava força, era onde praticávamos nossos rituais mais sagrados. Quando veio a barragem sumiram as cachoeiras, sumiram nossas grutas, nossos cemitérios, nossos adornos, nossos jeitos de ser. Quiseram destruir nossas memórias, a memória de nossos ancestrais. (Pajé Jaguriçá, Cartografia Social do Povo indígena Pankararu Opará, 2022)

O trecho da fala do Pajé Jaguriçá, do povo Pankararu Opará, nos apresenta as diversas camadas existentes dentro do projeto de destruição dos seus territórios ancestrais e suas existências, seu relato não se limita em denunciar as consequências materiais que a devastação do território após a construção da Usina Hidrelétrica acarretou, mas nos revela outros tipos de violência que buscam destruir suas memórias, seus lugares de encantos e ritos (Imagem 6 e 7). Retomando a discussão iniciada no tópico anterior sobre o racismo ambiental, encontramos nas Terras Indígenas Pankararu e Entre Serras um território atravessado por conflitos socioambientais e pelo racismo ambiental.

Imagem 6 - Cachoeira de Itaparica na década de 30, foto tirada por G.Stuckert



Fonte: Cartografia Social do Povo Indígena Pankararu Opará Jatobá, 2022.

Imagem 7 - Usina Luiz Gonzaga - Lago Itaparica/PE



Fonte: Ministério da Integração Nacional, 2024

Nas fronteiras da Terra Indígena Entre Serras Pankararu, dentro do município de Tacaratu, foi construído em 2014 pela Enel Green Power - empresa de energia renovável que possui a sua sede na Itália - o parque eólico Fonte dos Ventos. As torres cortam a paisagem com o seu gigantismo e ruídos que afetam tanto a vida da população que mora em seu entorno, quanto impacta no movimento migratório das aves da região. Amparados em um discurso de energia limpa e renovável, os parques eólicos se multiplicam no Brasil; de acordo com dados da Agência Nacional de Energia Elétrica (ANEEL), o Brasil possui atualmente 1060 parques eólicos em operação, sendo que 957 estão localizados na região Nordeste (ANEEL, 2024).

Contudo, ao analisarmos os impactos socioambientais advindos da instalação dos parques eólicos nos territórios, entendemos que o conceito de "energia limpa" possui um significado mais próximo das ideias de limpeza pautadas pelas políticas higienistas, do que da imagem que esse discurso busca transmitir, de uma energia com uma reduzida capacidade de causar danos ao meio ambiente e a população. Em 2023, a Comissão Pastoral da Terra (CPT) lançou o documentário "Vento Agreste", que denuncia as violências produzidas pela instalação de parques eólicos na vida dos moradores que são obrigados a conviver com as torres. São relatados desde problemas de saúde, como doenças de pele, síndrome do pânico e depressão, até problemas estruturais nas casas que encontram-se próximas aos parques. Pesquisas apontam para a existência de uma "Síndrome da Turbina Eólica"²⁹, que a partir da análise e relato dos moradores, englobaria diversos sintomas, como: insônia, dores de cabeça, náusea, aumento da pressão arterial e complicações no desenvolvimento das crianças; esse conjunto de sintomas teriam relação com os ruídos e as ondas eletromagnéticas produzidas pelas turbinas.

No caso do território dos Pankararu, o projeto "Etnomapeamento da Terra Indígena Entre Serras de Pankararu", realizado pela Associação Nacional de Ação Indigenista (Anai), a Fundação Nacional do Índio (Funai) e o Projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena (GATI), ressalta que além dos danos socioambientais, a presença do parque eólico restringe o acesso da comunidade indígena aos seus espaços sagrados, que ficam nas matas localizadas nas imediações do parque; somado a isso, a única via de acesso ao parque eólico passa

²⁹ Euler, Madson. Pesquisa aponta síndromes em comunidades próximas a parques eólicos. Agência Brasil, 2024. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/saude/audio/2024-06/pesquisa-aponta-sindromes-em-comunidades-proximas-parques-eolicos>

por dentro do território Pankararu, deixando a comunidade vulnerável ao fluxo de entrada de pessoas estranhas no território (Etnomapeamento, 2016).

A cerca de cinquenta quilômetros da Terra Indígena Entre Serras Pankararu, no município de Itacuruba, deu-se início em 2011 um projeto que previa a instalação de seis reatores nucleares no leito do rio São Francisco. O projeto causou a mobilização das populações e comunidades tradicionais - indígenas e quilombolas - contrárias à implementação da usina. O território dos Pankará está localizado a 4km de onde seria construída a Usina Nuclear, além do risco de um acidente nuclear com o derramamento de material radioativo, a comunidade também tem a sua principal fonte de alimentação ameaçada; isso porque um dos impactos gerados pelos reatores nucleares encontra-se na elevação da temperatura da água, que pode aumentar até 2°C, impossibilitando a sobrevivência dos peixes da região.³⁰

Não estamos falando sobre possíveis impactos socioambientais, mas sobre um projeto de destruição e assassinato das formas de vida existentes no território. Torna-se ainda mais alarmante o fato do projeto indicar que os resíduos gerados pela Usina Nuclear sejam descartados na reserva do Raso da Catarina, localizada no estado da Bahia, na outra margem do rio São Francisco. Local de morada da arara-azul-de-lear, espécie endêmica da região e umas das aves mais raras - e ameaçadas de extinção - do mundo, além de uma vasta diversidade de fauna e flora, a Reserva Ecológica do Raso da Catarina, com a implementação do projeto da Usina Nuclear, seria completamente devastada, ficando reduzida a um espaço de rejeito de lixo tóxico.

Além dos conflitos apresentados até o momento, os Pankararu também denunciam o cercamento do rio pelas fazendas de piscicultura, impossibilitando o uso coletivo das margens do São Francisco, além do aumento do índice de poluição com o estabelecimento de criadouros artificiais de peixes, que rejeitam o excesso de alimentos não consumidos pelos peixes, contaminando as águas que circundam os tanques. Há também a presença da prática predatória de extração de madeira, mais

³⁰ Amâncio, Adriana. Sociedade civil cobra que Marina Silva debata projeto de Usina Nuclear de Itacuruba, em Pernambuco. (O)eco, 2023. Disponível em: <https://oeco.org.br/reportagens/sociedade-civil-cobra-que-marina-silva-debata-projeto-de-usina-nuclear-de-itacuruba-em-pernambuco/>

especificamente do Croá, planta utilizada pelos Pankararu na confecção da roupa dos Praiás (Imagem 8)³¹.

Imagem 8 - Praiá no ritual da Corrida do Umbu, Território Pankararu/PE



Fonte: Beatriz Barbosa, 2022.

Optamos por realizar a discussão evidenciando a realidade existente na Terra Indígena Pankararu e Entre Serras por entendermos que a comunidade encontra-se submersa em conflitos socioambientais, sendo constantemente alvo de um desenvolvimentismo que busca mutilar seus territórios e a vida em comunidade. No entanto, o tensionamento dos conflitos não se restringe ao território Pankararu, mas atravessa a realidade de grande parte dos territórios indígenas. O racismo ambiental enquanto um instrumento utilizado para o ordenamento do território, busca sufocar as populações vistas como descartáveis dentro da sociedade moderno-colonial, encurralando-as em espaços destinados a receber os rejeitos de um modo de produção insustentável.

A imposição desse projeto de morte também atinge os territórios indígenas urbanos. Segundo o Censo do IBGE de 2010, do total de 817.963 indígenas, cerca de 315.180 residiam em áreas urbanas (IBGE, 2010). Apesar do elevado número de territórios indígenas situados em áreas urbanas, ou de indígenas que migram

³¹ Ente que usa vestes feitas a partir da fibra do Croá. As roupas são utilizadas em festas religiosas e rituais da comunidade.

individualmente para os centros urbanos, são escassas as políticas públicas fomentadas pelo governo federal, estados e municípios de maneira a atender as necessidades das populações indígenas que residem nas cidades. Nascimento e Vieira (2015) analisam que a presença indígena no contexto urbano pode acarretar em uma sensação de “estranheza” e “desordem” ao considerarmos a cidade a partir de uma perspectiva de modernidade fundada na colonização e de um território organizado através de políticas racistas.

Em 2006, povos indígenas de diferentes etnias iniciaram o movimento de retomada da Aldeia Maracanã, território urbano situado no antigo Museu do Índio, no estado do Rio de Janeiro. Além das constantes investidas para a desapropriação do território, a comunidade é negligenciada pela falta de acesso a recursos básicos como coleta de lixo, sistema de esgoto e água encanada. Há também o desamparo em relação aos órgãos indigenistas, como a FUNASA (Fundação Nacional de Saúde) e ao SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena). A marginalização e a falta de reconhecimento dos povos indígenas que residem em áreas urbanas é contraditória na medida em que vemos dados mais recentes do IBGE: em 2022, uma pesquisa realizada pelo Censo apontou que a maior parte da população indígena vive fora das Terras Indígenas, cerca de 1,1 milhão (63,27%)³². Dessa maneira, é fundamental o reconhecimento e o estabelecimento de marcos legais que defendam o direito à cidade pelos povos originários.

O espaço urbano, entretanto, ao contrário do que se poderia pensar, não é um espaço onde os povos indígenas não encontrem pensar, não é um espaço onde os povos indígenas não encontrem pontos de ligação com suas tradições, como se pode depreender de pontos de ligação com suas tradições, como se pode depreender de práticas comuns nas periferias urbanas como o *mutirão* ou *putirum*, palavra de origem guarani, que significa trabalho comunitário. Muitas das lajes das casas das favelas são construídas em *mutirão* [...] Portanto, é grande o potencial de reterritorialização dos indígenas no espaço urbano. É preciso descolonizar o pensamento dos indígenas no espaço urbano. (Porto-Gonçalves e CUIN, 2016, p. 269)

³² Cabral, Umberlândia e Gomes, Irene. Brasil tem 1,7 milhão de indígenas e mais da metade deles vive na Amazônia Legal. IBGE, 2023. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/37565-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas-e-mais-da-metade-deles-vive-na-amazonia-legal#:~:text=Maioria%20dos%20ind%C3%ADgenas%20vive%20fora,93%2C49%25%20deles%20ind%C3%ADgenas>.

Acserlrad et al. (2009, p. 135), nos apontam que o sistema capitalista “paralisa e captura os atores sociais no interior de ‘alternativas infernais’”. As comunidades se veem encurraladas entre o adoecimento da população devido às mazelas despejadas pelos grandes empreendimentos ou a migração de seus territórios para áreas precarizadas, individualizando-os e transformando em mão de obra barata para alimentar o mercado. Em relação aos povos indígenas, além das constantes investidas pelo enfraquecimento e aumento da vulnerabilidade dentro das aldeias que apresentamos até o momento, também identificamos uma outra estratégia, que é perversa devido a sua contradição, utilizada para afastar as comunidades do acesso aos recursos naturais: a demarcação arbitrária das Terras Indígenas.

No primeiro capítulo, trouxemos a perspectiva sobre a demarcação das Terras Indígenas a partir da burocratização e da morosidade em relação a finalização do processo demandado pelas comunidades. No entanto, um outro artifício utilizado encontra-se na demarcação arbitrária das Terras Indígenas, reduzindo o território e afastando a comunidade do acesso aos recursos naturais.

A demarcação se transforma em um instrumento que visa beneficiar os interesses do Estado e do capital, reduzindo a mobilidade dos povos originários em pequenas parcelas de terras que desconsideram seus marcos ancestrais, e tecendo uma rede de violência que se camufla por meio de um discurso social de acesso às terras pelas comunidades. Em 2016, o povo Munduruku, durante a Assembleia Geral da Nação Munduruku, realizada na Aldeia Katõ, no Pará, publicaram uma carta destinada ao governo brasileiro:

É por isso que nós, caciques, guerreiros, guerreiras, pajés, professores, homens e mulheres Munduruku, reunidos na aldeia Katõ, na Assembleia Geral da Nação Muduruku, falamos ao povo brasileiro que o governo rasgou a Constituição do Brasil e os tratados e convenções internacionais, como a Convenção 169 da OIT, matando nossa autonomia e pen okabapap iat (meu corpo, meu estômago, meu modo de ser). Infelizmente o governo brasileiro não está cumprindo as leis que ele mesmo assina.

Dessa maneira, o “cumprimento” da demarcação das terras indígenas, garantido na Constituição, surge atrelado a uma estratégia de afastar as comunidades do acesso a espaços que são interessantes para o Estado e o capital.

As Terras indígenas são demarcadas como uma forma de contenção e de distanciamento das comunidades, estabelecendo marcos que não visam atender as necessidades e demandas da população, mas encurralá-las nas margens dos territórios, distante do acesso aos recursos naturais.

Segundo Souza (2016), “[...] uma territorialização, ou desterritorialização é, sempre e em primeiro lugar, um processo que envolve o exercício de relações de poder e a projeção dessas relações no espaço” (Souza, p. 102), o processo de sufocamento e desterritorialização das comunidades devido ao avanço do neoextrativismo e de uma política racista de apropriação do território, apresenta em contrapartida o crescimento de novos movimentos de territorialização das sociedades originárias, que reivindicam territórios autônomos, que possuam a vida como centralidade.

3. “Se nós somos filhos da terra, nós somos o que? nós somos terra”

“*A luta originária é a terra. Somos donos da terra por uma relação de afeto, eu amo essa terra e ela me ama*”. Foi dessa maneira que Narúbia Weheria, secretária estadual dos povos originários do estado de Tocantins, introduziu a sua discussão no XV Encontro Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Geografia, realizado em 2023 na cidade de Palmas/TO. *A luta originária é a terra*. Contamos até o momento a história de uma terra que foi invadida e saqueada, reduzida em pedaços que foram leiloados no mercado externo, mas essa é apenas uma perspectiva para analisarmos a história do território; neste capítulo pretendemos introduzir sobre outras formas de perceber e sentir a terra, sobre uma geografia ancestral que compreende a terra através de uma relação de parentesco que demarca suas origens na construção de outros espaços-mundos.

Os processos de territorialização são fundamentais para compreendermos as dinâmicas existentes nas sociedades. Nos dois últimos capítulos, buscamos analisar uma forma de territorialização construída por meio da conquista e da violência, da imposição de um sistema-mundo monocultural, que reduziu as formas de vida em mercadorias. Dentro dessa sociedade, o cercamento e imobilização da população foram essenciais para a expansão e conquista dos territórios. Nesse sentido, o território é ordenado de maneira a manter uma parte da sociedade nas margens, tendo seus direitos e vidas cerceados, e servindo como uma reserva de mão de obra para alimentar aqueles que encontram-se no centro.

Contudo, os territórios não são homogêneos e nem as fronteiras são unilaterais. Nas brechas desse sistema moderno-colonial, existem outras formas de territorialização, de mundos que são construídos a partir de outras racionalidades. Esses territórios não são harmônicos ou livres de conflitos internos e contradições, mas a potência se apresenta nessa multiplicidade de visões e de racionalidades. Quijano (2005), aponta que o movimento de mudança e enfrentamento contra a sociedade capitalista não irá ocorrer de forma homogênea e unilinear; a transformação ocorre por meio das discontinuidades, da heterogeneidade, “é tempo de aprendermos a nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos” (Quijano, 2005, p. 126).

Neste capítulo, iremos iniciar nossa caminhada para o outro lado da fronteira, para espaços onde a fronteira não representa um limite político-territorial de um Estado-nação ou um espaço colonial de expansão do capitalismo - e da morte - nos territórios, mas compreendem espaços de encontro e de partilha.

Como discutimos anteriormente, a principal forma de dominação exercida pela sociedade monológica/colonial será através da constituição de *não presenças*, ou seja, por meio do apagamento das existências dos grupos que não conseguem se encaixar no modelo universalista de ser humano - homem, branco, hétero, etc -. Assim, o mundo construído por esta sociedade moderno-colonial irá se materializar no território a partir da exclusão, marginalização e assassinato das populações desumanizadas, reduzindo a terra e os corpos aos seus valores de mercado e precificando-os de acordo com a oscilação das moedas internacionais.

Em uma sociedade em que a vida não possui mais centralidade, existir torna-se uma estratégia de luta. É no existir que grafamos o mundo. A terra e o território são essenciais para compreendermos os processos de organização dos povos originários, assim como suas articulações políticas e de enfrentamento, que não necessariamente significam um confronto direto, mas a permanência de espaços-mundos construídos coletivamente.

Para isso, buscamos estudar as diferentes geografias, ou cosmo(geo)grafias, construídas pelo movimento indígena, pautadas em novas concepções e entendimentos sobre território — corpo-território, tekoha —, e sobre como essas novas grafias encontram-se interligadas com o movimento de autodemarcação e retomada ao proporem novas formas de ver o mundo e de legislar o território.

3.1 “Vai embora que amanhã vai ter retomada!”

Os Tupinambá de Olivença são um povo indígena do Sul da Bahia que habitam na região de Ilhéus, seu território se estende do litoral Sul baiano até a Serra das Trempes e a Serra do Padeiro. O litoral da Bahia foi uma das primeiras regiões invadidas no período da colonização - em 1680, já existiam registros de aldeamentos missionários no território dos Tupinambá -, sendo um espaço marcado pelos casos de brutalidade e violência contra as comunidades tradicionais e originárias.

No final do século XIX, houve um intenso processo de expansão das fazendas de cacau na região, que se mantém até os dias atuais: de acordo com a

Associação Nacional das Indústrias Processadoras de Cacau (AIPC), em 2021 a Bahia produziu cerca de 140.928 toneladas de cacau, o que corresponde a mais de 70% da produção nacional (AIPC, 2022). O cultivo do cacau cresceu às custas da expulsão dos Tupinambá dos seus territórios e da exploração da mão de obra indígena nas fazendas.

Em 2004, a FUNAI iniciou o processo de identificação e demarcação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, no entanto, vinte anos após a identificação, o processo demarcatório ainda não foi finalizado. O poder público aparece como um agente ativo na promoção da violência e desterritorialização dos Tupinambá; por conta da morosidade do processo demarcatório, a comunidade encontra-se vulnerável às invasões e ataques dos fazendeiros da região. Foi ainda no ano de 2004, devido às constantes ameaças e esbulhos promovidos pelo avanço das fazendas de cacau, que os Tupinambá decidiram dar início ao movimento de retomada dos seus territórios. Ao escrever sobre esse período, o cacique Babau, liderança indígena do povo Tupinambá de Olivença, relatou:

A antropóloga que estava fazendo o estudo da terra tupinambá para a demarcação declarou para nós que, se fizéssemos a retomada, ela não faria mais o estudo. Mas os Tupinambá não gostam de receber ordem. Dissemos para ela: “A partir de agora você pode ir embora porque a terra é de Tupinambá, não depende de você e nem de ninguém para demarcar!”. Somos nós que demarcamos a nossa terra. Somos nós que dizemos por onde ela passa e como ela vai valer. “Vai embora, que amanhã vai ter retomada”. (Babau, 2022, p. 146-147)

Um estudo realizado pela antropóloga Daniela Alarcon na Terra Indígena Tupinambá de Olivença aponta que em 2018 a comunidade contabilizava cerca de 90 áreas retomadas, segundo a autora, dos 482 moradores da Aldeia Serra do Padeiro, 320 residiam nos territórios retomados, demonstrando a importância desses espaços para a comunidade (Alarcon, 2018). Em seu texto intitulado “Retomada”³³, o Cacique Babau evidencia que após a invasão dos fazendeiros de cacau e o avanço do desmatamento nos seus territórios ancestrais, houve um intenso crescimento em relação ao número de óbitos nas aldeias, inclusive de crianças por desnutrição. Foi

³³ Texto presente no livro “É a terra que nos organiza”, organizado pelo Cacique Babau (Rosivaldo Ferreira da Silva), publicado em 2022.

em meio a esse cenário de devastação e fome, que os Tupinambá decidiram iniciar o movimento de retomada.

Quando discutimos sobre direitos territoriais dos povos indígenas, estamos também falando sobre o direito à vida. Retomar um território compreende reivindicar a soberania alimentar, ao ocuparem áreas utilizadas para o cultivo, envolve o resgate de memórias que estão profundamente territorializadas nesses espaços, além do retorno a locais sagrados, de ritos e encantos. Essas “estratégias vitais” (Monardo, 2022) ficam evidentes no relato do Cacique Babau, quando ele nos apresenta que após os Tupinambá retomarem os seus territórios, “os rios voltaram, os riachos se recompuseram, a natureza se refez [...] A terra nos deu tudo porque tivemos coragem de enfrentar quem a violava” (Babau, 2022, p. 148).

Dessa maneira, as retomadas se constituem enquanto uma das principais formas de ação política do movimento indígena. São movimentos socioterritoriais de retorno ou resgate de territórios que foram tomados por pessoas externas à comunidade. Monardo (2022) vai denominar esses movimentos socioterritoriais protagonizados pelas sociedades originárias como “geoestratégias de luta”, segundo o geógrafo,

[...] isso implica traçar linhas alternativas, redesenhar espaços, contornar cercas e construir estratégias vitais em territorialidades de r-existência [...] no caminhar, altera-se a relação com a natureza devido às r-existências traçadas pelos grupos nos front de batalha e em reconexão com a terra. (Monardo, 2022, p. 15)

A Comissão Pastoral da Terra (CPT), dentro da sua metodologia de trabalho na elaboração do Caderno de Conflitos no Campo, entende as retomadas realizadas por povos indígenas e quilombolas como: “[...] ações coletivas de indígenas e quilombolas que reconquistam seus territórios, diante da demora do Estado no processo de demarcação das áreas que lhe são asseguradas por direito” (Conflitos no campo, 2023, p. 12). Os dados presentes no Caderno de Conflitos no Campo apresentam as retomadas como uma das categorias de conflito. É importante destacarmos que existem diversas formas de retomadas, não se limitando ao conflito por terra, além disso, nos territórios indígenas as retomadas se constituem enquanto ações constantes - uma mesma área pode ser retomada inúmeras vezes -,

sendo assim, os dados da CPT representam apenas um fragmento da realidade desses movimentos.

Contudo, entendemos que esse fragmento apresentado no Caderno de Conflitos é essencial para que possamos iniciar a nossa análise, em especial ao relacionarmos as oscilações dos dados com a conjuntura política do Brasil no período. Decidimos realizar esse estudo a partir de um recorte temporal de dez anos, em um período que vai de 2012 a 2022. De acordo com o Cadernos de Conflitos no Campo, de 2012 a 2022, foram registradas cerca de 270 retomadas iniciadas por comunidades indígenas no Brasil (Gráfico 4). As regiões com os maiores números foram: o Centro-Oeste, com 112, e o Nordeste, com 90 retomadas, em seguida temos o Sul (43), o Sudeste (18) e o Norte (7).

Gráfico 4 - Número de retomadas dos povos indígenas no Brasil no período entre 2012 a 2022



Fonte: Beatriz Barbosa, 2023. Dados dos Cadernos de Conflitos da Comissão Pastoral da Terra (CPT).

As retomadas da terra ocorrem principalmente nas fronteiras de expansão do capital. Como trouxemos no segundo capítulo, esses espaços de fronteira tem como característica a concentração da violência e de uma superexploração que atravessa esses territórios de maneira latente e escancarada. O centro-oeste é uma região imersa em tensionamentos e disputas por terra, sendo marcada pela concentração de monoculturas e de indústrias voltadas para o agronegócio; esse cenário reflete

não apenas no elevado número de retomadas indígenas, mas na forma como essas retomadas ocorrem no território.

Em 2022, durante uma retomada iniciada pelos Guarani Kaiowá no território denominado de Guapoy, localizado no estado do Mato Grosso do Sul, a Polícia Militar em uma ação violenta assassinou o indígena Vitor Fernandes, de 42 anos, e deixou dezenas de feridos, o ataque ficou conhecido como o Massacre de Guapoy. São inúmeros os casos de ataques e retaliações, tanto por parte da polícia quanto pelos fazendeiros da região. Optamos por destacar esse em particular devido a participação ativa do poder público no assassinato e massacre dos povos indígenas. Porto-Gonçalves e Cuin (2016) apontam que:

[...] a ação do Estado acompanha de perto as ações dos movimentos sociais com suas ordens de prisão e de despejos. Em sentido contrário, a ação do Estado não se faz sentir quando se vê o aumento da violência do Poder Privado com suas práticas de agir ao arrepio da lei com expulsões de famílias e de assassinatos que, neste último caso, pode ser visto pela impunidade da maior parte dos assassinos e, sobretudo, dos mandantes de assassinatos. (Porto-Gonçalves e Cuin, 2016, p. 260-261)

Enquanto no Centro-oeste a concentração de retomadas pode ser compreendida a partir do avanço da fronteira do capital nos territórios indígenas, apresentando o confronto - através da retomada das terras - como principal meio de enfrentamento, na região Nordeste acreditamos que existem dois processos fundamentais que nos auxiliam a compreender o elevado número de retomadas registradas, são eles: os entraves no processo de identificação dos povos indígenas do Nordeste, fruto de uma política indigenista que desde o princípio deslegitimou o movimento de reconhecimento dessas comunidades, e do outro lado a culminância do que João Pacheco de Oliveira (2016) vai identificar como uma “viagem da volta”. que se caracteriza pelo movimento de reterritorialização e reivindicação dos povos indígenas do Nordeste sobre suas ancestralidades e territórios. A “volta” a que se refere Oliveira (2016), não representa uma volta a um passado pré-colonial ou colonial, mas a volta às suas origens, ao sentimento de pertencimento em relação a um lugar, material e simbólico.

[...] é uma poderosa conexão entre o sentimento de pertencimento étnico e um lugar de origem específico, onde o indivíduo e seus componentes

mágicos se unem e identificam com a própria terra, passando a integrar um destino comum. A relação entre a pessoa e o grupo étnico seria mediada pelo território e a sua representação poderia remeter não só a uma recuperação mais primária da memória, mas também às imagens mais expressivas da autoctonia [...] A “viagem da volta” não é um exercício nostálgico de retorno ao passado e desconectado do presente (por isso não é uma viagem de volta). (Oliveira, 2016, p. 64-65)

Esse movimento de reivindicação de suas ancestralidades estaria intimamente conectado ao processo de retomada dos territórios e espaços sagrados, constituindo-se como um exercício de trazer à superfície memórias que foram soterradas pelo processo de colonização, como uma forma de autoidentificação das suas origens, mas também como uma estratégia de sobrevivência e continuidade dessas sociedades.

O ano de 2013 registrou 58 retomadas, apresentando o maior índice no período estudado. Em 2013, o Brasil estava sob o governo de Dilma Rousseff (PT), que apresentava-se vinculada a um partido com um discurso progressista com pautas voltadas para os movimentos sociais; apesar de na maior parte das vezes esse discurso se restringir ao imaginário, sem mudanças práticas - na verdade, as mudanças ocorreram no sentido contrário, lembremos que foi em 2013 que o Marco Temporal foi apresentado como uma justificativa para a reintegração de posse da Terra Indígena Ibirama LaKlãnõ -, as possibilidades presentes em uma conjuntura de um governo que se coloca como aliado aos movimentos, mesmo que na prática fomenta ataques aos seus direitos, pode ter criado um terreno favorável para uma maior articulação política dos povos indígenas e a um aumento das pressões exercidas pelo movimento indígena nas reivindicações dos seus territórios.

Quando comparamos com os dados de conflitos apresentados no capítulo anterior (Gráfico 2), podemos perceber que nos anos em que há uma redução dos conflitos por terra, existe uma ação maior do movimento indígena, que se reflete no número elevado de retomadas. No ano de 2020, vemos uma inversão na disputa por terra: ao mesmo tempo que expõe o maior índice de conflitos, chegando a 654, a quantidade de retomadas apresenta o seu menor número, foram 10 retomadas registradas. Um dos caminhos explicativos encontra-se no avanço da pandemia de

Covid-19, que deixou as comunidades mais isoladas e vulneráveis devido ao abandono do governo federal e a falta de acesso à assistência básica de saúde.

Um outro fator central para essa redução no avanço das retomadas decorre da conjuntura política em que se encontrava o governo federal. Como já discutimos, o governo de Jair Bolsonaro (2019-2022) instituiu o ataque e a violência contra os povos indígenas como um dos seus planos de governança. Esse apoio escancarado por parte do governo federal aos grandes proprietários, com a implementação de projetos que promoviam a invasão e devastação dos territórios, entregou a munição necessária para a expansão do capital nas Terras Indígenas, instituindo um cenário de terror e intimidação que tinha como intuito a desarticulação e enfraquecimento dos movimentos sociais; 2020 também foi o ano em que houve o maior número de assassinatos de indígenas no Brasil, chegando a 182 pessoas assassinadas (Gráfico 3). Isso refletiu em um menor protagonismo dos movimentos nas suas reivindicações, e no recuo em relação ao número de retomadas.

Esse panorama de dados nos demonstra como as retomadas se apresentam enquanto um movimento socioterritorial que nos auxilia a compreender as dinâmicas presentes nos conflitos por terra e nas estratégias e formulações que vêm sendo construídas nesses espaços de fronteira e de territórios às margens do sistema moderno-colonial. Como já salientamos, as retomadas não se limitam a reocupação da terra, mas compreendem uma organização prévia e articulação interna da comunidade, além disso, esse movimento de resgate abarca também memórias e conhecimentos que foram invisibilizados ao longo do processo colonial.

No município de Banzaê, estado da Bahia, a Terra Indígena Kiriri homologada em 1990 pela FUNAI possui uma área de 12 mil hectares, com cerca de 2.544 habitantes. Nos anos 70, devido a ausência em relação à atuação do SPI, e posteriormente a FUNAI, na região, os Kiriri iniciaram um processo de organização e articulação interna. Um primeiro passo foi a escolha de um cacique - o escolhido foi Lázaro Gonzaga, que se mantém como um dos caciques dos Kiriri até os dias atuais-, para liderar e representar a comunidade. Após a escolha do cacique, os Kiriri começaram a criar estratégias para a construção de um sentimento coletivo de pertencimento e mobilização dentro das aldeias, sendo uma das ferramentas o ensinamento do toré:

No dia 5 de outubro de 1974 as lideranças Kiriri organizaram uma caravana com cerca de 100 índios cujo destino era a terra indígena Tuxá, localizado no norte da Bahia. Em princípio para realizar um jogo de futebol entre as duas tribos, já com objetivo de assistir o ritual do toré realizado por aqueles índios. No ano seguinte no mês de fevereiro de 1975 os índios Armando, Arizona, Lúcio e Batista de Rodelas vieram ensinar aos Kiriri a prática do toré. Desde então os Kiriri vem praticando o ritual até hoje. (Narrativas Indígenas, Derrival Kiriri, 2014)

Além do toré, os Kiriri também criaram roças comunitárias, onde através da realização de mutirões entre as aldeias foi-se estruturando um sentimento coletivo que era firmado por um objetivo em comum: a retomada da terra. A retomada da terra não se apresenta enquanto uma ação pontual, de desintrusão de uma área e posterior ocupação, as retomadas são processos que necessitam de uma organização prévia fortalecida pelo entendimento das pessoas enquanto uma comunidade. Durante as retomadas realizadas pelos Kiriri, enquanto os mais jovens criavam cordões humanos para enfrentarem os fazendeiros que estavam no território, internamente era estabelecida uma divisão das funções para o preparo espiritual e o cuidado com a alimentação, possibilitando que a comunidade estruturasse uma base material e imaterial para a luta.

Durante uma conversa com o cacique Lázaro (Imagem 9), enquanto contava algumas das histórias dos Kiriri, ele afirmou que um cacique deveria ser “valente, forte e feiticeiro”, liderando o povo com “delicadeza e coragem”. Foi por meio dessa ciência ancestral, da mobilização de mundos materiais e imateriais, que os Kiriri em um período de quinze anos conseguiram realizar a desintrusão dos não-índios do seu território, se tornando uma referência nacional para o movimento indígena, nas palavras do cacique Lázaro: “como o tempo passava e ninguém veio resolver os índios se organizaram e foram para rever, a sua terra prometida que não podiam perder”.

Imagem 9 - Conversa com o cacique Lázaro, Aldeia Mirandela, Terra Indígena Kiriri - Bahia, 2023



Fonte: Luciano Castro, 2023.

É através da afirmação constante de suas identidades e origens que os Kiriri, após a retomada da terra, iniciaram as retomadas da língua, da educação indígena, de rituais e elementos culturais, como roupas e artesanatos. A “volta” não se encerra na conquista do chão para construir suas moradias e cultivar seus alimentos, mas compreende um universo simbólico que estrutura as sociedades originárias, se assemelha a um trabalho arqueológico, de escavação em busca das suas memórias que encontram-se enraizadas nesses territórios.

Na Terra Indígena Massacará, vizinha aos Kiriri e localizada no município de Euclides da Cunha, os Kaimbé também trazem relatos sobre o período de retomada do seu território, durante uma conversa com o antigo cacique Juvenal, ele afirma que os colonizadores enterraram a história da comunidade para “se aparecer com a história deles (não indígenas)”, mas que quando foram enterrados, “criaram raízes”. Segundo ele, com a retomada do território Kaimbé, “estávamos de barriga cheia, matando a fome de muitos vizinhos que vinham”.

De “barriga cheia” as sociedades originárias traçam novas grafias, ou cosmo(geo)grafias, desorganizando um ordenamento territorial imposto, reivindicando e retomando os seus direitos ancestrais. Por meio desse movimento fundado na organização coletiva, nas encantarias e na articulação política, os povos

indígenas criam horizontes para um futuro nas brechas desse sistema colonial, abrindo caminho para modos de vida construídos nas margens.

3.2 O movimento de autodemarcação dos povos indígenas no Nordeste

Por mais de 500 anos, as sociedades indígenas vêm questionando as linhas coloniais traçadas violentamente ao longo do território brasileiro - a primeira divisão político-administrativa do Brasil foi realizada pela Coroa portuguesa com as Capitanias Hereditárias, que dividiu o território em faixas de terras que ficavam sob a responsabilidade de beneficiários nomeados pelo reino de Portugal, de maneira a possibilitar a exploração e aumentar os lucros da coroa -, esses movimentos territoriais surgem como um instrumento de luta e enfrentamento contra um projeto colonial que se mantém até os dias atuais.

Apesar do intenso processo de expulsão e invasão dos territórios indígenas, como também as ofensivas do Estado ao não demarcar - ou demarcarem de maneira arbitrária - as Terras Indígenas, o que percebemos é um movimento constante de retorno das sociedades originárias a esses territórios, retomando-os e construindo grafias a partir de outras racionalidades, da natureza como moradia, como um território coletivo que possui espiritualidade e que proporciona o alimento.

Hooks (2019) afirma que “quando nos movimentamos, confrontamos as realidades da escolha e da localização” (Hooks, 2019, p. 281), nesse sentido, o movimento de autodemarcação do território surge como um espaço de emancipação e autonomia, invertendo a lógica imposta pela sociedade hegemônica e produzindo um espaço que demarca seu próprio tempo e modos de ver o mundo. A luta não se encerra na conquista da terra, mas se perpetua na busca por autonomia, por uma política de vida que não entregue territórios desmembrados pelo capital.

Quando falamos sobre uma organização prévia da comunidade para que iniciem as retomadas, com os mutirões nas roças comunitárias, os rituais, a construção de um sentimento de coletividade, estamos discutindo sobre a introdução a práticas de autogestão dos seus territórios, de maneira a promover a autonomia da comunidade, se libertando das amarras de fazendeiros que por muitos anos dominaram seus corpos e invadiram suas terras. Souza (2019), aponta que as práticas emancipatórias muitas vezes demarcam sua potencialidade na vida em cotidiano, que se apresenta enquanto um “suporte de onde se pode erguer a sua negação, brotando, nos territórios dissidentes, relações e práticas instituintes -

enfim, um dia a dia que atrita com e desafia a sociedade instituída” (Souza, 2019, p. 359).

Ao discutirmos sobre práticas emancipatórias e autônomas que ocorrem e são construídas no chão das aldeias, na dança do toré ou na implementação de um currículo voltado para a educação indígena, é importante destacarmos que não estamos falando sobre uma autonomia restrita às discussões teóricas de sociedades inteiramente horizontais e que encontram-se necessariamente “contra” o Estado; são lutas vivas, experimentadas nos cotidianos, no questionamento de uma imobilidade imposta ao longo dos séculos, no resgate de memórias para que essa geração e as próximas conheçam suas origens e histórias que por tantos anos ficaram enterradas.

É interessante que nem sempre a ação direta visa, simplesmente, a atacar frontalmente o Estado, na perspectiva de uma contribuição sem mediações para a sua negação ou destruição. Muitas vezes, ela pode ter o efeito e mesmo a intencionalidade imediatos de *pressionar* o Estado. Em alguns casos, pode até mesmo ser um “contra o Estado”, que se desdobra na prática ou mesmo na intenção tática, em um “com o Estado”, ao se forçar o Estado não somente a (con)ceder, mas também a sentar-se à mesa de negociações e a instituir novos canais de diálogo [...] levar em conta que as relações entre a ação direta e a tríade “com o Estado, apesar do Estado, contra o Estado” são mais complexas do que se poderia supor, já que a ação direta pode dar ensejo, taticamente, a uma luta institucional. (Souza, 2019, p. 380)

Em 2019, através de uma parceria entre o Ministério Público Federal e o Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT), foi criada a Plataforma de Territórios Tradicionais (PTT), projeto que tem como intuito reunir dados e informações georreferenciadas a partir da autodeclaração de territórios e povos que não foram identificados ou que não tiveram seus territórios demarcados oficialmente. A autodeclaração em uma base pública de dados possibilita que as comunidades fiquem resguardadas em relação às suas reivindicações sobre o território, além de se apresentar enquanto um espaço para pressionar o Estado no reconhecimento dos seus direitos originários. Assis (2024), diferencia o movimento de autodeclaração do de autodemarcação, segundo o autor:

A autodemarcação é uma estratégia legítima que almeja fazer superar o estágio atual de inércia estatal na conclusão dos procedimentos administrativos de regularização fundiária dos territórios tradicionais. A autodeclaração, objeto deste artigo, expressa a autocompreensão da comunidade acerca de seu território. A formação dessa autocompreensão é parte dos processos de territorialização a partir dos quais os grupos étnicos posicionam-se em face da atuação estatal. (Assis, 2024, p. 355-356)

Dessa maneira, a autodeclaração a partir da Plataforma de Territórios Tradicionais surge como uma ferramenta de diálogo entre as demandas colocadas pelas comunidades tradicionais e povos indígenas e o poder público, podendo corresponder a um estágio prévio à autodemarcação. Ambos os movimentos nos mostram o fortalecimento de uma articulação política das sociedades indígenas de lutarem pelos seus direitos, tanto no âmbito institucional, quanto nas reivindicações por uma emancipação territorial presente nas retomadas e autodemarcações.

As autodemarcações consistem em processos políticos, articulados pela própria comunidade, com o intuito de estabelecerem os limites do seu território. Como abordamos no início deste trabalho, as políticas indigenistas pautadas pelo Estado muitas vezes ficam restritas ao plano discursivo, somado a isso, as arbitrariedades e burocratização no processo demarcatório intensificam os conflitos e as vulnerabilidades presentes nas comunidades indígenas. Neste cenário, a autodemarcação surge como uma forma de construir territórios que questionam as cartografias coloniais, de acordo com Molina (2017):

[...] a dobra realizada pela autodemarcação faz com que o Estado, por sua vez, dobre-se sobre si mesmo (sobre suas próprias normas, seus conflitos e tensionamentos internos), tendo que 'lidar' com a TI que fora constituída sob o seu próprio regime. Reside aí, pois, uma das potências políticas dessa iniciativa. (Molina, 2017, p. 18)

Em 1980, temos o primeiro registro de movimentos de autodemarcação em territórios indígenas: uma na região Nordeste do Brasil, no estado da Paraíba, iniciada pelos Potiguara, e outra na região Norte, no estado do Amapá, realizada pelos Wajãpi (Imagem 10). Os dados apresentados no Painel de autodemarcação dos povos indígenas no Brasil também indicam o estágio no processo demarcatório realizado pela FUNAI que cada território se encontra. Dos 21 movimentos de

autodemarcação que conseguimos registrar, 7 tiveram sua demarcação homologada pela FUNAI, 9 estão em curso e 5 ainda não tiveram o seu processo iniciado.

Imagem 10 - Pannel de Autodemarcação dos povos indígenas no Brasil

Painel de Autodemarcações dos povos indígenas no Brasil								
Ano	UF	Povo	Terra Indígena	Município	Processo demarcatório FUNAI			
					Início	Final	Status da TI	Fonte
1980	PB	Potiguara	TI Potiguara de Monte-Mor	Marcação, Rio Tinto	1995	em curso	Declarada	Molina (2017)
1980	AP	Wajãpi	TI Wajãpi	Laranjal do Jari, Mazagão, Pedra Branca do Amapari	1985	1996	Homologada	Molina (2017)
1984	AC	Kulina e Kaxinawá	Alto Rio Purus	Manoel Urbano, Santa Rosa do Purus	1987	1996	Homologada	Molina (2017)
1985	TO	Apinajé	TI Apinajé	Cachoeirinha, Maurilândia do Tocantins, São Bento do Tocantins, Tocantinópolis	1985	1997	Homologada	Molina (2017)
1990	CE	Tapeba	TI Tapeba	Caucaia	1997	em curso	Declarada	CIMI
1990	AC/AM	Madijã/Kulina	Kulina do Médio Juruá	Eirunepé, Envira, Ipixuna, Tarauacá	1986	1998	Homologada	Molina (2017)
1998	ES	Guarani e Tupinikin	Caieira Velhas	Aracruz	2001	2004	Homologada	CIMI
2000	AC	Nawa	TI Nawa	Mâncio Lima	2003	em curso	Em Identificação	Amazônia Real (2022)
2001	AM	Deni	Deni	Itamarati, Lábrea, Pauini, Tapauá	1985	2004	Homologada	Molina (2017)
2007	PA	Borari e Arapium	Marô	Santarém	2008	em curso	Identificada	Molina (2017)
2010	SP	Mbyá Guarani	TI Tekoá Mirim	Praia Grande	2022	em curso	Reservada	Martins (2021)
2012	BA	Tupinambá de Olivença	TI Tupinambá de Olivença	Ilhéus, Buerarema, Una	2004	em curso	Identificada	Molina (2017)
2013	RS	Kaigang	Passo Grande do Rio Forquilha	Cacique Doble, Sananduva	2005	em curso	Declarada	Molina (2017)
2013	MA	Ka'apor	TI Alto Turiaçu	Maranhãozinho, Centro do Guilherme	1982	1982	Homologada, mas sofrendo invasões constantes	CIMI
2014	PA	Munduruku	Sawré Murybu	Itaituba, Trairão	2007	em curso	Identificada	Molina (2017)
2014	MS	Terena	Terra Indígena Taunay/Ipegue	Aquidauana	1984	em curso	Declarada	CIMI
2017	PA	Tupinambá	Nação Tupinambá	Santarém	-	-	sem status	Fiocruz (2021)
2017	BA	Tuxá de Rodelas	Dzorobabé	Rodelas	-	-	sem status	Durazzo (2019)
2018	PE	Pankararu Opará	Pankararu Opará	Jatobá	-	-	sem status	Barbosa (2020)
2021	AM	Kokama e Ticuna	Porto Praia de Baixo	Tefé	-	-	sem status	CIMI
2022	RJ	Tupinambá	Retomada Cunhambebe	Parque Estadual Cunhambebe	-	-	sem status	Oeco (2022)

Fonte: Beatriz Barbosa, 2023.

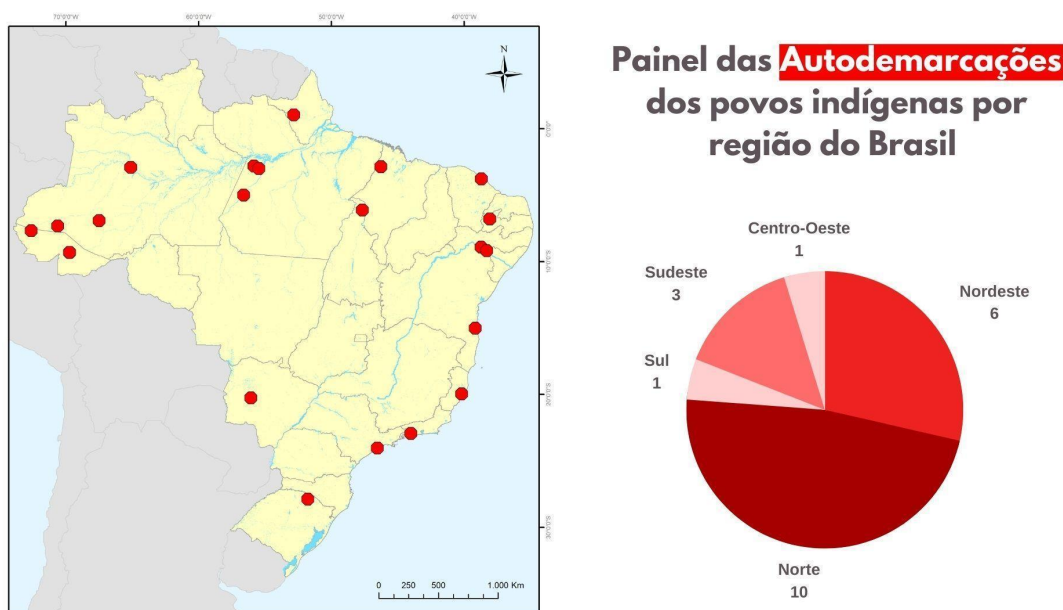
O projeto moderno-colonial busca encurralar e asfixiar as sociedades indígenas em seus territórios, de modo a possibilitar a dominação e expansão do capital nesses espaços; um Estado que tem em sua matriz uma racionalidade colonial, racista e violenta, não consegue comportar outros mundos e territorialidades existentes, a diversidade é transformada em desigualdade. Dessa maneira, como Molina (2017) nos aponta, as autodemarcações surgem como uma proposta de reescrever a história territorial a partir de outras racionalidades, construindo projetos de mundo nas margens.

O processo de autodemarcação apresenta formas de organização distintas, que são modificadas de acordo com o contexto e as estratégias utilizadas pelas comunidades. Um método comum ocorre na "abertura de picadas", que se caracteriza pela entrada na mata ou nos espaços retomados que fazem parte da terra indígena, e o estabelecimento de marcos ao longo do território de forma a

demarcar as fronteiras, que não seguem uma lógica cartográfica linear, mas são estabelecidas pelas memórias coletivas da comunidade.

Ao especializarmos esses dados, observamos que o número de autodemarcações são mais elevados nas regiões Norte (10) e Nordeste (6), como nos mostra o Mapa 2.

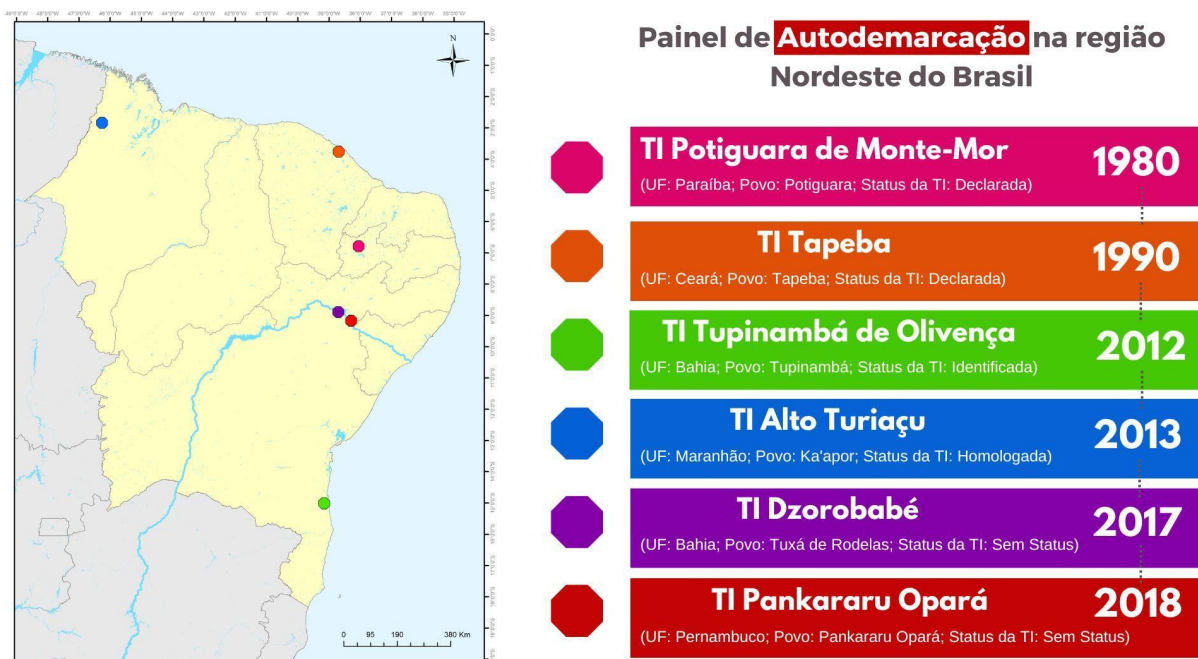
Mapa 2 - Mapa das Autodemarcações dos povos indígenas no Brasil



Fonte: Beatriz Barbosa, 2023.

No território de emergências, de sociedades que ao longo dos anos foram perseguidas e estigmatizadas na figura do caboclo, de povos que demarcam suas existências nas beiras dos rios, vemos a multiplicação dos movimentos de autodemarcação. O Nordeste aparece com uma das primeiras autodemarcações identificadas, realizada pelos Potiguara no estado da Paraíba. Das seis autodemarcações presentes na região, a última que conseguimos registro foi a iniciada no território Pankararu Opará, no estado de Pernambuco (Mapa 3).

Mapa 3 - Pannel de Autodemarcação dos povos indígenas no Nordeste



Elaborado por: Beatriz Barbosa, 2023.

Ao buscarmos os registros das retomadas e autodemarcações realizadas pelos povos indígenas no Brasil, um elemento que nos chamou a atenção foi a localização desses territórios. No Nordeste, das seis autodemarcações que conseguimos levantar, todas foram realizadas nas margens ou seguindo o curso d'água dos rios: iniciando pelos Potiguar, que seguem o curso do rio Tinto, no município de Marcação/PB, em seguida os Tapeba que possuem suas delimitações desenhadas pelo rio Ceará, na região metropolitana de Caucaia/CE, chegando nos Tupinambá, na Bahia, que por ser um território que se estende do litoral até a região de serras, encontra-se cortado por diversos rios. Em 2013, temos a autodemarcação dos Ka'apor, no estado do Maranhão, atravessada pelo rio Turiaçu; por fim, temos as autodemarcações do povo Tuxá de Rodelas/BA e dos Pankararu Opará/PE, ambas nas margens do rio São Francisco.

Quando discutimos sobre o branqueamento e o racismo ambiental envolvendo os povos indígenas, apontamos como esse ordenamento racista do território brasileiro afastou as comunidades do acesso a espaços interessantes para o capital, empurrando-as para pequenas parcelas de terra longe dos recursos naturais. Esse movimento de retorno às margens dos rios, evidenciado nas autodemarcações, nos demonstra que além de uma reivindicação de seus marcos

ancestrais, locais onde estão seus antigos cemitérios e espaços sagrados, essa retomada das margens dos rios também se constitui como uma luta pela sobrevivência, por territórios que proporcionam o alimento e autonomia da comunidade; segundo Lindaura Tenório, liderança do território Pankararu Opará, “o rio é nossa alma e nosso espírito. Sem isso, Pankararu fica pela metade, porque se distanciou das beiradas do Opará”³⁴.

Em 2018, estivemos na autodemarcação Pankararu Opará, em meio ao movimento de retomada das margens do rio São Francisco. Naquele ano, os Pankararu iniciavam o processo de estabelecer marcos ao longo do território para a sua autodemarcação³⁵. As únicas construções presentes no espaço retomado eram uma casa de taipa que estava localizada em uma área mais elevada do território, onde residiam a cacica Valdenuzia e o pajé Jaguriçá, e uma palhoça na margem do rio, onde nos abrigamos para comer um peixe feito na fogueira enquanto o pajé contava histórias de origem do povo Pankararu, sobre territórios entrelaçados por rios e cachoeiras que se estendiam e mantinham conexão com elementos do cosmos, como as estrelas e outros planetas (Imagem 11).

Imagem 11 - Território Pankararu Opará, 2018



³⁴ Relato presente no livro “Cartografia Social do Povo Indígena Pankararu Opará Jatobá - Pernambuco”, organizado por Alzení de Freitas Tomáz e Juracy Marques, publicado em 2022.

³⁵ Ver Anexo II, página 120.

Fonte: Avelar Araujo, 2018.

Retornamos ao território Pankararu Opará em 2022, quatro anos após o início do movimento de autodemarcação, e nos deparamos com um outro cenário: diversas casas de alvenaria, espaços comunitários, uma horta (Imagem 13) que foi concebida também como um espaço de sala de aula para a Escola Estadual Indígena Sebastião Francisco Tenório (Imagem 12), implantada em 2022, para atender as crianças da comunidade.

Imagem 12 - Escola Estadual Indígena Sebastião Francisco Tenório, Pankararu Opará



Fonte: Beatriz Barbosa, 2022.

Imagem 13 - Horta comunitária, Pankararu Opará, Jatobá/PE



Fonte: Anderson Bezerra, 2022.

Atualmente residem no território Pankararu Opará cerca de 25 famílias. Após o início das retomadas, indígenas de diversas etnias se juntaram ao movimento de autodemarcação, como os Kariri-Xokó (AL) e Pankararé (PE), em busca do rio São Francisco. Nos defrontamos com uma forma de autonomia construída nesses espaços do cotidiano, de organização e fortalecimento da comunidade; no estabelecimento de uma escola que proporciona um ensino que valoriza a ciência originária, no conhecimento oral reiterado constantemente nas suas histórias de origem, no levante de moradias que acolhem pessoas de diferentes etnias que são atravessadas por uma motivação em comum: a luta por um território digno, que proporcione a vida.

Esse território pra mim é uma luta auto demarcatória. Primeiro tomamos consciência de que esse território pertence a nossos antepassados, e depois, vem nossa força pra auto demarcar. Isso é fazer justiça pela memória de nossos entes que se foram e outros que se encantaram. Estamos retomando um espaço que é nosso, que foi tirado e que hoje a gente retorna a esse local com mais força e com mais resistência, solicitando e pedindo aos órgãos que faça valer o direito dos povos indígenas, principalmente da demarcação dos territórios indígena. Então,

esse território pra nós ele é tudo ele é sagrado, é de onde nós tiramos o nosso alimento, onde plantamos, onde colhemos, onde moramos, onde habitamos e onde praticamos nossos rituais. (Eluzia, liderança Pankararu Opará, Cartografia Social do Povo Indígena Pankararu Opará, p. 22, 2022)

São novas cartografias que vêm sendo formuladas nos terreiros e beiras de rios, elaboradas a partir de geografias originárias que demarcam territórios de vida, e por isso mesmo, que estão em constante movimento. As cercas estão sendo destruídas para darem lugar aos territórios de encruzilhada, onde passado e presente se misturam. Essas ciências de brecha nos apontam que é possível construirmos uma sociedade que comporte todas as humanidades, sem mutilações. A elaboração dessa análise introdutória sobre os movimentos de retomada e autodemarcação, utilizando como referência as experiências vividas nos territórios e o levantamento e espacialização dos dados, nos possibilita entrever outros caminhos possíveis para a discussão geográfica, são formas de territorialização e de cartografias construídas a partir de outras racionalidades. Neste momento final do trabalho, pretendemos abrir caminhos para o diálogo sobre essas geografias ancestrais.

3.2.1 Territórios em movimento e as cosmo(geo)grafias ancestrais

Os territórios se apresentam enquanto uma forma de grafar o mundo. O território é construído a partir das relações sociais, assim, cada território se constitui enquanto um registro histórico sobre o mundo, é o que Porto-Gonçalves (2017) vai denominar como uma “geograficidade da história”, ou seja: “se o espaço é apropriado, marcado, grafado (geografado) no processo histórico, tendo, assim, uma historicidade, esse fato nos impõe a necessidade de levar a sério essa geograficidade da história, inclusive no campo das ideias, do conhecimento” (Porto-Gonçalves, 2017, p. 39). A partir disso, podemos compreender que apesar de se apresentar enquanto universal, o modelo capitalista moderno-colonial, se constitui apenas como uma racionalidade dentre as múltiplas formas de existir e marcar a terra.

São novos territórios epistêmicos que estão tendo que ser reinventados juntamente com os novos territórios de existência material, enfim, são novas formas de significar nosso estar-no-mundo, de grafar a terra, de inventar novas territorialidades, enfim de geo-grafar. (Porto-Gonçalves, 2000, p. 226)

A relação situada no espaço, compreendendo os vínculos afetivos, as ideologias e identidades, construídos coletivamente e espacializados em um território, será caracterizada por Little (2004) como cosmografia. Nesta mesma perspectiva, Verdum (2014) irá ressaltar que “a cosmografia pode ser entendida como a junção da cosmologia e da geografia em que visões culturais de mundo, *cosmos*, estão inscritas, *grafia*, no espaço” (Verdum, 2014, p. 28). Aqui iremos falar de uma cosmo(geo)grafia, pois as identidades e seus modos de vida encontram-se enraizados no território.

O ato de cosmo(geo)grafar a terra pressupõe a ideia de se movimentar. Diferente da visão moderno-colonial que o tempo, o espaço e todas as formas de vida são percebidas de maneira engessada, excluindo a possibilidade de transformação e diversidade existentes no mundo, as contra-racionalidades, ou seja, “formas de convivência e de regulação criadas a partir do próprio território e que se mantêm nesse território a despeito da vontade de unificação e homogeneização, características da racionalidade hegemônica típica das verticalidades” (Santos, 2000, p. 54), percebem o movimento como um elemento central para compreendermos a terra e a diversidade existente nela.

É no caminhar que se produz o mundo. Para os Guarani Kaiowá, a produção do espaço não é entendida a partir de uma ideia de fixidez; o território Guarani Kaiowá, o *tekoha*, é percebido como o “caminho por onde o sujeito caminhou e ainda caminha, no tempo e no espaço, dando sentido à existência” (Benites, 2020, p. 25), é o *modo de existir* no mundo, tanto no sentido material de produzir um território, como também no sentido subjetivo, de construção de uma racionalidade e de um espírito.

Dessa maneira, a tentativa do Estado de impor um modelo engessado de demarcação das Terras Indígenas (TI's), através de uma delimitação arbitrária do espaço, desconsiderando seus modos de vida e seus marcos ancestrais ao reduzir o território a pequenas parcelas de terra, demonstra como um sistema que se institui a partir da universalização do monólogo, só consegue comportar outras matrizes de pensamento através da violência e do assassinato do que se apresentar enquanto diferente. O *tekoha* surge como uma forma de rompimento com a matriz colonial, através da construção de territórios de vida e de esperança, arraigados em relações sociais comunitárias e ancestrais, escancarando as limitações do modelo imposto

pelo Estado ao tentar encaixar um movimento coletivo em um espaço-tempo estático.

Os elementos do tekoha, como as florestas, os rios, a casa de reza e a roça, por exemplo, são linhas condutivas que levam ao passado e às dimensões espirituais e, na volta, trazem a memória viva para atualizar e fundamentar as novas relações necessárias, diante da transformação constante da realidade. Nesta dinâmica da mobilidade espacial e espiritual, o conhecimento caracteriza-se como uma particularidade que permite resistir às pressões homogeneizantes do saber de origem ocidental. (Benites, 2020, p. 20)

A mobilidade ressaltada por Benites (2020), além do sentido de se mover no espaço-tempo, também se constitui enquanto sinônimo de mudança, de questionar uma realidade tratada como “natural”. quando os Guarani Kaiowá apresentam a ideia de *tekoha*, eles se movimentam no sentido de construir territórios que representam uma forma de existir no mundo, promovendo uma mudança no entendimento do território enquanto um conceito que possui um modelo único.

Nesse mesmo caminhar, que rompe com concepções naturalizadas sobre a vida, Nego Bispo (2019), liderança quilombola da comunidade Saco-Curtume, no estado do Piauí, questiona a definição de fronteira, que tradicionalmente é vista como um limite político-territorial de um Estado-nação, a divisão entre dois territórios distintos, segundo Ferrari (2014), “o registro de uso do termo se deu inicialmente pelos militares, que iam ao front para fazer a defesa territorial do poder real contra possíveis invasores” (Ferrari, 2014, p. 3). No entanto, para o Nego Bispo (2019), as fronteiras representam espaços de encontro entre as roças de duas comunidades diferentes; nessas áreas de fronteira, as roças são compartilhadas por ambas as comunidades, que trocam os alimentos plantados e repartem entre si. O conceito de fronteira, que em uma concepção tradicional tem como intuito limitar o acesso de pessoas a um território diferente, se transforma em uma “roça de todo mundo” (Bispo, 2019), onde a circulação não é só permitida, como também construída coletivamente como um espaço de partilha.

Ao discutirmos sobre o conceito de território, geralmente a primeira imagem que vem na mente é do chão em que pisamos, onde construímos nossa moradia, nossas relações sociais e afetivas. A escala territorial muitas vezes é vista a partir de uma visão macro, desde o território nacional até o terreno da nossa casa. Contudo, existe um território que precede todos os outros: o corpo. Nosso corpo encontra-se

imerso no mundo, é a partir dele que construímos territorialidades e que demarcamos nossos territórios de vida. O corpo é o primeiro território a ser atravessado pelas contradições e ideologias estabelecidas nas sociedades, ou seja, “[...] o corpo não pode ser tratado de modo neutro e universal, pois tem raça, sexualidade e gênero – além, é claro, de idade (faixa geracional) e classe socioeconômica” (Haesbaert, 2020, p. 77).

Imagem 14 - Ritual da Corrida do Umbu, Território Pankararu/PE



Autora: Beatriz Barbosa, 2022.

Quando discutimos sobre as humanidades que são reduzidas ao monólogo, estamos falando sobre corpos que são desterritorializados das suas condições de seres vivos e racionais, sendo transformados em mercadorias. Contudo, assim como o corpo se caracteriza como o primeiro território atravessado pela colonialidade, ele também representa nosso primeiro espaço de luta, de conhecimento e resistência. Foi a partir desse entendimento que a primeira Marcha das Mulheres Indígenas, realizada no ano de 2019 em Brasília, reunindo mulheres indígenas de mais de 130 povos do Brasil, teve como palavra de ordem a frase “Território: nosso corpo, nosso espírito”, afirmando que lutar pelo direito ao território,

é lutar pelo direito à vida. A cartografia dos nossos corpos contam histórias, como também são espaços de poder,

Las cuerpas de mujeres y disidencias configuran territorios particulares, atravesados por múltiples violencias. No solo se configuran como superficies de impacto de las tramas de poder, como territorios de conquista y explotación, sino que también cobijan una potencia de representación novedosa y disruptiva. (Iconoclasistas, 2020)³⁶

As formas de cosmo(geo)grafar a terra e construir território são múltiplas. O tekoha dos Guarani Kaiowá, as fronteiras “de todo mundo” da comunidade quilombola Saco-Curtume, trazida pelo Nego Bispo, o corpo-território das mulheres indígenas, são alguns exemplos das múltiplas formas de se construir geografias; assim como as visões sobre o mundo são plurais e criadas a partir das relações, as formas de fazer geografia(s) são diversas e podem se transformar de acordo com as diferentes racionalidades existentes no planeta. A ciência não está enclausurada nos laboratórios, o fazer científico também é criado no chão dos terreiros.

Romper com a colonialidade implica começar a nos percebermos enquanto seres terrestres, “no sentido existencial de que não vivemos somente sobre a Terra e da Terra, mas que literalmente somos Terra” (Aráoz, 2016, p. 467), produtores coletivos de conhecimentos e territorialidades. Os movimentos de retomada e autodemarcação surgem como estratégias de luta articuladas pelas comunidades indígenas em defesa de seus territórios, mas também como a elaboração de conceitos geográficos fundamentados na prática, em conhecimentos e elaborações teórico-metodológicas que são construídas no cotidiano e nas experimentações. Na mesma medida em que este último tópico amplia o debate, também finca um primeiro marco nessa auto-demarcação do nosso objeto: a possibilidade de uma leitura sobre a história territorial do Brasil, e principalmente das sociedades originárias, a partir dessas geografias ancestrais construídas nas beiras dos rios e na retomada dos seus direitos.

³⁶ Iconoclasistas. Disponível em: <<https://iconoclasistas.net/cuerpas/>>. Acesso em: 25 de Maio de 2021.

AFIRMAÇÕES RADICAIS DA DIFERENÇA: considerações finais

Nenhuma trajetória é linear. Os caminhos percorridos para a construção de uma pesquisa muitas vezes são atravessados por angústias e desafios. Em 2023, uma pesquisadora teve a sua bolsa de pesquisa negada pelo CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), que apresentou como uma de suas justificativas a maternidade como um obstáculo, devido à ausência de uma pós-graduação em seu currículo. Segundo dados da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), as mulheres correspondem a 35% do total de bolsistas de produtividade do CNPq (Capes, 2023). Além disso, existem dificuldades em relação à baixa remuneração, a falta de financiamento às pesquisas e a ausência de direitos trabalhistas básicos, por conta da pesquisa - mestrado, doutorado - não ser considerada uma ocupação profissional.

Somado a essa desvalorização da pesquisa científica, que impacta diretamente na vida dos estudantes e na produção de trabalhos acadêmicos, existe o fato desses conhecimentos serem incorporados, construídos por pessoas que sentem, experienciam um cotidiano que vai além da universidade. Entrei no mestrado do Programa de Pós-graduação em Geografia (PPGEO) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) em 2021, em meio a pandemia de Covid-19, quando o Brasil registrava 1,8 milhão de mortos, apresentando um crescimento de 18% em relação a 2020 (IBGE, 2023). Em meio a esse cenário, o governo federal aproveitava para colocar em prática seu plano genocida, incentivando a violência e deslegitimando a produção científica - o governo Bolsonaro cortou em 2022 cerca de R\$ 40 bilhões dos recursos destinados à educação, segundo o Observatório do Legislativo Brasileiro (OLB) -. O trabalho de pesquisa envolve uma construção coletiva - até nos momentos de recolhimento e solidão -, de troca e diálogo; nesse período, fazer pesquisa parecia inviável.

Foi após quase um ano no mestrado, durante uma disciplina intitulada “Agricultura Familiar camponesa e ordenamento territorial”, que sinto que meu processo de construção da pesquisa teve início. A disciplina teve como uma de suas metodologias a participação de convidados vindos de diferentes regiões do Brasil - lideranças quilombolas, indígenas, representantes da Comissão Pastoral da Terra (CPT), dentre outros -, para que dialogassem com os alunos sobre suas vivências e trabalhos nas comunidades e movimentos sociais. Durante uma dessas conversas, Anacleta Pires, liderança quilombola da comunidade Santa Rosa dos Pretos,

localizada no estado do Maranhão, iniciou a sua fala demarcando: “sou fruto de uma situação perversa, mas me auto identifico enquanto minhas raízes”, as falas de Anacleta atravessaram um espaço-tempo engessado pelo encontro virtual, apresentando uma trama de conhecimentos que abriram caminhos para outras formas de fazer geografia, sobre esses espaços de encruzilhada onde “o prazer da vida é cantar, dançar e ser feliz”.

No início de 2022, fomos para a Corrida do Umbu, ritual de celebração praticado pelos Pankararu para iniciar o ano que possui a duração de um mês, ocorrendo nos terreiros das aldeias (Imagem 15). Retornar a um território indígena, em um espaço já conhecido, revendo pessoas que foram essenciais no meu processo de formação enquanto geógrafa, foi fundamental para a construção da pesquisa. Foi percebendo as transformações ocorridas na retomada Pankararu Opará, conhecendo a escola, vendo as crianças correndo pela comunidade e tomando banho no São Francisco (Imagem 16), que entendi sobre o que queria discutir.

Imagem 15 - Corrida do Umbu, Território Pankararu/PE



Fonte: Beatriz Barbosa, 2022.

Imagem 16 - Cacica Valdenuzia, Território Pankararu Opará, rio São Francisco



Fonte: Beatriz Barbosa, 2022.

Este trabalho teve como intuito realizar uma discussão geográfica sobre a história territorial do Brasil, abrindo caminhos para uma geografia elaborada no chão dos terreiros e nas beiras de rios. São territórios em movimento que a partir de suas ciências ancestrais e processos de territorialização, nos demonstram que é possível pensar a geografia e os conceitos geográficos a partir de outras racionalidades. O movimento indígena vem propondo discussões sobre o território, corpo-território, fronteiras, formas de autonomia, que compõe uma história do pensamento geográfico que tem suas raízes em espaços-mundo localizados nas margens, elaborados por corpos que constantemente tem sua humanidade questionada.

A partir dos movimentos de retomada e autodemarcação, iniciei minha trajetória na tentativa de apresentar um panorama da história territorial do Brasil, passando por um ordenamento fundado no racismo e nos ataques às comunidades tradicionais e originárias, para a partir disso cruzarmos as fronteiras e adentrarmos nos territórios de retomada, autodemarcados por memórias profundamente territorializadas.

Esses movimentos de enfrentamento e territorialização das sociedades originárias, de elaboração de suas próprias cartografias, nos permite pensar em horizontes de esperança, em futuros que não estejam imersos em uma política de

devastação e violência. As retomadas e autodemarcações fazem parte de um conjunto de iniciativas articuladas pelo movimento indígena de maneira a defender os seus direitos e permanecerem em seus territórios ancestrais. Um outro exemplo encontra-se na criação de Protocolos de Consulta³⁷, um instrumento utilizado pelos povos indígenas que estabelece um conjunto de regras elaboradas pela comunidade, que devem ser seguidas por pessoas externas, como o Estado ou por empresas e organizações que tiverem projetos que podem trazer impactos ao território.

A última parte deste trabalho não teve como objetivo finalizar a análise, mas abrir picadas, construir brechas, propor outras formas de reescrevermos a história do território desde as geografias das margens, que desmantelam a cartografia colonial através de uma afirmação radical de suas existências e humanidades. Assim, através da afirmação das nossas existências cosmo(geo)grafadas nos territórios de vida que conseguiremos construir uma sociedade que considere as múltiplas formas de ser humano.

³⁷ Observatório de protocolos comunitários de consulta e consentimento prévio, livre e informado, disponível em: <https://observatorio.direitosocioambiental.org/>

REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henri; MELLO, Cecília Campello Amaral; BEZERRA, Gustavo das Neves. **O que é Justiça Ambiental?**. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2009.

AMADO, Luiz Henrique Eloy. **POKÉ'EXA ÛTI O TERRITÓRIO INDÍGENA COMO DIREITO FUNDAMENTAL PARA O ETNODESENVOLVIMENTO LOCAL**. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local), Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande (MS), 2014.

AMADO, Luiz Henrique Eloy. **Vukápanavo: o despertar do povo terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político**. 1. ed., Rio de Janeiro: E-papers, 2020.

AMPARO, Sandoval. **Sobre a organização espacial dos Kaigang, uma sociedade indígena Jê Meridional**. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014.

ARÁOZ, Horácio Machado. **O debate sobre o “extrativismo” em tempos de ressaca: a natureza Americana e a ordem colonial**. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; FILHO, Jorge P. Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.

ARÁOZ, Horácio Machado. **Mineração, genealogia do desastre: O extrativismo na América como origem da modernidade**. São Paulo: Editora Elefante, 2020.

ARAÚJO, Ana Valéria *et al.* **Povos indígenas e a Lei dos “Branços”: o direito à diferença**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, LACED/Museu Nacional, 2006.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. **A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco**. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004.

ASSIS, Wilson Rocha Fernandes. **Autodeclaração de territórios: o desafio da superação do paradigma colonial na gestão fundiária.** In: ANAYA, Felisa Cançado; BRONZ, Deborah; MAGALHÃES, Sônia (org.). Terra arrasada: desmonte ambiental e violação de direitos no Brasil. Montes Claros, MG: Editora Unimontes, 2024.

BENITES, Eliel. **TEKOHA ÑEROPU'Ã: ALDEIA QUE SE LEVANTA.** Revista NERA, v. 23, n. 52, p. 19- 38, dossiê., 2020.

BISPO, Antônio. **COLONIZAÇÃO, QUILOMBOS: Modos e significações.** Brasília: Editora AYÔ, 2ª ed., 2019.

CARVALHO, Joênia Batista de Carvalho. **Terras Indígenas: a casa é um asilo inviolável.** In: Povos indígenas e a Lei dos “Brancos”: o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, LACED/Museu Nacional, 2006.

CASTRO, Josué de. **Geografia da fome, o dilema brasileiro: pão ou aço.** Rio de Janeiro: Edições Antares, 1984.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”.** In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas, Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo.** São Paulo: Editora Veneta, 2020.

CORRÊA, Gabriel Siqueira. **O branqueamento do território como dispositivo colonialidade do poder: notas sobre o contexto brasileiro.** In: CRUZ, Valter do Carmo; OLIVEIRA, Denilson Araújo de. Geografia e giro descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico. Rio de Janeiro: Letra Capital, 1 ed., 2017.

CRUZ, Valter do Carmo; OLIVEIRA, Denílson Araújo (org.). **Geografia e giro descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 1ª ed., 2017.

COSTA, Wanderley Messias da; MORAES, Antônio Carlos Robert. **O ponto de partida: o método**. In: COSTA, Wanderley Messias da; MORAES, Antônio Carlos Robert. A valorização do espaço. São Paulo: Hucitec, 1987.

COUTO, Mia. **Mulheres de Cinza**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

CUIN, D. P.; PORTO-GONÇALVES, C. W. **Geografia dos Conflitos por Terra no Brasil (2013): expropriação, violência e r-existência**. Conflitos no Campo Brasil - Comissão Pastoral da Terra (CPT), v. 1, p. 18-26, 2014.

DEMARCHI, André e OMIM, Suiá. **Da mobilidade como resistência, da rugosidade como memória**. In: Sobre a organização espacial dos Kaigang, uma sociedade indígena Jê Meridional. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014.

ETNOMAPEAMENTO da Terra Indígena de Pankararu. Fundação Nacional do Índio (FUNAI)/Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI), 2016.

FELICIANO, Carlos Alberto. **A PRÁTICA DA VIOLÊNCIA NO CAMPO BRASILEIRO DO SÉCULO XXI**. In: RAMOS FILHO, Eraldo da Silva; MITIDIERO JUNIOR, Marco Antonio; SANTOS, Laiany Rose Souza,(organizadores). A questão agrária e conflitos territoriais. São Paulo: Outras expressões, 2016.

FERRARI, Maristela. **AS NOÇÕES DE FRONTEIRA EM GEOGRAFIA**. Revista Perspectiva Geográfica, v. 9 n. 10, 2014.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural da amefricanidade**. In: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, No. 92/93 (jan./jun.). 1988b, p. 69-82.

GUDYNAS, Eduardo. **Direitos da natureza: ética biocêntrica e políticas ambientais**. São Paulo: Elefante, 2019.

HAESBAERT, R. **Dos múltiplos territórios a multiterritorialidade.** In: HEIDRICH, A.; COSTA, B.; PIRES, C.; UEDA, V. (Org). A emergência da multiterritorialidade: a ressignificação da relação do humano com o espaço. Canoas/Porto Alegre: Editora ULBRA/Editora UFRGS, 2008.

HAESBAERT, Rogério. **De categoria de análise a categoria da prática: a multiplicidade do território numa perspectiva latino-americana.** In F. Fridman, L. Gennari & S. Lencioni (Eds.), Políticas públicas e territórios: onze ensaios latino-americanos. Buenos Aires: CLACSO, 2018.

HAESBAERT, Rogério. **DO CORPO-TERRITÓRIO AO TERRITÓRIO-CORPO (DA TERRA): CONTRIBUIÇÕES DECOLONIAIS.** GEOgraphia, vol: 22, n.48, 2020.

HOOKS, Bell. **Anseios: Raça, gênero e políticas culturais.** São Paulo: Editora Elefante, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano.** Rio de Janeiro: Cobogó, 1 ed., 2019.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral.** Editora: Companhia das Letras, 1ª ed., 2022.

MARTINS, José de Souza. **Não há terra para plantar neste verão: o cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo.** Petrópolis: Vozes, 1988.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira: A degradação do Outro nos confins do humano.** São Paulo, Hucitec, 1997.

MARINI, Ruy Mauro. **Dialética da Dependência.** Ensaio, 1973.

MILLS, Charles W. **O contrato racial.** Editora: Zahar, 2023.

MOLINA, Luísa Pontes. **Terras incapturáveis: notas para pensar autodemarcações indígenas.** Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 5 (10): 39-58, 2018.

MONARDO, Marcos Leandro. **Em defesa dos territórios indígenas no Brasil: direitos, demarcações e retomadas.** Revista GEOUSP: espaço e tempo, Vol. 26, nº 1, 2022.

MORAES, Antonio Carlos Robert. **Bases da formação territorial do Brasil.** GEOGRAFARES, Vitória, no 2, jun. 2001.

MORAES, Antônio Carlos Robert. **Território e História no Brasil.** São Paulo: Editora Annablume, 2008.

MOREIRA, RUY. **Mudar para manter exatamente igual - Os ciclos espaciais da acumulação. O espaço total. Formação do espaço agrário.** Rio de Janeiro: Consequência, 2019.

Nascimento, Adir Casaro e VIEIRA, Carlos Magno Naglis. **O ÍNDIO E O ESPAÇO URBANO: BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONTEXTO INDÍGENA NA CIDADE.** Cordis. História: Cidade, Esporte e Lazer, São Paulo, n. 14, p. 118-136, jan./jun. 2015.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OSÓRIO, Lia. **Origens do pensamento geográfico no Brasil: meio tropical, espaços vazios e a ideia de ordem (1870-1930).** In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. Geografia: conceitos e temas, 2ª ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

PERES, Sidnei. **SPI, etnicidade e indigenismo no Nordeste: cotidianidade e historicidade do poder tutelar.** In: FREIRE, Carlos, Museu do Índio, FUNAI.

Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967), 2011.

PORTO-GONÇALVES, Carlos. Walter. **Amazônia, Amazônias**. 1ª Ed. São Paulo: Contexto, 2001.

PORTO-GONÇALVES, Carlos. Walter. **Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades**. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2002.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2006

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, setembro de 2005

RIGOTTO, Raquel Maria; AGUIAR, Ada Cristina Pontes; RIBEIRO, Livia Alves Dias. **Tramas para a justiça ambiental: diálogo de saberes e práxis emancipatórias**. Fortaleza: Edições UFC, 2018.

RUFINO, Luiz. **Exu e a pedagogia das encruzilhadas**. Tese (Doutorado em Educação), Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2017.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Editora Mórula, 2019.

SANTOS, Fábio Luis Barbosa dos. **Uma história da onda progressista sul-americana (1998-2016)**. São Paulo: Editora Elefante, 2018.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SANTOS, Milton. **As cidadanias mutiladas**. In: LERNER, Julio (org.). O preconceito. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1996/1997.

SANTOS, Milton. **Técnica, Espaço, Tempo: Globalização e Meio Técnico-Científico**. Editora: Edusp, 5ª edição, 2008.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Encantamento: sobre política de vida**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020.

SOUZA, Marcelo Lopes de. **Por uma geografia libertária**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2017.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **Marco temporal e direitos coletivos**. In: CUNHA, Manuela carneiro da; BARBOSA, Samuel. Direitos dos povos indígenas em disputa. São Paulo: Editora Unesp, 1ª ed., 2018.

SVAMPA, Maristella. **As fronteiras do neoextrativismo na América Latina**. São Paulo: Editora Elefante, 2018.

TOLEDO, Víctor M., BARRERA-BASSOLS, Narciso. **A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 1ª edição, 2015.

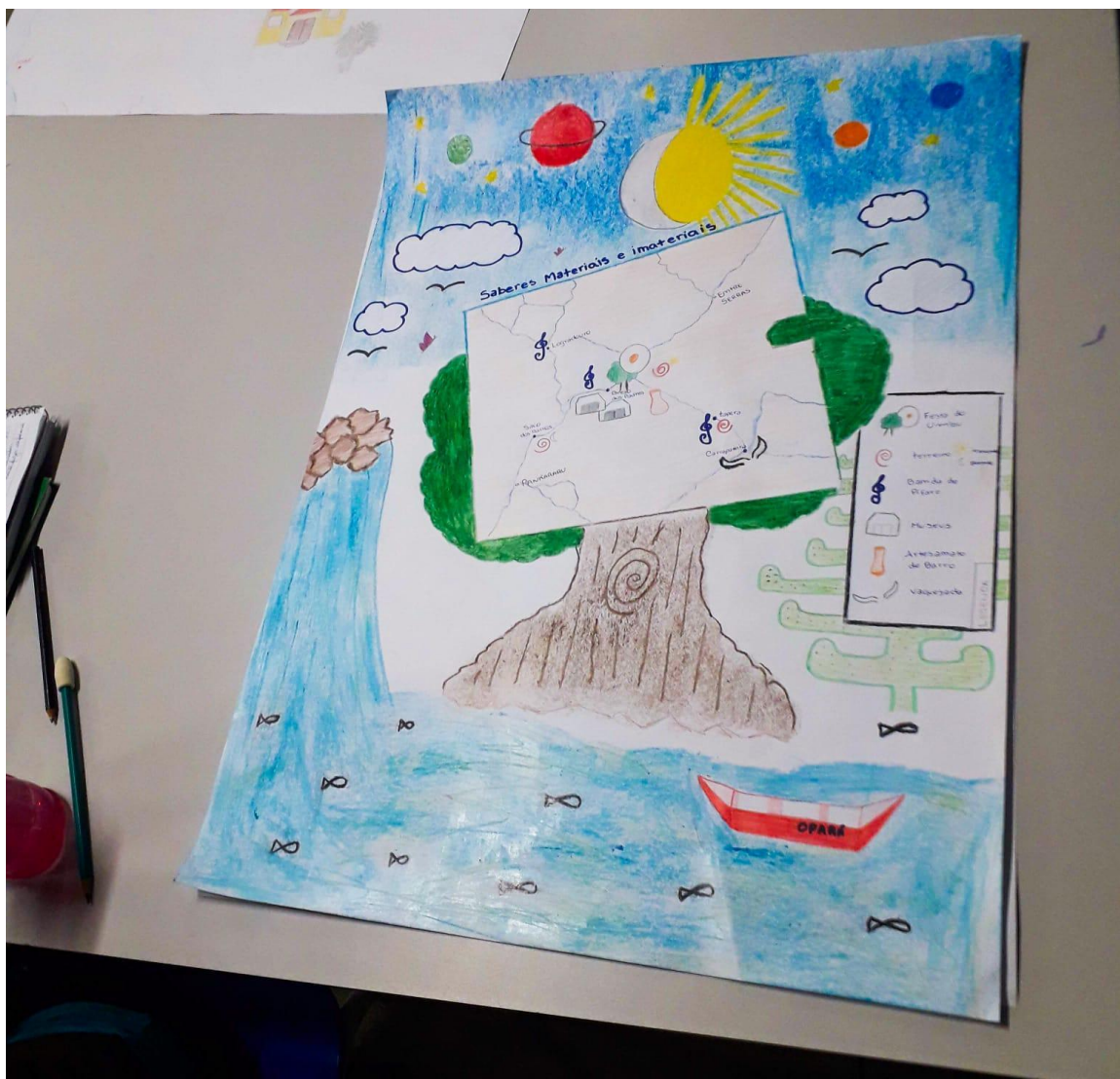
VERDUM, Julia Selau. **Quando os habitantes da montanha do vento grafam seu mundo**. Monografia: Universidade Federal Fluminense (UFF), Rio de Janeiro, 2014.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico**. Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas. Año 4, No. 36, 2002.

ZIBECHI, Raul. **Territórios em rebeldia**. São Paulo: Editora Elefante, 2022.

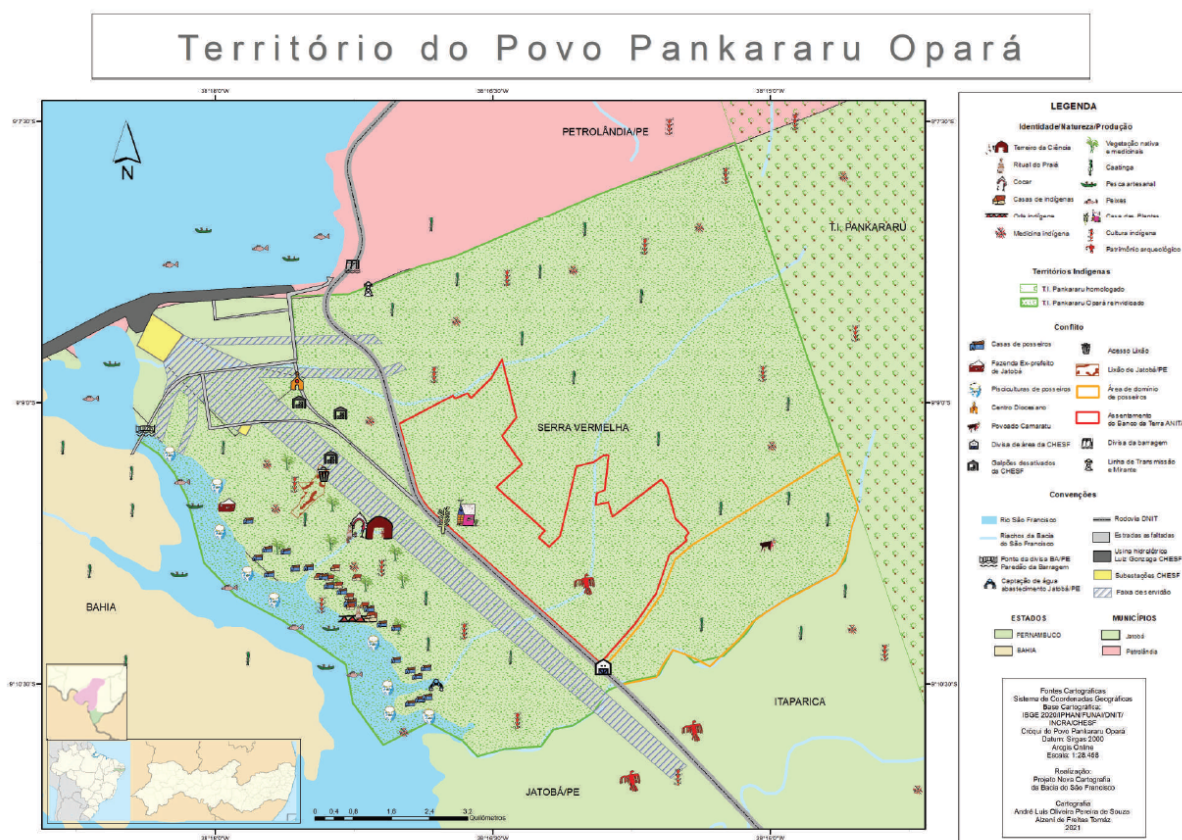
ANEXOS

ANEXO I - Mapa elaborado em conjunto com o Pajé Jaguriçá durante oficina de Cartografia Social no Território Pankararu, Jatobá/PE



Fonte: Beatriz Barbosa, 2018.

ANEXO II - Autodemarcação do Território Pankararu Opará



Fonte: Cartografia Social do Povo Indígena Pankararu Opará Jatobá, 2022.

**ANEXO III - Escola Estadual Indígena Sebastião Francisco Tenório, Pankararu
Opará**



Fonte: Beatriz Barbosa, 2022.

ANEXO IV - Lideranças Kiriri, Edite e José Miguel (Pajé), Território Kiriri/BA



Fonte: Beatriz Barbosa, 2023.

ANEXO V - Autodemarcação Pankararu Opará, rio São Francisco



Fonte: Renata Larissa, 2023.