

SERGUEI AILY FRANCO DE CAMARGO
& PABLO DE CASTRO ALBERNAZ
(Organizadores)

A QUESTÃO INDÍGENA

ASPECTOS POLÍTICOS, ECONÔMICOS,
SOCIAIS E AMBIENTAIS NA AMAZÔNIA



1ª EDIÇÃO
2026



SERGUEI AILY FRANCO DE CAMARGO & PABLO DE CASTRO
ALBERNAZ
(ORGANIZADORES)

A QUESTÃO INDÍGENA

ASPECTOS POLÍTICOS, ECONÔMICOS, SOCIAIS E
AMBIENTAIS NA AMAZÔNIA

1ª EDIÇÃO
2026





UNIVERSIDADE ESTADUAL
DE RORAIMA

Administração Superior

Cláudio Travassos Delicato, *Reitor*

Edson Damas da Silveira, *Vice-Reitor*

Everaldo Barreto da Silva, *Pró-Reitor de Ensino e Graduação*

Leila Chagas de Souza Costa, *Pró-Reitora de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação*

Robson Oliveira de Souza, *Pró-Reitor de Extensão e Cultura*

Laura Cristina Menezes Maia Vilar, *Pró-Reitora de Planejamento e Administração*

Ana Lídia de Souza Mendes, *Pró-Reitora de Orçamento e Finanças*

Rosa Maria da Silva Malta, *Pró-Reitora de Gestão de Pessoas*



UERR Edições edicoes.uerr.edu.br

Universidade Estadual de Roraima

Rua 7 de Setembro, Nº 231. Bairro Canarinho. CEP. 69306-530.

CNPJ: 08.240.695/0001-90

contato@edicoes.uerr.edu.br

Editor-chefe / Presidente do Conselho

Editorial

Dr. Elemar Kleber Favreto

Editores Adjuntos / Vice-presidentes do Conselho Editorial

Dr. Josias Ferreira da Silva

Huarley Mateus do Vale Monteiro

Conselho Editorial

Dra. Márcia Teixeira Falcão

Dr. Mário Maciel de Lima Júnior

Dr. Serguei Aily Franco de Camargo

Dr. Rodrigo Leonardo Costa de Oliveira

Equipe Editorial

Magdiel dos Santos da Silva

Patrick Florencio Rodrigues de Alencar

Vinícius Bueno de Melo

Conselho Científico

Dr. André Augusto da Fonseca

Dra. Cleiry Simone Moreira da Silva

Dr. Fernando César Costa Xavier

Dra. Iara Leão Luna de Souza

Dra. Josimara Cristina de Carvalho Oliveira

Dra. Marta Cacilda de Carvalho Rufino

Dra. Sandra Kariny Saldanha de Oliveira

Dra. Tatiane Marie Martins Gomes de Castro

Dr. Vinícius Denardin Cardoso

Dr. Waldemar Moura Vilhena Junior

Diagramação

Cláudio Souza da Silva Júnior

Capa

Cláudio Souza da Silva Júnior

Revisão

Serguei Aily Franco de Camargo & Pablo de Castro Albernaz

1ª Edição, 2026

A Questão Indígena: Aspectos políticos, econômicos, sociais e ambientais na Amazônia. Copyright© 2026by Serguei Aily Franco de Camargo & Pablo de Castro Albernaz, André Paulo dos Santos Pereira, Edson Damas da Silveira, Moisés Nunes Filho, Katia Cristina Cruz Santos, Jorge Fabrício dos Santos, Miguel Petrere Júnior, Maria de Nazaré Ferreira, Elda dos Santos Albernaz, Pablo de Castro Albernaz, Vicente Castro Yudaawana, Reinaldo Wadeyuna Luiz Rocha, Hemanuella Moura, Jakson dos Santos Raposo.



Direitos Autorais, Licenciamento e Distribuição

Todo o conteúdo da obra *A Questão Indígena: Aspectos políticos, econômicos, sociais e ambientais na Amazônia* está licenciado sob a [Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional CC BY](#). Esta obra pode ser reproduzida, copiada e compartilhada, desde que mencionada a fonte e a autoria. A violação dos direitos do autor é crime estabelecido pelas leis penais brasileiras (Lei Nº 9.610/98 e Código Penal Brasileiro). Para mais detalhes verifique os [termos de licenciamento](#).

Termo de Responsabilidade

Os conceitos e opiniões emitidas nesta obra *A Questão Indígena: Aspectos políticos, econômicos, sociais e ambientais na Amazônia* são de responsabilidade exclusiva do(s) autor(es), não implicando, necessariamente, na concordância do Conselho Editorial da UERR. A responsabilidade pela correta citação das fontes que fundamentam as pesquisas também é totalmente dos respectivos autores.

Política avaliação por pares cega

A obra *A Questão Indígena: Aspectos políticos, econômicos, sociais e ambientais na Amazônia* foi avaliada por pares na conformidade do estabelecido para o fluxo editorial adotado no software [Open Monograph Press](#).

ISBN: 978-65-89203-96-4

DOI: [10.24979/uerr.edicoes.126](https://doi.org/10.24979/uerr.edicoes.126)



Publicado por: Universidade Estadual de Roraima (CNPJ: 08.240.695/0001-90)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

A questão indígena [livro eletrônico] : aspectos políticos, econômicos, sociais e ambientais na Amazônia / organização Serguei Aily Franco de Camargo, Pablo de Castro Albernaz. -- 1. ed. -- Boa Vista, RR : UERR Edições, 2026.
PDF

Bibliografia.
ISBN 978-65-89203-96-4

1. Amazônia 2. História do Brasil 3. Povos indígenas I. Camargo, Serguei Aily Franco de. II. Albernaz, Pablo de Castro.

26-361169.0

CDD-980.4109

Índices para catálogo sistemático:

1. Povos indígenas : Brasil : História social
980.4109

Livia Dias Vaz - Bibliotecária - CRB-8/9638

Apresentação

A presente obra tem por objetivo contribuir para estreitar as interlocuções entre os estudos sobre direitos dos povos indígenas e as produções no âmbito da ecologia, da linguística, da etnologia e da “antropologia indígena”. Organizado em dois blocos, a primeira parte deste livro é composto de estudos sobre direito indígena, saúde indígena, segurança pública e ecologia, que, no escopo do livro, contribuem - para aquele que se dedicar a ler a obra inteira na ordem -, para um “*overview*” teórico em torno de conceitos importantes para a definição dos direitos dos povos indígenas e os desafios existentes para a sua real implementação. A segunda parte do livro avança em direção aos estudos de análise do discurso, das artes verbais e da etnologia indígenas, nos quais temos os conhecedores e conhecimentos indígenas não apenas na posição de colaboradores e temas de pesquisas, mas como autores do que hoje vem sendo chamado de ciências e de antropologias indígenas.

Após a constituição de 1988, mudou-se o paradigma jurídico sobre a condição dos povos indígenas diante da sociedade nacional. Se antes da promulgação de nossa Carta Magna o arcabouço jurídico imaginava a condição dos povos indígenas como transitória – os indígenas ainda eram indígenas e a integração à sociedade nacional seria questão de tempo -, com a constituição de 1988 esse entendimento muda: há um reconhecimento de que a condição de ser indígena não é transitória, ou uma identidade em vias de desaparecer, mas um *devir* que sempre se refaz, com os povos indígenas sendo então sujeitos de sua história e plenamente capazes de decidir autonomamente sobre os processos de relação com a sociedade envolvente. Com essa definição, a ciência jurídica passa a dialogar de forma mais alinhada com o pensamento antropológico e, em especial, com a etnologia indígena, que ajudou a demonstrar como as identidades indígenas são voltadas à alteridade, à relação com o outro, e que a relação com o Estado nacional é apenas uma dentre as muitas relações interétnicas e também interespecíficas (entre humanos, objetos, animais, espíritos) que os povos indígenas estabelecem, em uma dialética em que “virar branco” ou se “voltar a ser indígena” passam a ser processos sempre em dinâmica transformação, sem que os povos indígenas percam, por isso, sua profunda dimensão de sua identidade étnica.

Em direção semelhante, desde a instauração das cotas étnico-raciais e, posteriormente, a Lei de Cotas (12.111), as universidades se tornaram um rico espaço de inclusão dos saberes indígenas e de experimentação desses saberes em direção a uma perspectiva pluriépistêmica, tanto no que diz respeito ao ensino nas universidades como em relação à pesquisa, quanto na área da antropologia social.

Desde as últimas décadas, os estudos da etnologia indígena avançaram muito no entendimento do pensamento indígena. Ao invés de serem sociedades juristas e normativistas, ou, o contrário disso, fluidas ou de parca organização social, as sociedades indígenas são voltadas à produção de pessoas a partir de uma perspectiva na qual o corpo é a dimensão fundamental para a produção da sociedade, na qual a “abertura para o outro”, para o novo, para as relações de alteridade, está em confluência com o modo de ser desses grupos e como essas sociedades tradicionalmente se estruturam. Essa perspectiva abriu novos estudos sobre as ontologias indígenas, o que, com o surgimento das cotas étnico-raciais e com a abertura epistêmica para os saberes indígenas nas universidades, contribuiu para a valorização dos autores e intelectuais indígenas e de suas ciências e modos de fazer e de ser.

Por antropologia indígena, entende-se, nos dias de hoje, a produção cada vez mais abundantes de intelectuais indígenas, sejam eles mestres tradicionais, como o xamã e membro da Academia Brasileira de Ciências, Davi Kopenawa e o membro da Academia Brasileira de Letras Ailton Krenak, dentre tantos outros nomes que cada vez mais vêm ganhando espaços no campo da antropologia e da literatura indígenas.

Esses trabalhos vêm contribuindo para uma verdadeira transformação no ambiente acadêmico no que diz respeito às epistemes indígenas e a contribuição que elas podem trazer para temas sensíveis como as mudanças climáticas e o que hoje vem sendo entendido como “antropoceno”, no qual o ocidente, com sua visão bifurcada de natureza e cultura, se viu autorizado a realizar uma secular e gigantesca expropriação de quase todos os lugares da terra, que hoje vem causando grandes impactos que nos jogam direto ao que Isabelle Stengers chama de “tempo das catástrofes”.

As antropologias indígenas, nesse contexto das mudanças climáticas e da crise das ciências e teorias ocidentais, colocam outras maneiras de se ver o mundo que, ao invés de ser objetificado pela natureza para, como dizia Frances Bacon, “extrair os seus segredos mediante a tortura”, possa pensar a relação com a natureza no plano de sujeitos/sujeitos.

Com a inclusão de discentes indígenas e, com o projeto Encontro de Saberes , dos mestres e mestras dessas tradições na condição de docentes nas universidades brasileiras, houve também avanços em direção a uma valorização dos saberes tradicionais no ensino e na pesquisa.

No primeiro trabalho, intitulado **“Alguns apontamentos a respeito da jurisdição indígena no Brasil”**, os autores André Paulo dos Santos e Edson Damas da Silveira realizam uma revisão histórica sobre o desenvolvimento dos

direitos dos povos indígenas, salientando as mudanças de perspectiva com relação ao tema, desde o paradigma integracionista até a valorização da diversidade cultural como balizadora dos direitos diferenciados desses povos. O texto aborda a história do arcabouço jurídico voltado às populações indígenas e o tema das jurisdições indígenas na América Latina, apontando para o marco do pluralismo jurídico.

No texto **“O Direito Constitucional à saúde: a luta pelo direito à saúde das comunidades indígenas”**, de autoria de... é discutida a questão do direito dos povos indígenas no que diz respeito ao acesso à saúde. A partir de uma revisão de conceitos-chaves no direito à saúde, o texto analisa o surgimento da noção de direito à saúde, a história das políticas sanitárias e a consolidação no SUS, apontando para a importância de um olhar diferenciado, bem como de melhorias na saúde ofertada aos povos indígenas no Brasil.

Em a **“Incipiência da Temática indigenista na Política Pública de Segurança no Estado do Pará Segundo as Normas Internacionais de Direitos Humanos”**, o autor... busca analisar as políticas públicas de segurança no Pará, demonstrando a ausência de participação das populações indígenas no debate sobre políticas públicas de Segurança Pública no Brasil, mesmo na região amazônica, apontando, com seu trabalho, para uma linha interessante para futuros estudos: a relação dos povos indígenas com a segurança pública.

Em **“Nota sobre a Pesca dos Índios Kayapó da Aldeia de Gorotire, Rio Fresco, Pará”**, Miguel Petrere Júnior - a partir de uma viagem realizada em 1983 de 21 dias em contato com os Kayapó - analisou suas técnicas e artefatos de pesca, resultando em um importante registro dos principais tipos básicos de aparelhos e métodos de pesca, bem como o registro de dezenas de espécimes de peixes consumidos por esse povo. O texto tem a importância histórica de ser um registro da prática da pesca dos Kayapó nos anos 1980, podendo servir de base para trabalhos futuros sobre o mesmo tema.

Em **“Fighting to Live in Amazon: Experiences of the Timbira in Para State”**, o autor busca, a partir da ideia de educação desde um ponto de vista indígena, apresentar alguns conceitos dos povos indígenas, resgatando uma breve história do contato desse povo, propondo que os povos indígenas, por serem detentores da sabedoria da floresta, possuem muito a ensinar à sociedade não-indígena para que possamos lidar com os dilemas das mudanças climáticas e da poluição do mundo.

Em **“Análise do Discurso e Povos Indígenas: um Ensaio sobre a Obra “Terra à Vista, de Eni Orlandi”**, os autores revisitam algumas das questões teóricas desenvolvidas por Eni Orlandi no seu livro **“Terra à Vista”**,

um clássico dos estudos de Análise do discurso no Brasil, para refletir sobre as questões da teoria da Análise do Discurso voltadas a questão dos povos indígenas no Brasil, bem como suas potencialidades e limites. Como exemplo de Análise do discurso indígena os autores resgatam o histórico discurso de Ailton Krenak na Assembleia Constituinte, em 1987, um marco na luta pelos direitos dos povos indígenas na Constituição de 1988.

Em **“Seres Invisíveis, cantos, cura Ye’kwana na voz de Vicente Yudaawana na UFRR, oralidade e escrita, tradição e universidade”**, os autores realizam uma descrição etnográfica da aula de Vicente Castro Yudaawana, um mestre Ye’kwana, recentemente falecido, ministrou na Universidade Federal de Roraima, em 2019, no âmbito do “Projeto Encontro de Saberes: Artes e Ofícios dos Saberes Tradicionais”. Em sua aula, Vicente Yudaawana falou sobre a cosmologia ye’kwana, chamada Wätunnä, e não apenas relatou oralmente como demonstrou na prática vários tratamentos e artes da cura, ensinando aos alunos sobre plantas e sobre cantos tradicionais dos Ye’kwana.

Em **“A arte Metafórica das Plantas Pajés: piya’san pa e sua medicina tradicional indígena Macuxi”**, Hemanuella Moura realiza uma pequena etnografia biográfica da história de vida de Pajé Vanda Macuxi. Em seu trabalho - parte de uma pesquisa mais ampla de mestrado ainda em andamento -, a autora relata as experiências de formação da curadora e de elementos da cosmologia macuxi, apontando para os saberes das plantas pajé e os rituais xamânicos, de cura e de proteção a elas associados. Por fim, descreve a experiência e o processo de criação de uma oficina de Medicina Tradicional Indígena ministrada por Pajé Vanda, em 2019, na Universidade Estadual de Roraima.

Em **“Mitos e histórias: artes verbais do Povo Macuxi”**, o antropólogo da etnia Macuxi, Jakson dos Santos Raposo, a partir de suas experiências e de seus parentes na Maloca Cachoeirinha, região de Normandia (Terra Indígena Raposa Serra do Sol), realiza estudo auto etnográfico sobre a cosmologia macuxi, sobre os mitos, as histórias e os contos de seu povo. Nesses vívidos relatos, podemos conhecer - através da riqueza das histórias e da habilidade do autor em contá-las e passá-las da oralidade ao papel - elementos importantes da cosmologia macuxi e seu “antropomorfismo”, sobre a relação com os “donos de lugares” e o papel do pajé na mediação entre os mundos.

Autoetnografia e Literatura Indígena: História de vida de uma acadêmica de Antropologia na UFRR, de Emily Ramos Pereira, antropóloga da etnia macuxi, é um trabalho auto etnográfico sobre sua experiência de vida e sua trajetória como acadêmica de Antropologia Social na Universidade Federal de Roraima. A partir do conceito de “antropologia reversa”, de Roy Wagner, Emily

Pereira reflete à contrapelo sobre as suas experiências de vida em família, em comunidade e na universidade. Com olhar perspicaz, crítico e não raras vezes bem-humorado, Emily reflete sobre a experiência de viver “entre dois mundos”, apontando para as dificuldades da permanência e sobre o desconhecimento que ainda existe sobre os povos indígenas no meio acadêmico universitário.

Esta publicação se filia ao movimento de reconhecimento dos direitos e dos saberes indígenas e à busca pela criação de um ambiente acadêmico pluriépistêmico no qual os saberes indígenas possam ter cada vez mais espaço e voz.

Boa Vista/RR, março de 2025.
Pablo Albernaz

LISTA DE QUADROS E TABELAS

3.1	Regiões e povos que fazem parte da FEPIPA.	80
4.1	Lista de Peixes do Rio Fresco e Igarapé Ponte, Gorotire, PA.	101

LISTA DE ILUSTRAÇÕES, GRÁFICOS E FIGURAS

5.1	Brazil map, Amazonian region and Mãe Maria Land.	117
5.2	Parkatêjê Village (KM-30)	117
5.3	Power transmission towers.	127
5.4	Carajás-Ponta de Madeira Railway.	128
7.1	Aula 1. Vicente Castro Yudaawana e seu neto e tradutor Reinaldo Wadeyuna.	156
7.2	Adornos de miçanga ye'kwana.	162
7.3	Vicente Castro durante a segunda aula.	164
7.4	Vicente Castro canta enquanto um jovem toca <i>wasaja</i>	165
7.5	Vicente e suas plantas de cura e de poder.	167
7.6	Detalhes das plantas de cura.	168
7.7	Detalhes das plantas e objetos de poder e de cura dos Ye'kwana.	169
7.8	Detalhes das cabaças, pedras, tubérculos e plantas de poder (<i>mada/woy</i>).	169
7.9	Vicente faz uma demonstração do uso do ferrão na perna de seu neto.	170
7.10	Detalhes das diferentes cabaças <i>etöödotoojo</i>	171
7.11	Ritual de cura.	174
7.12	Ritual de cura.	174
8.1	Figura I e II: Pajé Vanda Domingos.	178
8.2	Figura III, IV e V: Oficina de Medicina tradicional Indígena.	189
8.3	Figura VI, VII e VIII: Urucum, Casca seca de Ipê Roxo e Hortelã.	193
8.4	Figura IX, X e XI: Xaropes, pomadas e garrafas.	193
9.1	Local onde o fenômeno (supostamente) ocorreu.	229

SUMÁRIO

1	Alguns apontamentos a respeito da jurisdição indígena no Brasil	1
1.1	Introdução	2
1.2	Quem é o indígena?	3
1.3	O problema do integracionismo assimilatório e o evolucionismo antropológico	6
1.4	A pessoa indígena e sua (in)imputabilidade perante o Direito Penal Brasileiro	11
1.5	O problema da jurisdição indígena	17
1.5.1	Arcabouço normativo	19
1.5.2	Exemplos no Direito Comparado latino-americano	23
1.5.3	O problema da inafastabilidade da jurisdição	26
1.5.4	Condições de validade	29
1.5.5	O problema do <i>bis in idem</i> e da (re)análise estatal do julgamento indígena	31
1.6	Considerações finais	33
1.7	Referências	34
2	O Direito Constitucional à Saúde: A luta pelo direito à saúde das comunidades indígenas	39
2.1	Introdução	40
2.2	Do histórico	41
2.3	Da legislação brasileira	44
2.4	O Sistema Único de Saúde (SUS)	47
2.5	Do acesso à saúde indígena	50
2.6	Dos desafios enfrentados	52
2.7	Análise crítica dos fatos	57
2.8	Considerações finais	58
2.9	Referências	58

3	A incipiência da temática indigenista na política pública de segurança no Estado do Pará segundo as normas internacionais de Direitos Humanos	67
3.1	Introdução	68
3.2	Material e métodos	71
3.3	Revisão bibliográfica	72
3.4	Resultados e discussões	79
3.5	Considerações finais	85
3.6	Referências	86
4	Nota sobre a pesca dos índios Kayapó da aldeia de Gorotire, Rio Fresco, Pará	93
4.1	Introdução	93
4.2	Os Kayapó e a pesca	94
4.3	Referências	112
5	Fighting to live in Amazon: Experiences of the Timbira in Pará State	113
5.1	General introduction	114
5.2	Indigenous education in Amazon	115
5.3	Localization, sociolinguistic and the cultural situation	116
5.4	Principles of indigenous education from a decolonial view	118
5.5	Recent history of the Timbira people in Pará, Amazon	119
5.6	Conclusion	131
5.7	References	133
6	Análise do discurso e povos indígenas: Um ensaio sobre a obra “Terra à vista”, de Eni Orlandi	135
6.1	Referências	146
7	Seres invisíveis, cantos, cura Ye'kwana na voz de Vicente Yudaawana na UFRR: Oralidade e escrita, tradição e universidade	149
7.1	Introdução	150
7.2	Os Ye'kwana	151
7.3	Vicente Castro Yudaawana	155
7.4	Conclusão	175

7.5	Referências	176
8	A arte metamorfica das plantas pajés: <i>Piya' san pa</i> e sua medicina tradicional indígena Macuxi	177
8.1	Uma breve história sobre uma <i>Piya' san pa</i> (pajé) Macuxi	178
8.2	A arte metamórfica das plantas pajés	182
8.3	Uma oficina sobre medicina tradicional indígena Macuxi e seus processos de criação	188
8.4	Considerações finais	196
8.5	Referências	197
9	Mitos e histórias: Artes verbais do povo Macuxi	199
9.1	Introdução	200
9.2	Um pouco sobre mim	202
9.3	As vivências que tive dentro de minha cultura	204
9.3.1	Donos dos lugares	208
9.3.2	O papel do pajé nas comunidades indígenas	210
9.3.3	Entendendo o antropomorfismo na cosmologia Macuxi	210
9.4	Da observação inicial do xamanismo	212
9.5	Da contação de histórias e da linguagem	213
9.6	Dos mitos e histórias – Contos do povo Macuxi	215
9.6.1	O pássaro falante	216
9.6.2	O homem mucura	218
9.6.3	As cobras que assobiam e voam	220
9.6.4	O pássaro invisível	221
9.6.5	Os ossos nas panelas de barro	222
9.6.6	O vento forte na serra	224
9.6.7	O peixe que fez adoecer	225
9.6.8	O homem e seu cavalo	226
9.6.9	A luz misteriosa	227
9.6.10	A serra das galinhas	228
9.6.11	O porco na lama	230
9.6.12	A Cobra Grande	232
9.7	Conclusão	233
9.8	Referências	234

1

ALGUNS APONTAMENTOS A RESPEITO DA JURISDIÇÃO INDÍGENA NO BRASIL

André Paulo dos Santos Pereira 

Edson Damas da Silveira 

Resumo: O texto aborda a evolução do reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, destacando a mudança de paradigma da integração-assimilação para a valorização da diferença cultural e étnica. Isso é evidenciado pela promulgação da Convenção n. 169 da OIT em 1989, que substituiu a Convenção n. 107/57, eliminando a orientação para a assimilação das normas anteriores. No contexto brasileiro, a Constituição Federal de 1988 protege a organização social, costumes, línguas, crenças e tradições dos povos indígenas, adotando os novos paradigmas da diferença cultural e étnica como um direito a ser protegido. O texto também critica o uso do termo "integração" com sentido de assimilação, defendendo a substituição por "interação" nas discussões jurídicas sobre direitos indígenas, em consonância com a compreensão de pluralidade cultural da Constituição brasileira. Além disso, ressalta a incompatibilidade do Estatuto do Índio, que trata dos "graus" de indianidade, com a Constituição e os documentos internacionais atuais. A contextualização histórica apresentada destaca a Convenção n. 107 de 1957, que propunha uma proteção assimilatória dos povos originários, baseada na antropologia evolutiva. No entanto, a evolução do direito internacional e as mudanças na situação dos povos indígenas levaram à necessidade de adotar novas normas internacionais para garantir a proteção dos direitos indígenas de forma mais adequada e respeitosa. Em suma, o texto enfatiza a importância de reconhecer e proteger a diversi-

dade cultural e étnica dos povos indígenas, superando ideias assimilatórias e adotando uma abordagem de interação respeitosa e inclusiva.

Palavras-chave: direito indígena; diversidade cultural; constituição federal.

Abstract: The text addresses the evolution of the recognition of the rights of indigenous peoples, highlighting the paradigm shift from integration-assimilation to the appreciation of cultural and ethnic difference. This is evidenced by the promulgation of ILO Convention No. 169 in 1989, which replaced Convention No. 107/57, eliminating the orientation towards the assimilation of previous norms. In the Brazilian context, the Federal Constitution of 1988 protects the social organization, customs, languages, beliefs, and traditions of indigenous peoples, adopting the new paradigms of cultural and ethnic difference as a right to be protected. The text also criticizes the use of the term "integration" in the sense of assimilation, advocating for its replacement with "interaction" in legal discussions about indigenous rights, in line with the understanding of cultural plurality in the Brazilian Constitution. Furthermore, it highlights the incompatibility of the Indian Statute, which addresses the "degrees" of indigeneity, with the Constitution and current international documents. The historical contextualization presented emphasizes Convention No. 107 of 1957, which proposed an assimilatory protection of indigenous peoples, based on evolutionary anthropology. However, the evolution of international law and changes in the situation of indigenous peoples have led to the need to adopt new international norms to ensure the protection of indigenous rights in a more adequate and respectful manner. In summary, the text emphasizes the importance of recognizing and protecting the cultural and ethnic diversity of indigenous peoples, overcoming assimilatory ideas and adopting a respectful and inclusive interaction approach.

Keywords: indigenous law; cultural diversity; federal constitution.

1.1 Introdução

Imagine-se a seguinte situação: uma pessoa indígena brasileira, em sua aldeia, pratica uma conduta que é tipificada pelo Código Penal brasileiro como delito. Um conselho de anciãos se reúne naquela comunidade indígena e estabelece uma certa "pena" a ser cumprida pelo infrator. Posteriormente,

o caso chega ao conhecimento da polícia judiciária, que instaura um inquérito policial e, após sua conclusão, o encaminha ao Ministério Público que denuncia o indígena.

Algumas questões se colocam: (i) quem pode ser considerado indígena? (ii) Qual o status da pessoa indígena perante o direito penal brasileiro? (iii) É aceitável a análise da responsabilidade penal a partir do "grau de integração" do indígena à cultura não indígena? (iv) O tratamento jurídico penal ao indígena possui quais peculiaridades? (v) é possível o reconhecimento, pelo Estado brasileiro da chamada "jurisdição indígena", isto é, o julgamento indígena, na forma de seus costumes e tradições, como válido? Há condicionantes? Isto fere a cláusula de inafastabilidade da jurisdição?

Nos próximos capítulos Nas próximas sessões, busca-se abordar sucinatamente estas temáticas, a partir do atual tratamento jurídico brasileiro e internacional, utilizando-se a metodologia de análise bibliográfica.

Os autores falam a partir de um posicionamento como pessoas não indígenas, porém, como membros do Ministério Público do Estado de Roraima e professores de curso de direito, vivenciam há anos questões e problemas enfrentados pelos povos indígenas em contexto amazônico.

1.2 Quem é o indígena?

Esta questão, aparentemente de fácil resposta, esconde preconceitos e dificuldades práticas, e falta uma melhor compreensão, para além dos estereótipos predefinidos e discriminatórios.

Isso porque muitas pessoas se indignam, injustamente, com o que chamam de "índio de Iphone", pelo fato de existir ainda um certo senso comum que exige da categoria semântica "o índio" aquela pessoa descrita por Pero Vaz de Caminha em sua carta ao rei de Portugal¹: "Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Nas mãos traziam arcos com suas setas", ou seja, o silvícola, habitante das florestas. O que estivesse fora deste clichê do indianismo romântico e idílico, seria descartado como pessoa não indígena.

Partindo-se dos modernos conceitos sociológicos e antropológicos, do Direito Internacional e das novas declarações de direitos, e uma inter-

1 Disponível em <http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf>. Acesso em 29/06/2021.

pretação "oxigenada" do próprio texto da Constituição Federal brasileira, chega-se a um novo quadro, em que os direitos fundamentais indígenas são visibilizados e preconceitos superados.

Neste texto defende-se que a palavra "índio", adotada pelos colonizadores ibéricos a partir de 1492 deve ser abandonada, por decorrer da equivocada compreensão de que chegaram "às índias orientais", mantida mesmo após a percepção do equívoco. Embora os textos normativos a utilizem, cabe doravante a sua troca por "indígena" às pessoas ou povos originários. Esta palavra advém do latim *indigēna* que indica "aquele que é natural da região em que habita, aborígene, autóctone, nativo"².

No Brasil, utilizamos duas normas para a identificação das pessoas e povos indígenas, o art. 3^o³ a Lei 6,0001/73 – Estatuto do Índio, e o art. 1^o⁴

2 Cf. *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa*. Disponível em <<https://dicionario.priberam.org/indigēna>> acessado em 29/06/2021. Ver também VESCHI, Benjamin <<https://etimologia.com/indigena/>>, acessado em 29/06/2021. Diz o autor: "Responde al latín *indigēna*, entendiéndose como nato del lugar, transmitiendo pertenencia y enfatizando el origen, constituido por el prefijo *indu-*, como una propiedad que señala lo interior, cuya base se aprecia en el indoeuropeo **endo-*, al respecto de **in-*, por en, y determinado por el sufijo *gen-*, asociado a *gignēre*, remitiéndose a nacer, sobre la referencia indoeuropea **gen-*, por dar a luz. De este modo, no existe una palabra que describa con mayor claridad a los miembros de las comunidades originarias, reforzado en la actualidad entorno al eje de la descendencia y el reconocimiento de sus derechos. **Observar que existe una asociación equivocada con indigente, empujado como forma de discriminación hacia los nativos, o en todo caso por desconocimiento de la lengua. Por su parte, tampoco es correcto vincularlo con indio, cuya lectura comprende a los habitantes de las Indias, bautizado por Colón en su llegada a América pensando que estaba, precisamente, en las Indias, y como lo refleja la historia, tal denominación no solo se mantuvo vigente más allá del error, sino que además se generalizó para emplearse como un descalificativo para todos los nativos sin importar la geografía**".

3 Art. 3^o Para os efeitos de lei, ficam estabelecidas as definições a seguir discriminadas: I - Índio ou Silvícola - É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional; (...)."

4 ARTIGO 1^o 1. A presente Convenção aplica-se a; [...] b) povos em países independentes considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que viviam no país ou região geográfica na qual o país estava inserido no momento da sua conquista ou colonização ou do estabelecimento de suas fronteiras atuais e que, independente de sua condição jurídica, mantêm algumas de suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas ou todas elas. 2. A autoidentificação como indígena ou

da Convenção n. 169⁵ da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ambas com vigência interna e conteúdos similares (VILLARES, 2014, p. 31):

	Estatuto do Índio	Convenção n. 169
Origem	a) origem e descendência pré-colombiana: descendente dos povos originários que aqui residiam desde antes da chegada dos colonizadores ibéricos;	a) origem e descendência dos povos anteriores à conquista / colonização / estabelecimento de fronteiras;
Identificação	b) que se identifica ou é identificado como pertencente a um grupo étnico distinto;	b) autoidentificação como critério fundamental;
Cultura	c) o grupo ao qual pertence possui características culturais distintas.	c) mantém, pelo menos, algumas de suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas.

Algumas observações: quando a Lei 6.001/73, em seu art. 3º utiliza os termos "índio ou silvícola", pensava a pessoa indígena como, obrigatoriamente, habitante das selvas, o que não é verdadeiro, posto que viver fora da floresta não o faz perder o vínculo étnico/cultural. Além disso, há pessoas indígenas em diferentes ecossistemas (as savanas, por exemplo) e pessoas indígenas nos centros urbanos, sem deixarem, necessariamente, de ser indígenas por isso. Outra observação é que, a autoidentificação é o critério principal para a identificação, já que não cabe a quem não é indígena dizer quem o é.

Portanto, se a pessoa indígena possui habilitação, fala português, foi aprovada em concurso público, usa *smartphone* etc., não deixa de ser indí-

tribal deverá ser considerada um critério fundamental para a definição dos grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção.

5 A Convenção n. 169 de 1989, da Organização Internacional do Trabalho foi introduzida no ordenamento jurídico brasileiro mediante o Decreto Legislativo nº143 aprovado pelo Congresso Nacional em 20 de junho de 2002 e do Decreto Presidencial nº5.051 de 19 de abril de 2004.

gena, se mantém a autoidentificação e o elemento cultural distintivo, que o relaciona a um grupo indígena brasileiro.

1.3 O problema do integracionismo assimilatório e o evolucionismo antropológico

No direito internacional, é possível identificar três momentos a proteção aos povos indígenas passa por três fases distintas (Pereira, 2023): a) **a invisibilidade:** na qual os povos indígenas surgem exatamente na gênese do Direito Internacional (século XVI), mas em seguida desaparecem e são ignorados até os anos 50; b) **a proteção-assimilação:** a partir da Convenção n. 107/1957 da OIT, que protege os povos indígenas, mas estabelece um "ideal civilizatório" de "integração à comunhão nacional", ou seja, estabelece a condição indígena como algo transitório e passageiro, até a completa assimilação, a partir da qual a pessoa deixaria de ser indígena e se tornaria um "cidadão civilizado", sendo desnecessária a continuidade da proteção; c) **o reconhecimento do direito à pertença étnica:** a partir da Convenção n. 169/1989: pelo qual os indígenas gozam do direito à proteção cultural diferenciada, isto é, exclui-se o ideal assimilatório "integracionista", que é substituído pelo direito à diferença e proteção cultural e étnica.

Cabe aqui um esclarecimento histórico: durante muitos anos prevaleceu no meio acadêmico o pensamento chamado **evolucionismo** antropológico, pelo qual havia uma graduação civilizatória para todos os povos, distinguindo-se os "selvagens", "bárbaros" e "primitivos" dos "civilizados".

Para Castro (2016) o pensamento evolucionista na antropologia é fruto da ideia de evolução como conceito biológico (resultante da obra de Darwin) e filosófico (a partir de nomes como Herbert Spencer), e foi hegemônico no período entre 1870 até a primeira guerra mundial. Este evolucionismo antropológico responde à pergunta sobre a diversidade cultural humana, reduzindo-a aos estágios históricos de um mesmo caminho evolutivo, através de dois postulados: a unidade psíquica e evolução unilinear ascendente. Portanto, toda a espécie humana teria certa uniformidade de pensamento e em qualquer lugar do mundo as sociedades se desenvolveriam pelos mes-

mos estágios sucessivos e obrigatórios, do mais simples ao mais complexo (CASTRO, 2016)⁶.

Sobre o tema, Manuela Carneiro da Cunha afirma que, "nos últimos trinta anos"⁷ o direito internacional e a reflexão científica avançaram, de modo que não mais se pensa com a arrogância antiga, que a civilização ocidental traria o progresso aos povos aborígenes. A perspectiva evolucionista determinava que havia sociedades "na infância", vivendo no "primitivismo", fadadas a percorrer o mesmo caminho, cujo destino e objetivo seria nossa própria sociedade. Na verdade, existem diferentes formas de sociedades, cada qual com seu valor e projetos próprios de futuro, e é justamente nesta multiplicidade de formas sociais que reside um patrimônio cultural inestimável. Por isso, o direito internacional abandonou a proposta assimilacionista, em favor do respeito à diversidade cultural e os direitos à terra dos povos originários, e há que se trocar a ideia de "incorporação dos silvícolas" pela de "defesa dos direitos das sociedades indígenas e dos índios" (CUNHA, 1987, pp. 17-18).

Apesar de o evolucionismo antropológico ser uma ideia completamente obsoleta, relegada aos clássicos mais antigos, em certas produções jurídicas acadêmicas e nos julgamentos dos tribunais brasileiros ainda se considera a identidade indígena a partir da compreensão de estágios de desenvolvimentos, do "primitivo" ao "civilizado", sendo este quem alcançou o ideal de assimilação, e, portanto, não necessitaria mais da proteção dos seus direitos indígenas. Para tanto, usa-se com frequência o art. 4º⁸ do Estatuto

6 Clássicos de antropologia falavam em "povos selvagens" que em contato com a "civilização", saíam da "barbárie" e se tornariam "civilizados". Cf. com a clássica obra de Lewis Henry Morgan, publicada em 1877: *Ancient Society; or Researches in the Lines of Human Progress From Savagery, Through Barbarism to Civilization* (Sociedade antiga, ou pesquisas nas linhas do progresso humano, desde a selvageria, pela barbárie até a civilização).

7 Ressalte-se que este texto da autora foi escrito em 1987, portanto é anterior à Constituição Federal brasileira (1988) e a Convenção nº 169 da OIT (1989), que ampliaram o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas.

8 Art 4º Os índios são considerados: I - Isolados - Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional; II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez

do Índio, para tratar dos "graus" de indianidade, o que é incompatível com a Constituição Federal brasileira e os documentos internacionais atuais, como adiante se explica.

Necessário se faz aqui uma contextualização histórica. No direito internacional, o primeiro documento para a proteção jurídica dos povos originários foi a Convenção n. 107 de 1957, que embora inédita, propunha uma proteção assimilatória, fundada na antropologia evolutiva. Particularmente, o art. 1^o desta Convenção definia como membros das populações tribais e "semitribais" aqueles cujas "condições sociais e econômicas correspondem a um estágio *menos adiantado* que o atingido pelos outros setores da comunidade nacional" e também os que "levem uma vida mais conforme às instituições sociais, econômicas e culturais daquela época [da conquista ou da colonização] do que às instituições peculiares à nação a que pertencem".

Ainda no art. 1^o, item 2, esta norma internacional definia como "semitribais" os grupos e os indivíduos "que, embora prestes a perderem suas características tribais, não se achem ainda integrados na comunidade nacional". Aqui a palavra "integração" significa a assimilação, ou seja, o indígena se "integraria à comunidade nacional" até "perder suas características tribais", e deixar de ser índio. Consequentemente, o sujeito da proteção internacional era o indígena "menos evoluído", e duraria até sua assimilação, à sociedade não indígena, quando ocorreria a tal "evolução". Aqui também está claro o paradigma evolucionista de que haveria sociedades

mais para o próprio sustento; III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura.

- 9 Art. 1^o Artigo 1^o 1. A presente Convenção se aplica: a) aos membros das populações tribais ou semitribais em países independentes, cujas condições sociais e econômicas correspondem a um estágio menos adiantado que o atingido pelos outros setores da comunidade nacional e que sejam regidas, total ou parcialmente, por costumes e tradições que lhes sejam peculiares por uma legislação especial; b) aos membros das populações tribais ou semitribais de países independentes que sejam consideradas como indígenas pelo fato de descenderem das populações que habitavam o país, ou uma região geográfica a que pertença tal país, na época da conquista ou da colonização e que, qualquer que seja seu estatuto jurídico, levem uma vida mais conforme às instituições sociais, econômicas e culturais daquela época do que às instituições peculiares à nação a que pertencem. 2. Para os fins da presente convenção, o termo "semitribal" abrange os grupos e as pessoas que, embora prestes a perderem suas características tribais, não se achem ainda integrados na comunidade nacional.

em "estágio menos adiantado" do que a "comunidade nacional", o que justificaria a "integração" como uma "evolução" da condição de "índio" para a de "civilizado".

A *ratio legis* aqui é totalmente fundada na antropologia evolutiva, ao definir um certo caminho "civilizatório" que deveria ser percorrido pelos povos indígenas, desde os "menos adiantados", passando por aqueles que "estão integrados" até os totalmente assimilados, que, *voilà*, foram "civilizados" e agora não mais são "índios".

Em sua análise sobre a Convenção n. 107, Kayser (2010, p. 332) afirma que ela estabelece como função e objetivo, além da proteção dos indígenas, a sua incorporação, já que eles estariam num "nível de evolução insuficientemente desenvolvido", e são descritos como "menos adiantados", sendo o ideal a renúncia das culturas indígenas, vistas como inferiores, em prol da "comunhão nacional". Continua o autor:

Essa incorporação dos membros dos grupos populacionais cujas relações sociais e econômicas correspondem a um "nível menos desenvolvido" deve servir, entre outros motivos, para incentivar seu desenvolvimento social, econômico e cultural. Na formulação dos objetivos da incorporação gradual, a Convenção parte do princípio de que, no caso dos indígenas, trata-se de uma parte da comunhão nacional inferior, de pouco valor, e em um estágio transitório de evolução, que deve ser superado o mais rapidamente possível para o bem-estar dos indígenas. Este integracionismo (...), está antropologicamente ultrapassado desde os anos 1970 e foi substituído pela teoria da relatividade cultural.

A Lei 6.001/73 é fruto deste pensamento e reproduz várias normas da Convenção n. 107/57, inclusive a "classificação" dos povos indígenas em "três graus integratórios", em seu art. 4º. Assim como a Convenção n. 107/57, o Estatuto do Índio tem a qualidade do ineditismo, mas peca pelo conteúdo integratório-assimilacionista, e tanto quanto aquela Convenção, necessita ser substituído por uma norma adequada à moderna compreensão dos direitos fundamentais dos povos indígenas.

Como superação do paradigma da integração-assimilação implícita na Convenção n. 107/57, foi promulgada em 1989 a Convenção n. 169 da OIT, conforme expressa em seus considerandos:

Considerando que a evolução do direito internacional desde 1957 e as mudanças sobrevividas na situação dos povos indígenas e tribais em todas as regiões do mundo fazem com que seja aconselhável adotar novas normas internacionais nesse assunto, a fim de se eliminar a orientação para a assimilação das normas anteriores;

A Constituição Federal brasileira, em seu art. 231¹⁰ protege "a organização social, costumes, línguas, crenças e tradições" dos povos indígenas e seu art. 215¹¹ determina a proteção das "manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras" (§1º), das "formas de expressão", "os modos de criar, fazer e viver", (art. 216, incisos I e II¹²). Logo, nossa Constituição adota os novos paradigmas da diferença cultural e étnica como um direito a ser protegido, superando-se o conteúdo de algumas normas do Estatuto do Índio, que eram claramente inspiradas na Convenção n.107/1957 e seus ideais assimilatórios.

O problema é que a Lei 6.001/73, escrita a partir do paradigma da Convenção n. 107/57, continua em vigência e compreender quais são as partes dela compatíveis com a CF88 é um exercício que pressupõe a compreensão dos paradigmas que interpretavam a questão indígena e suas consequências práticas na aplicação do direito no Brasil.

Por isso, em primeiro lugar deve ser abandonado o uso da palavra "integração". Alguns autores, como Manuela Carneiro da Cunha (1987, p.26), chamam a atenção para a "confusão abusiva e perigosa entre os conceitos de integração e assimilação", já que "integração" é uma articulação da sociedade indígena com a sociedade dominante, em vários planos sociais,

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

11 Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. §1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.[...]

12 Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; [...]

e assimilação é a diluição na sociedade envolvente. Comunidades indígenas podem articular-se com a sociedade nacional (integração como interação), sem perder a identidade étnica que as caracteriza (assimilação).

O problema ocorre porque se utiliza indistintamente a "integração" como sinônimo de assimilação, isto é, o indígena se integraria à sociedade nacional em etapas, até a completa diluição de sua identidade na tal "comunhão nacional", ideal evolucionista e assimilatório da Convenção n. 107/57 da OIT e da Lei 6.001/1973 no Brasil.

A fim de se evitar o uso indiscriminado da palavra "integração" com o sentido de assimilação, ou qualquer outra confusão semântica, é fundamental a sua substituição por "interação", mais compatível com a atual compreensão da pluridiversidade e menos propenso a equívocos. A "interação" pressupõe influências recíprocas num grupo social¹³. É dizer, a pessoa indígena não deixa de sê-lo por sua interação com a sociedade não indígena.

1.4 A pessoa indígena e sua (in)imputabilidade perante o Direito Penal Brasileiro

Historicamente, no Brasil a doutrina jurídica e a jurisprudência compreendiam que a pessoa indígena teria a sua imputabilidade penal prejudicada, conforme o seu "grau de integração". Este pensamento decorre da cultura assimilacionistas e possui, pelo menos, dois problemas que serão adiante discutidos.

Para ser crime o fato deve ser típico (previsão normativa da conduta) antijurídico (sua ilicitude não foi retirada por uma das causas legais justificantes) e culpável. Um dos pilares da culpabilidade é a imputabilidade penal, concebida como "o conjunto de condições pessoais que dão ao agente a faculdade de atuar de modo distinto, permitindo assim que lhe seja atribuída juridicamente a responsabilidade pelo injusto típico" (SOUZA; JAPIASSU, 2012, p. 240). Ausente a imputabilidade, retira-se a liberdade de autodeterminação e o agente será desculpável pelo fato que praticou.

Não há nas normas brasileiras expressa menção à imputabilidade da pessoa indígena, mas o entendimento doutrinário clássico, ainda hoje persistente em muitos manuais de direito penal, afirma que ela será imputável

13 Conforme o Dicionário Priberam da Língua Portuguesa, versão online, disponível em: <<https://dicionario.priberam.org/interacao>>, acessado em 12/07/2021.

ou inimputável, conforme seu grau de "aculturamento" (PEREIRA, 2015, p. 127). Para tanto, invocam a norma do art. 26¹⁴ do Código Penal que trata daqueles que não têm consciência da ilicitude e autodeterminação, por desenvolvimento mental incompleto ou retardado.

Para esta corrente, a imputabilidade do "índio não aculturado" seria um caso de "desenvolvimento mental incompleto" que retira a capacidade da pessoa de compreensão do caráter ilícito do fato e determinação conforme este entendimento. Vitorelli (2013, p. 328) ressalta que a exposição de motivos da antiga parte geral do Código Penal (posteriormente substituída pela reforma de 1982), afirma que "os índios não integrados" podem até praticar um fato típico e ilícito, mas não culpável, por faltar o elemento intelectual e volitivo.

Ao comentar o tema, Nelson Hungria, em seu "Comentários ao Código Penal" (HUNGRIA, 1958, p. 336) afirma que

[...] o art. 22 fala em "desenvolvimento mental incompleto ou retardado". Sob este título se agrupam não só os deficitários congênitos do desenvolvimento psíquico ou oligofrênicos (idiotas, imbecis, débeis mentais) como os que são por carência de certos sentidos (surdos mudos) **e até mesmo os silvícolas inadaptados** [...] assim, não há dúvida que entre os deficientes mentais **é de se incluir também o homo sylvester, inteiramente desprovido das aquisições éticas do civilizado homo medius que a lei penal declara responsável.** (Grifo não original).

Magalhães Noronha (NORONHA, 1995, p. 164) é outro exemplo de autor clássico que segue o mesmo entendimento:

Com desenvolvimento mental incompleto compreendem-se os menores, fora, entretanto do Código Penal, ex vi do art. 27 e os **silvícolas não ajustados à vida civilizada. Não se trata de patologia, mas de inadaptação a um viver de nível cultural que não possuem.** (Grifo não original).

14 Art. 26 - É isento de pena o agente que, por doença mental ou desenvolvimento mental incompleto ou retardado, era, ao tempo da ação ou da omissão, inteiramente incapaz de entender o caráter ilícito do fato ou de determinar-se de acordo com esse entendimento.

Autores modernos ainda seguem este entendimento, como se observa em Guilherme de Souza Nucci (2005, p. 254):

O desenvolvimento mental incompleto ou retardado consiste numa limitada capacidade de compreensão do ilícito, ou da falta de condições de se autodeterminar, conforme o precário entendimento, tendo em vista ainda não ter o agente atingido sua maturidade intelectual e física, seja por conta da idade, seja porque apresenta alguma característica particular, como o silvícola não civilizado, ou o surdo-mudo sem capacidade de comunicação.

Não é diferente a jurisprudência do Supremo Tribunal Federal:

EMENTA: HABEAS CORPUS. CRIMES DE TRÁFICO DE ENTORPECENTES, ASSOCIAÇÃO PARA O TRÁFICO E PORTE ILEGAL DE ARMA PRATICADOS POR ÍNDIO. LAUDO ANTROPOLÓGICO. DESNECESSIDADE. ATENUAÇÃO DA PENA E REGIME DE SEMI-LIBERDADE. 1. Índio condenado pelos crimes de tráfico de entorpecentes, associação para o tráfico e porte ilegal de arma de fogo. É dispensável o exame antropológico destinado a aferir o grau de integração do paciente na sociedade se o Juiz afirma sua imputabilidade plena com fundamento na avaliação do grau de escolaridade, da fluência na língua portuguesa e do nível de liderança exercida na quadrilha, entre outros elementos de convicção. Precedente. 2. Atenuação da pena (artigo 56 do Estatuto do Índio). Pretensão atendida na sentença. Prejudicialidade. 3. Regime de semiliberdade previsto no parágrafo único do artigo 56 da Lei n. 6.001/73. Direito conferido pela simples condição de se tratar de indígena. Ordem concedida, em parte. (HC 85198, Relator(a): EROS GRAU, Primeira Turma, julgado em 17-11-2005, DJ 09-12-2005 PP-00016 EMENT VOL-02217-02 PP-00368 RTJ VOL-00203-03 PP-01088 RJP v. 2, n. 8, 2006, p. 162 LEXSTF v. 28, n. 327, 2006, p. 334-339) Índio integrado à comunidade nacional. Condenação pelo crime do art. 213 do Código Penal. Decisão que estaria eivada de nulidades. Denegação de habeas corpus pelo superior tribunal de justiça. Renovação do pedido perante esta corte, à guisa de recurso. Nulidades inexistentes. [...] Sujeição do índio às normas do art. 26 e parágrafo único, do CP, que regulam a responsabilidade penal, em geral, inexistindo razão para exames psicológico ou antropológico, se presentes, nos autos, elementos suficientes

para afastar qualquer dúvida sobre sua imputabilidade, a qual, de resto, nem chegou a ser alegada pela defesa no curso do processo. Tratando-se, por outro lado, de "índio alfabetizado, eleitor e integrado à civilização, falando fluentemente a língua portuguesa", como verificado pelo Juiz, não se fazia mister a presença de intérprete no processo. [...] Habeas corpus apenas parcialmente conhecido e, nessa parte, indeferido. (HC 79530, Rel. Min. Ilmar Galvão - 1ª T. - j. em 16.12.1999 - DJ 25.02.2000 PP-00053 Ement Vol-01980-03 PP-00568 RTJ VOL-00172-02 PP-00582)

Como bem resume Villares (2009, p. 299), a doutrina e a jurisprudência brasileira, com o intuito de proteger a pessoa indígena da aplicação do direito penal, cristalizaram o entendimento que o consideram um sujeito com desenvolvimento mental incompleto, quando "não integrado à sociedade", afastando a imputabilidade penal. Este posicionamento que equipara o indígena à pessoa com deficiência mental é equivocado, pois pertencer a uma cultura de valores diversos daquela dominante não torna o desenvolvimento mental da pessoa incompleto e se funda em preconceitos.

Com precisão, resumem o problema, Ela Wiecko Volkmer de Castilho e Paula Bajer Fernandes Martins da Costa (2009, p. 59):

Esse entendimento fazia sentido na vigência do paradigma assimilacionista que se encontra expresso na Lei no 6.001, já citada. De acordo com a teoria constitucional, as disposições de uma lei quando incompatíveis com a Constituição promulgada posteriormente perdem sua força cogente. Contudo, na prática administrativa e jurisprudencial, as distinções feitas pela Lei 6.001 com o fim integracionista continuam a ser aplicadas. Assim, nos processos em que o indígena é autor de infração penal, costuma-se fazer um juízo inicial do grau de interação para declarar se é imputável ou não. No paradigma da pluriethnicidade o grau maior de integração do indígena à sociedade nacional não o descaracteriza como indígena, tampouco exclui a imputabilidade penal. [...] É a consequência do reconhecimento de que não há uma escala de desenvolvimento de grupos étnicos. Eles apenas são diferentes. A inimputabilidade dos indígenas segue as regras gerais aplicáveis a todas as pessoas maiores de 18 anos.

Por fim, esta aplicação da regra da (in)imputabilidade a partir do grau de integração/aculturação/assimilação é compatível com o obsoleto

art. 4º da Lei 6.001/73 e a superada Convenção n. 107/57 da OIT, em cujo paradigma se inspirou, mas não o é com a moderna Convenção n. 169/89 da OIT e a Constituição Federal brasileira, que utilizam o paradigma da pluridiversidade e o respeito étnico e cultural aos povos indígenas. Tratar o indígena como inimputável, por si só, além de preconceituoso, afronta a moderna compreensão dos direitos fundamentais das pessoas e povos indígenas.

Como destaca Pereira (2014, p. 131), outra solução penal, mais compatível com a moderna concepção dos direitos indígenas vem sendo utilizada há anos por outros países latino-americanos. É o conceito de "erro culturalmente condicionado" desenvolvido por Eugenio Zaffaroni e seguido no Brasil, dentre outros, por Luiz Fernando Villares, Ela Wiecko e Paula Costa, a partir do art. 21 do Código Penal¹⁵, que trata da potencial consciência da ilicitude, isto é, a compreensão do agente de que seu comportamento é contrário à ordem jurídica, o que acarreta o erro de proibição e exclui a culpabilidade.

Sobre este art. 21 e sua aplicabilidade aos povos indígenas no Brasil, diz René Ariel Dotti (2010, p. 75):

Diante do universo de características peculiares que envolve a formação cultural e o cenário de usos e costumes da vida indígena, não se poderá exigir do índio o comportamento segundo os princípios e regras de outro tipo de civilização e de cultura para os quais é editada a lei penal comum. Consequentemente estará ele isento de pena se o fato punível por ele praticado não estiver na categoria de valores próprios de seus usos e costumes. Deve-se reconhecer em seu favor, em tal caso, o erro inevitável sobre a ilicitude do fato (CP, art. 21). Não existe um dos pressupostos da culpabilidade, ou seja, a consciência da ilicitude do fato.

Para a doutrina de Zaffaroni e Pierangeli (2004, p. 605) o erro de proibição, quando invencível, sempre impede o entendimento da antijuridicidade; às vezes o faz porque afeta a possibilidade de conhecimento dela,

15 Art. 21 - O desconhecimento da lei é inescusável. O erro sobre a ilicitude do fato, se inevitável, isenta de pena; se evitável, poderá diminuí-la de um sexto a um terço. Parágrafo único - Considera-se evitável o erro se o agente atua ou se omite sem a consciência da ilicitude do fato, quando lhe era possível, nas circunstâncias, ter ou atingir essa consciência.

mas outras vezes porque, embora tenha conhecimento (da antijuridicidade), mas não se pode exigir sua compreensão ou entendimento: é o erro de compreensão, que impede a internalização ou introjeção da norma, por mais que ela seja conhecida.

Villares (2009, p. 301) explica que:

O erro de compreensão se apresenta quando a uma pessoa de outra cultura é impossível entender e aceitar a norma proibitiva ou imperativa de uma conduta que estabelece como ilegítima uma ação ou omissão que, para ele, é culturalmente aceita. Existe uma dificuldade inata para a compreensão da proibição normativa. A pessoa conhece a norma, mas razões culturais impedem que ela aja diferente. A consciência dissidente indica que o indivíduo tem conhecimento da proibição e da ausência de permissão legal, mas a ele não se pode exigir sua interiorização. Por fim, o erro como justificativa putativa, nos casos em que o povo indígena vê um não índio como inimigo, o que justifica atitudes contrárias ao direito que antecipam a ação inimiga.

No caso brasileiro, a aplicação do erro de compreensão se daria a partir do permissivo legal referente ao erro de proibição, como visto acima (PEREIRA, 2014, p.132). Interessante notar que o Código Penal do Peru incorporou expressamente esta previsão, em seu art. 15:

Artigo 15. - Erro de compreensão culturalmente condicionado

Quem, que por sua cultura ou costumes, comete um fato punível sem poder compreender o caráter delituoso de seu ato ou determinar-se de acordo com essa compreensão, é isento de responsabilidade. Quando, por igual razão, essa possibilidade tiver diminuído, a pena será atenuada.¹⁶

Desta forma, a possibilidade de aplicação do erro de compreensão culturalmente condicionado no Brasil, como erro de proibição, seguindo a doutrina e a prática de países vizinhos é a melhor aplicação do direito

16 Tradução livre de "Artículo 15.- Error de comprensión culturalmente condicionado
El que por su cultura o costumbres comete un hecho punible sin poder comprender el carácter delictuoso de su acto o determinarse de acuerdo con esa comprensión, será eximido de responsabilidad. Cuando por igual razón, esa posibilidad se halla disminuida, se atenuará la pena."

penal para pessoas indígenas, substituindo-se qualquer menção à preconceituosa aplicação do conceito de "desenvolvimento mental incompleto ou retardado" aos povos indígenas como critério de aferição de imputabilidade.

1.5 O problema da jurisdição indígena

Em sua Antropologia jurídica, acerca dos estudos comparativos de categorias jurídicas, Shelton Davis afirma que há certo consenso antropológico de que:

- a) em toda sociedade existe um corpo de categorias culturais, de regras ou códigos que definem os direitos e deveres legais entre os homens;
- b) em toda sociedade disputas e conflitos surgem quando tais regras são rompidas;
- c) em toda sociedade existem meios institucionalizados através dos quais esses conflitos são resolvidos e através dos quais as regras jurídicas são reafirmadas e/ou redefinidas. (DAVIS, 1973, p. 10).

Em outras palavras, compreende-se antropológicamente que cada sociedade humana possui regras internas de direitos e deveres de conduta e regras sobre como lidar com a desobediência às regras do grupo, através da ação de um sistema de autoridades próprias com legitimidade social. Portanto, os povos indígenas não são "povos sem lei", mas ao contrário, possuem suas regras de conduta bem definidas e maneiras de sancioná-las, em simetria com o direito estatal, que podemos chamar de sistemas de justiça ou jurisdição indígena.

Aqui o termo "jurisdição" deve ser lido como possibilidade de se realizar julgamentos, sem o aprofundamento teórico processual acerca da natureza do conceito, que não é o objeto deste texto. Logo, a "jurisdição indígena" será considerada aqui como o exercício, pelas autoridades indígenas, de julgamento de um membro do grupo, conforme seus costumes.

Embora no Brasil a hipótese *soe* (ainda) como novidade, em outros países da América Latina, como a Colômbia, Peru, Equador e Bolívia e México, ela é comumente aceita e constitucionalizada. Geralmente é chamada de "jurisdicción especial indígenas" e "funciones jurisdiccionales", como sendo a possibilidade de realização de julgamentos indígenas. Sobre este conceito, diz Sorily Vargas:

(...) a jurisdição especial indígena é compreendida como o poder que [os povos indígenas] têm de administrar a justiça, com apego aos direitos fundamentais estipulados nos sistemas jurídicos nacionais e os direitos humanos internacionalmente reconhecidos. (VARGAS, 2015, p. 9).¹⁷

Aqui se usará o modelo teórico de Marcelo Barbi Gonçalves (2020, p. 122) que trata o julgamento indígena como "jurisdição paraestatal", isto é, quando uma instituição, que não integra a organicidade estatal, se coloca ao lado do Estado, para desempenhar uma função que é de seu interesse, com sua aquiescência e apoio. Este autor situa nesta categoria a justiça eclesiástica e a justiça indígena. Continua Gonçalves (2020, p. 123):

A justiça indígena se distingue pela variedade de autoridades judicantes, procedimentos, normas jurídicas aplicáveis, tipos de litígios para cuja resolução se consideram competentes, sanções cominadas, adoção do princípio da oralidade e relação com a justiça estatal. Há comunidades, por exemplo, que resolvem todos os conflitos surgidos em seu território, ao passo que em outras, a depender da gravidade do fato, as autoridades remetem o caso para a justiça estatal. Assim, em face dessa diversidade, é mais apropriado falar em justiça(s) indígena(s) no plural.

Esse autor identifica os seguintes traços comuns à justiça indígena (GONÇALVES, 2020, p. 123):

- a) integralidade: os procedimentos indígenas para resolução de conflitos são integrais e consideram não apenas os fatos em si, mas a família, a pessoa do réu, o contexto social etc.;
- b) caráter coletivo: as decisões, geralmente, são tomadas pela comunidade, em assembleias;
- c) harmonia: os procedimentos e punições buscam restabelecer a ordem social quebrada e mitigar os transtornos comunitários;

17 Tradução livre de: *"la jurisdicción especial indígena, entendida como la potestad que tienen de administrar la justicia, con apego a los derechos fundamentales estipulados en los sistemas jurídicos nacionales y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos"*

- d) oralidade: como regra;
- e) celeridade: os procedimentos costumam acontecer em apenas alguns dias e sem recursos;
- f) dinamismo: o procedimento é adaptável às circunstâncias do caso concreto, sem prejuízo da ritualidade essencial;
- g) reconciliação: o foco é a recomposição do dano e a restauração do equilíbrio;
- h) natureza comunitária: com a participação dos atores sociais mais relevantes;
- i) gratuidade: não há remuneração pela função jurisdicional;
- j) consuetudinária: associada ao exercício das tradições e costumes locais.

Como adiante se mostra, há normatividade suficiente no Brasil para o reconhecimento do direito dos povos indígenas de realização dos próprios julgamentos de seus membros, devendo o Estado brasileiro respeitá-lo.

1.5.1 Arcabouço normativo

A Constituição Federal brasileira aborda a temática indígena em seu art. 231, que reconhece a "organização social, costumes, línguas, crenças e tradições" dos povos indígenas, e os arts. 215 e 216 protegem a cultura indígena. Os conceitos são bastante amplos, e embora não se trate da jurisdição indígena, também não se lhe exclui. Porém, ao proteger a cultura, os costumes e a organização social indígena, está-se, por inferência a proteger os sistemas de justiça e resolução de conflitos indígenas, ainda que de forma genérica.

Na legislação ordinária, a Lei 6.001/73 (Estatuto do Índio) especificamente voltada à temática indígena, e influenciada pela Convenção n. 107/1957 da OIT, hoje parcialmente incompatível com a Constituição Federal (pelo seu conteúdo assimilatório), prevê no art. 57:

Art. 57. Será tolerada a aplicação, pelos grupos tribais, de acordo com as instituições próprias, de sanções penais ou

disciplinares contra os seus membros, desde que não revistam caráter cruel ou infamante, proibida em qualquer caso a pena de morte.

Curioso notar que se fala em "tolerar", como se reconhecer direitos dos povos indígenas fosse algo indesejável, fruto de sua época. Porém, há que se reconhecer que, desde 1973, quando entrou em vigor, esta norma admite expressamente que a jurisdição estatal reconheça a jurisdição indígena, com certos limites (adiante analisados).

A Convenção n. 169 da OIT, que substituiu a Convenção n. 107/57, sobre o mesmo tema, reconhece o "direito de manter as instituições próprias" e "métodos para repressão de delitos" dos povos indígenas:

Artigo 8º

1. Ao aplicar a legislação nacional aos povos interessados deverão ser levados na devida consideração seus costumes ou seu direito consuetudinário.
2. Esses povos deverão ter o direito de conservar seus costumes e instituições próprias, desde que eles não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais definidos pelo sistema jurídico nacional nem com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos. Sempre que for necessário, deverão ser estabelecidos procedimentos para se solucionar os conflitos que possam surgir na aplicação deste princípio.
3. A aplicação dos parágrafos 1 e 2 deste Artigo não deverá impedir que os membros desses povos exerçam os direitos reconhecidos para todos os cidadãos do país e assumam as obrigações correspondentes.

Artigo 9º

1. Na medida em que isso for compatível com o sistema jurídico nacional e com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos, deverão ser respeitados os métodos aos quais os povos interessados recorrem tradicionalmente para a repressão dos delitos cometidos pelos seus membros.
2. As autoridades e os tribunais solicitados para se pronunciarem sobre questões penais deverão levar em conta os costumes dos povos mencionados a respeito do assunto. (Grifo não original)

Há que se destacar que os tratados e as convenções sobre direitos humanos possuem caráter infraconstitucional e supralegal, conforme o en-

tendimento do Supremo Tribunal Federal (RE 466.343, DJE 104 de 5-6-2009), concluindo-se que a norma acima reforça e melhora a redação da Lei 6.001/73 ao dispor sobre o mesmo objeto: a validade da jurisdição indígena.

Portanto, pode-se concluir que existe no direito interno brasileiro expressa previsão normativa infraconstitucional a prever a validade dos julgamentos indígenas, que se harmoniza com a Constituição Federal (proteção da organização social, costumes e tradições indígenas).

No direito internacional Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2008 (UNDRIP¹⁸) contém 46 importantes artigos que reconhecem importantes direitos dos povos originários, dos quais se destaca:

Artigo 5

Os povos indígenas têm o direito de conservar e reforçar suas próprias instituições políticas, jurídicas, econômicas, sociais e culturais, mantendo ao mesmo tempo seu direito de participar plenamente, caso o desejem, da vida política, econômica, social e cultural do Estado

(...) Artigo 34

Os povos indígenas têm o direito de promover, desenvolver e manter suas estruturas institucionais e seus próprios costumes, espiritualidade, tradições, procedimentos, práticas e, quando existam, costumes ou sistemas jurídicos, em conformidade com as normas internacionais de direitos humanos. (Grifo não original).

Enfatiza-se aqui, tanto o direito de conservação e reforço das instituições políticas, jurídicas, sociais e culturais, quanto o direito de promover, desenvolver e manter suas estruturas institucionais, tradições, procedimentos, práticas e costumes ou práticas, costumes ou sistemas jurídicos, em conformidade com as normas internacionais de direitos humanos.

No âmbito regional das Américas, a Organização dos Estados Americanos (OEA) apresentou também sua a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2016 (ADRIP¹⁹), contendo 41 artigos, com

18 Sigla em inglês para *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, pela qual ela é conhecida internacionalmente.

19 Sigla em inglês para *American Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, pela qual ela é conhecida internacionalmente.

texto bastante próximo da UNDRIP, porém com algumas peculiaridades e o reconhecimento de certos direitos mais específicos, no contexto dos povos indígenas das Américas. Destaca-se:

Artigo XXII

1. Os povos indígenas têm direito a promover, desenvolver e manter suas estruturas institucionais e seus próprios costumes, espiritualidade, tradições, procedimentos, práticas e, quando existam, costumes ou sistemas jurídicos, em conformidade com as normas internacionais de direitos humanos.

2. O direito e os sistemas jurídicos indígenas serão reconhecidos e respeitados pela ordem jurídica nacional, regional e internacional. (Grifo não original).

Nota-se aqui a semelhança entre o art. XXII, parte 1, com o art. 34 da UNDRIP, e a inovação trazida pela parte 2, não contida naquela. Esta parte 2 deixa claro, se dúvida ainda houvesse, o reconhecimento do "direito e sistemas jurídicos indígenas" pela ordem jurídica nacional, regional e internacional. Aqui a palavra "direito" é indiscutivelmente aplicada em seu sentido objetivo, como ordem jurídica, como fica claro na versão em inglês da mesma declaração: "*indigenous law and legal system*"²⁰.

Se é verdade que tais declarações são consideradas instrumentos de *soft law*, sem efeitos vinculantes, também o é que possuem forte conteúdo programático e constituem marcos jurídicos aos países membros e estabelecem um *standard* de direitos indígenas.

No âmbito do direito administrativo brasileiro, o Conselho Nacional de Justiça (CNJ), órgão que exerce o controle externo do Poder Judiciário brasileiro, possui duas resoluções sobre os povos indígenas, a Resolução n. 287/2019, que estabelece procedimentos ao tratamento das pessoas indígenas acusadas, réis, condenadas ou privadas de liberdade e dá diretrizes para assegurar os direitos dessa população no âmbito criminal do Poder Judiciário, e a Resolução n. 454/2022, que estabelece procedimentos para efetivar a garantia do direito ao acesso ao Judiciário de pessoas e povos indígenas.

20 Sem maiores aprofundamentos, em inglês, a palavra *law* é usada para o direito objetivo (ordem jurídica) e *right* para o direito subjetivo.

No mesmo sentido, o Conselho Nacional do Ministério Público, órgão federal que exerce o controle externo sobre o Ministério Público brasileiro, também editou a Resolução nº 230/2021, que disciplina a atuação do Ministério Público junto aos povos e comunidades tradicionais, demonstrando a preocupação institucional com os povos aborígenes.

Destaca-se o seguinte texto da Resolução CNJ n. 287/2019:

Art. 7º A responsabilização de pessoas indígenas deverá considerar os mecanismos próprios da comunidade indígena a que pertença a pessoa acusada, mediante consulta prévia.

Parágrafo único. A autoridade judicial poderá adotar ou homologar práticas de resolução de conflitos e de responsabilização em conformidade com costumes e normas da própria comunidade indígena, nos termos do art. 57 da Lei nº 6.001/73 (Estatuto do Índio).

Aqui se percebe que os magistrados brasileiros são instados a "considerar os mecanismos próprios da comunidade indígena" na responsabilização e "adotar ou homologar práticas de resolução de conflitos e de responsabilização" prevista no já citado art. 57 da Lei 6.001/73, ou seja, o reconhecimento do julgamento indígena como válido pelas autoridades brasileiras responsáveis pela aplicação do direito estatal.

1.5.2 Exemplos no Direito Comparado latino-americano

Na América Latina há vários exemplos de países cujas constituições afirmam categoricamente o direito indígena à "jurisdição especial". Aqui se tomará o exemplo de cinco países: Colômbia, Peru, Bolívia, Equador²¹ e México. Dizem as Constituições da Colômbia (1991) e do Peru (1993), respectivamente:

Artigo 246. As autoridades dos povos indígenas poderão exercer funções jurisdicionais no seu âmbito territorial, em conformidade com suas próprias normas e procedimentos, desde que

21 Para melhor compreensão, ver: PEREIRA, André Paulo dos Santos. A possibilidade jurídica e os limites do reconhecimento da jurisdição indígena no Brasil. Capítulo do livro *Socioambientalismo de Fronteira, volume VII*. Coordenadores: Edson Damas da Silveira e Serguei Aily Franco de Camargo. Curitiba: Juruá, 2019, pp. 137-161.

não sejam contrárias à Constituição e às leis da República. A lei estabelecerá as formas de coordenação desta jurisdição especial com o sistema judicial nacional.

Artigo 149.- As autoridades das Comunidades Camponesas e Indígenas, com o apoio das Rondas Camponesas, poderão exercer funções jurisdicionais no seu âmbito territorial de acordo com o direito consuetudinário, desde que não violem os direitos fundamentais da pessoa. A lei estabelece as formas de coordenação da referida jurisdição especial com os Tribunais de Paz e com as demais instâncias do Poder Judiciário.

Nota-se que tanto na Colômbia quanto no Peru se reconhece o direito dos povos originários ao exercício de "funções jurisdicionais" e o poder de julgar seus membros na forma dos seus costumes é tratado como "jurisdição especial". Tome-se também o exemplo da Constituição Mexicana (1917), artigo alterado em 2001:

Artigo 2º

[...]

A. Esta Constituição reconhece e garante o direito dos povos e das comunidades indígenas à livre autodeterminação e, conseqüentemente, a autonomia para:

I. Decidir suas formas internas de convivência e organização social, econômica, política e cultural.

II. Aplicar seus próprios sistemas normativos na regulação e solução de seus conflitos internos, sujeitando-se aos princípios gerais desta Constituição, respeitando as garantias e direitos individuais, os direitos humanos e, mais importante, a dignidade e a integridade das mulheres. A lei estabelecerá os casos e procedimentos para validação por juízes ou tribunais correspondentes.

Já no caso das Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009), mais atuais, utiliza-se o termo "jurisdição indígena", respectivamente:

Art. 171.- As autoridades das comunidades, povos e nacionalidades indígenas exercerão funções jurisdicionais, com base nas suas tradições ancestrais e no seu direito próprio, no seu âmbito territorial, com garantia de participação e decisão

das mulheres. As autoridades aplicarão as suas próprias regras e procedimentos para resolver os seus conflitos internos, que não sejam contrários à Constituição e aos direitos humanos reconhecidos nos instrumentos internacionais. O Estado garantirá que as decisões da jurisdição indígena sejam respeitadas pelas instituições e autoridades públicas. Tais decisões estão sujeitas a revisão judicial. A lei estabelecerá os mecanismos de coordenação e cooperação entre a jurisdição indígena e a jurisdição ordinária.

Artigo 179. I. A função judicial é única. A jurisdição ordinária é exercida pelo Supremo Tribunal de Justiça, pelos tribunais de justiça departamentais, pelos tribunais de sentença e os juízes; a jurisdição agroambiental pelo Tribunal e juízes agroambientais; a jurisdição indígena originária campesina é exercida por autoridades próprias; haverá jurisdições especializadas reguladas por lei. II. A jurisdição ordinária e a jurisdição indígena originária campesina gozarão de igual hierarquia.

(...) Artigo 190. I. As nações e povos originários indígenas campesinos exercerão suas funções jurisdicionais e competências através de suas autoridades e aplicarão seus próprios princípios, valores culturais, normas e procedimentos. II. A jurisdição indígena originária campesina respeita o direito à vida, o direito à defesa e os demais direitos e garantias estabelecidos nesta Constituição.²²

22 Tradução livre de: Art. 171.- *Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres. Las autoridades aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos, y que no sean contrarios a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales. El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas. Dichas decisiones estarán sujetas al control de constitucionalidad. La ley establecerá los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria. Artículo 179. I. La función judicial es única. La jurisdicción ordinaria se ejerce por el Tribunal Supremo de Justicia, los tribunales departamentales de justicia, los tribunales de sentencia y los jueces; la jurisdicción agroambiental por el Tribunal y jueces agroambientales; la jurisdicción indígena originaria campesina se ejerce por sus propias autoridades; existirán jurisdicciones especializadas reguladas por la ley. II. La jurisdicción ordinaria y la jurisdicción indígena originario campesina gozarán de igual jerarquía. (...) Artículo 190. I. Las naciones y pueblos indígena originario campesinos ejercerán sus funciones jurisdiccionales y de competencia a través de sus autoridades, y aplicarán sus principios, valores culturales, normas y procedimientos*

Os exemplos acima mostram que outros países vizinhos de grande população indígena já consolidaram normativamente a hipótese de jurisdição indígena, a partir de suas constituições. Conforme Pereira (2019, p. 154), nos sistemas jurídicos constitucionais latino-americanos há três posições distintas, acerca do relacionamento entre a lei federal e as normas consuetudinárias indígenas:

- a) *a submissão hierárquica*, como no exemplo da Colômbia, cuja Constituição especifica no art. 246 que a função jurisdicional das autoridades dos povos indígenas não pode contrariar "as leis da República";
- b) *a igualdade hierárquica*, como no caso do art. 179 da Constituição boliviana, que prescreve: "a jurisdição ordinária e a jurisdição indígena originária campesina gozarão de igual hierarquia";
- c) *relação de coordenação entre a jurisdição indígena e o Poder Judiciário, descrita em lei*. Há os exemplos do art. 149 da Constituição do Peru que diz: "a lei estabelecerá as formas de coordenação da referida jurisdição especial com os Juizados de Paz e com as demais instâncias do Poder Judiciário", e o art. 171 da Constituição equatoriana que igualmente prevê: "a lei estabelecerá os mecanismos de coordenação e cooperação entre a jurisdição indígena e a jurisdição ordinária." O mesmo modelo é seguido pela Constituição mexicana, que "a lei estabelecerá os casos e procedimentos de validação pelos juízes ou tribunais".

1.5.3 O problema da inafastabilidade da jurisdição

Há uma crítica corrente que aponta certa incompatibilidade entre a jurisdição indígena e o inciso XXXV²³ do art. 5º da Constituição Federal brasileira, conhecido doutrinariamente como princípio da inafastabilidade da jurisdição, já que se estaria a subtrair do juiz o exercício da jurisdição.

propios. II. La jurisdicción indígena originaria campesina respeta el derecho a la vida, el derecho a la defensa y demás derechos y garantías establecidos en la presente Constitución.

23 Art. 5º, inciso XXXV: A lei não excluirá da apreciação do Poder Judiciário lesão ou ameaça a direito.

Entretanto, é possível ambas as jurisdições. Conforme Pereira (2019, p. 155), este princípio constitucional afirma o controle jurisdicional a quaisquer lesões a direitos, reais ou potenciais, sem que, nem mesmo a lei possa se lhe opor. Entretanto, uma vez que a jurisdição indígena se submete à Constituição Federal e nela encontra seu fundamento de validade (como já demonstrado acima), a jurisdição estatal não pode ser impedida de apreciar, num caso concreto, se um julgamento feito por indígenas é válido ou não. Continua Pereira (2019, p. 156):

A construção lógica, no Direito brasileiro, é que há hierarquia entre a jurisdição ordinária e a indígena, já que a primeira não pode ser impedida de conhecer um fato já julgado pela segunda. Porém, a mesma lógica permite concluir que o respeito constitucional à jurisdição indígena como fato cultural protegido, não se coaduna com a possibilidade da justiça ordinária reanalisar o mérito de todos os casos já julgados.

A exemplo do que já ocorre no Direito Administrativo brasileiro, acerca da impossibilidade do juiz de apreciar o mérito das decisões administrativas discricionárias, mas permitindo o juízo de legalidade deste mesmo ato, caberá ao Poder Judiciário a apreciação da hipótese a partir de seus pressupostos de validade. Se considerada válida, prevalecerá a decisão da jurisdição indígena, apenas no caso contrário é que ao juiz competirá apreciar a situação fática posta em julgamento.

Esta também é a conclusão de Edison Vitorelli (2013, p. 338) que afirma que o papel do Estado é avaliar se houve ou não a violação de um parâmetro mínimo constitucional, como critério mínimo de tolerabilidade da sanção, não cabendo ao juiz analisar o mérito da justiça da punição indígena.

Já Paulo Queiroz (2015) conclui que a intervenção do direito penal estatal deve ser mínima, subsidiária e excepcional, limitada às hipóteses em que a jurisdição indígena impuser condenações que violem manifestamente direito fundamental, como, *v.g.*, a pena de morte.

Conclui-se que a jurisdição indígena não está fora do alcance da jurisdição estatal, a partir do princípio de sua inafastabilidade, mas que a

análise do juiz será feita *a posteriori* e limitada tão somente aos elementos formais de validade e legitimidade da decisão indígena²⁴.

Em outras palavras, não cabe ao juiz estatal ingressar no mérito da decisão indígena, elaborada a partir dos elementos culturais. Pensar diferente seria negar a própria proteção constitucional prevista no art. 231 à cultura, organização social, costumes e tradições e a todos os documentos internacionais já citados que reconhecem direitos indígenas.

Já existe algo parecido no caso da justiça arbitral, regulada no Brasil pela Lei n. 9.302/97, quando um terceiro alheio ao poder jurisdicional decide a controvérsia, e sua decisão se impõe como obrigatória às partes, sem possibilidade de o juiz estatal interferir, ou alterar o mérito da decisão. Sem se adentrar a controvérsia sobre a natureza jurisdicional da arbitragem, há robusta compreensão de que se trata de atividade jurisdicional pela doutrina²⁵ e também pela jurisprudência do Superior Tribunal de Justiça brasileiro²⁶.

24 Ver a respeito: PEREIRA, André Paulo dos Santos. A possibilidade jurídica e os limites do reconhecimento da jurisdição indígena no Brasil. Capítulo do livro Socio-ambientalismo de Fronteira, volume VII. Coordenadores: Edson Damas da Silveira e Serguei Aily Franco de Camargo. Curitiba: Juruá, 2019, pp. 137-161.

25 No Brasil, pode-se citar como exemplo de autores que consideram a natureza contratual da arbitragem: Marinoni, Arenhart e Mitidiero, Teori Albino Zavasky, Cassio Scarpinela Bueno e Alexandre Bueno. Porém muitos autores vêm reconhecendo que a arbitragem é jurisdição por cumprir a finalidade de pacificação com justiça, como, por exemplo: Ada Grinover, Cândido Dinamarco e Arruda Alvim (autores que nas últimas obras adotaram este entendimento), além de outros como Nelson Nery Jr. e Rosa Maria de Andrade Nery, Humberto Theodor Júnior, Joel Dias Figueira Júnior, Irineu Strenger e Arnoldo Wald.

26 AGRAVO INTERNO NOS EMBARGOS DE DECLARAÇÃO NO AGRAVO INTERNO NO CONFLITO DE COMPETÊNCIA. INCIDENTE MANEJADO SOB A ÉGIDE DO NCPC. **JUÍZO ARBITRAL E JUÍZO ESTATAL. ARBITRAGEM. NATUREZA JURISDICIONAL. MEIOS ALTERNATIVOS DE SOLUÇÃO DE CONFLITO. DEVER DO ESTADO. PRINCÍPIO DA COMPETÊNCIA-COMPETÊNCIA. PRECEDÊNCIA DO JUÍZO ARBITRAL EM RELAÇÃO À JURISDIÇÃO ESTATAL. AGRAVO INTERNO NÃO PROVIDO.** 1. Segundo a regra da Kompetenz-Kompetenz, o próprio árbitro é quem decide, com prioridade ao juiz togado, a respeito de sua competência para avaliar a existência, validade ou eficácia do contrato que contém a cláusula compromissória, nos termos dos arts. 8º, parágrafo único, e 20 da Lei nº 9.307/1996. 2. **O caráter jurisdicional da arbitragem, decorrente da regra Kompetenz-Kompetenz, prevista no artigo 8º da lei de regência, impede a busca da jurisdição estatal quando já iniciado o pro-**

Claro que há muitas diferenças substanciais entre a justiça arbitral e a jurisdição indígena, cuja análise não é objeto deste trabalho, mas o que se apresenta é que ambas possuem os seguintes traços comuns:

- (i) são modelos de jurisdição fora do Estado, em que um terceiro (pessoa ou instituição) não investido de jurisdição estatal diz o direito;
- (ii) possuem previsão legal, a arbitragem na lei 9.307/1996 e no Código de Processo Civil e a jurisdição indígena no art. 56 da Lei 6.001/1973 e art. 9º da Convenção n. 169 da OIT;
- (iii) são plenas e não dependem de homologação do Poder Judiciário para a produção de efeitos, mas podem ser objeto de verificação de compatibilidade com as normas jurídicas nacionais e os direitos humanos;
- (iv) buscam novas formas de acesso à justiça.

Conclui-se que, assim como no caso da justiça arbitral, na jurisdição indígena não cabe ao juiz estatal interferir, mudar, reformar o mérito da decisão indígena. Sua atuação é limitada a agir a posteriori, mediante provocação e cabendo-lhe, tão somente a aferição dos requisitos ou condições de validade da decisão indígena.

1.5.4 Condições de validade

Para Vitorelli (2013) o papel do Estado é avaliar se houve ou não a violação de um parâmetro mínimo constitucional, como critério mínimo de tolerabilidade da sanção, não cabendo ao juiz analisar o mérito da justiça da punição indígena. Paulo Queiroz (2015) afirma que a intervenção do direito penal estatal deve ser mínima, subsidiária e excepcional, limitada

cedimento arbitral, operando-se o efeito negativo da arbitragem previsto no art. 485, VII, do NCPC. 3. Na hipótese dos autos as informações prestadas pelo Juízo Arbitral dão conta de que, além de se pronunciar sobre a sua própria competência com a efetiva verificação da cláusula compromissória existente no contrato celebrado entre as partes, foi comprovada a alteração de sua denominação social com a juntada do documento respectivo. 4. Agravo interno não provido. (AgInt nos EDcl no AgInt no CC 170.233/SP, Rel. Ministro MOURA RIBEIRO, SEGUNDA SEÇÃO, julgado em 14/10/2020, DJe 19/10/2020). (Grifo não original).

às hipóteses em que a jurisdição indígena impuser condenações que violem manifestamente direito fundamental, como, *v.g.*, a pena de morte.

Como visto acima, há dois instrumentos normativos no direito interno brasileiro que recepcionam a jurisdição indígena: o art. 57 da Lei 6.001/73 e o art. 9º da Convenção n. 169/89 da OIT, compare-se:

Art. 57 da Lei 6.001/73	Art. 9º da Convenção n. 169/89 da OIT
Será tolerada a aplicação, pelos grupos tribais, de acordo com as instituições próprias, de sanções penais ou disciplinares contra os seus membros, desde que não revistam caráter cruel ou infamante, proibida em qualquer caso a pena de morte.	Desde que sejam compatíveis com o sistema jurídico nacional e com direitos humanos internacionalmente reconhecidos, os métodos tradicionalmente adotados por esses povos para lidar com delitos cometidos por seus membros deverão ser respeitados.

A partir dos parâmetros normativos acima, principalmente a Convenção 169, mais moderna e mais compatível com os modernos direitos fundamentais indígenas, podem ser extraídos alguns elementos de validade para o julgamento indígenas, conforme Pereira (20).

A primeira característica é que o delito sujeito a jurisdição indígena deve, necessariamente, **ter sido cometido por um indígena membro da comunidade indígena** que fará o julgamento, já que o art. 9º menciona "delitos cometidos por seus membros" e o art. 57 fala em "sanções penais ou disciplinares contra os seus membros". Logo, não há validade no julgamento de crime praticado por não índio, que deverá ser julgado, necessariamente, pela justiça ordinária. Além disso, a *ratio legis* estabelece o sancionamento penal *interna corporis*, o que pressupõe que todos os elementos sejam indígenas: crime praticado por índio, contra índio, em terra indígena, julgado por índios.

Sobre isto, afirma Queiroz (2015) que a jurisdição indígena não é aplicável a conflito envolvendo não-índio, ainda que ocorrido dentro de território indígena, nem a fatos ocorridos fora do território indígena, ainda que envolvendo índios. Como exemplo de Direito comparado, nos Estados

Unidos UA, desde o caso *Oliphant v. Suquamish Indian Tribe* de 1978, a Suprema Corte entende que a Corte tribal não tem jurisdição sobre não indígenas, como regra geral.

A segunda condição é que o julgamento indígena deve ser **em conformidade com a tradição e os costumes do povo originário**, isto é, os "métodos aos quais os povos indígenas recorrem tradicionalmente para a repressão dos delitos cometidos por seus membros", conforme o art. 9º, ou "de acordo com as instituições próprias" como diz o art. 57. Ora, a jurisdição indígena deve agir em conformidade com a cultura, os costumes, tradições e modos de organização social da comunidade.

A terceira condição é a **compatibilidade com a Constituição Federal** brasileira. Se o julgamento indígena contraria norma constitucional brasileira é inadmissível sua validade. Tome-se o exemplo de aplicação de pena de morte, vedada pela CF, não há como se admitir ao argumento de que é um direito cultural.

A quarta condição é a **compatibilidade com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos**. No art. 57 a proscrição alcança as penas de "caráter cruel ou infamante, proibida em qualquer caso a pena de morte." Há uma intersecção entre os direitos humanos internacionais e os direitos fundamentais constitucionais, mas aqueles são mais amplos.

A quinta condição é a **compatibilidade com o sistema jurídico nacional**. Esta compatibilidade deve ser lida em nível constitucional, pois é muito provável que uma pena indígena seja absolutamente diferente do sistema processual brasileiro, mas nem por isso inválida. Aqui a análise será de compatibilidade e não de semelhança. Por exemplo, se num julgamento indígena a pessoa exerceu seu direito de falar sua versão dos fatos, isto é compatível com a autodefesa do sistema processual brasileiro, embora diferente. Por outro lado, não cabe se exigir a presença de um advogado num julgamento indígena, como condição de validade, pois aí se extrapolaria a compatibilidade.

1.5.5 O problema do *bis in idem* e da (re)análise estatal do julgamento indígena

Estabelecidas as premissas de que a jurisdição indígena pode ser revista pelo Poder Judiciário Estatal tão somente a posteriori e para verificação

dos requisitos de validade, há outro problema que se impõe: o *bis in idem*, ou seja, quando a justiça estatal re(julga) o caso já decidido conforme a jurisdição indígena.

Essa sempre foi a regra no Poder Judiciário brasileiro: a invisibilidade indígena, como se as instituições sociais, cultura, tradição e modos de resolução de conflitos não fossem juridicamente relevantes para as autoridades estatais. Porém, tudo flui, e o direito avança, como se verifica na evolução da compreensão dos direitos fundamentais nos últimos cinquenta anos, principalmente acerca dos direitos das minorias nos últimos vinte anos. Por isso, cabe ao direito seguir tais avanços e abandonar paradigmas obsoletos e discriminatórios.

A compreensão de que o Estado brasileiro, através dos seus juízes, pode (re)analisar e (re)julgar, aquilo que já foi decidido pela jurisdição indígena perpetua a invisibilidade indígena perante o Direito, restaura o obsoleto paradigma da assimilação e ignora completamente o teor dos modernos documentos internacionais de direitos indígenas, como a Declaração Americana dos Direitos dos Povos Indígenas de 2017.

Por isso, defende-se aqui que, aquilo que foi julgado pela jurisdição indígena não pode ser reapreciado – no mérito – pelo juiz estatal. Pensar diferente incidiria em uma das duas hipóteses: (i) o juiz estatal ignora a decisão indígena, como se ela inexistisse (invisibilidade indígena perante o Direito); (ii) o juiz estatal "reforma" a decisão indígena, interferindo, indevidamente, na autodeterminação, tradição e modos de agir e fazer cultural (interferência cultural externa).

Porém, uma ressalva: como já dito acima, o fundamento normativo de validade da jurisdição indígena, na legislação nacional e no Direito Internacional, impõe condicionantes de validade, requisitos que podem invalidar o julgamento indígena, como dito acima. Logo, compete ao juiz estatal, se provocado, a verificação das condições de validade do julgamento indígena. Por exemplo, uma pena de tortura seria considerada inválida por ofender tanto a Constituição Federal brasileira quanto os direitos humanos internacionalmente reconhecidos.

1.6 Considerações finais

À guisa de conclusão e por resposta àquelas indagações formuladas logo na introdução, ficou demonstrado no decorrer deste trabalho que alternativas normativas não faltam para enfrentar uma possível situação de indígena brasileiro que, no âmbito da sua aldeia e quando pratica uma conduta tipificada pelo nosso Código Penal como delito, também recebe punição pelas autoridades comunitárias e nos termos da sua respectiva organização social, costumes e tradições.

E como visto, o problema para o nosso sistema oficial do direito começa quando o mesmo caso resolvido no bojo da aldeia chega ao conhecimento das autoridades do Estado Brasileiro que, dado a complexidade desse encontro de "jurisdições" e com prováveis encaminhamentos diversos, eventualmente nos leva a questionar uma série de circunstâncias de índole constitucional e alinhado com os mais recentes instrumentos internacionais.

Identificar o sujeito índio a partir do requisito essencial e mínimo da autoidentificação já nos possibilita adentrar no arcabouço jurídico próprio destinado aos indígenas pelo direito brasileiro a partir do Texto Constitucional de 1988, cujo mérito se desenhou para revogar o anterior paradigma da assimilação e quando se media a imputabilidade do réu indígena conforme o seu "grau de integração".

Restou ainda demonstrado que a partir do atual paradigma da interação, representantes dos povos indígenas tem agora o direito de se declararem índios e serem respeitados enquanto tais, na medida em que o parâmetro cultural necessariamente deve ser levado em conta para formação do que se convencionou chamar de "jurisdição indígena" no Brasil. Melhor dizendo, se conferindo validade ao julgamento indígena que se der na forma de seus costumes e tradições, segundo as condicionantes objetivamente alinhadas neste trabalho de reflexão e com base na melhor compreensão do erro de proibição.

Essa última teoria respeita o condicionamento cultural diverso autorizado pela Constituição Federal de 1988 e espanca definitivamente aquela preconceituosa aplicação do conceito de "desenvolvimento mental incompleto ou retardado" aos povos indígenas como critério antigo de aferição de imputabilidade. No entanto, alguns acreditam ainda que mesmo diante

desse outro modo de enxergar solução para o problema inicialmente posto, soçobram fundamentos constitucionais para não autorizar uma "jurisdição indígena" plena no Brasil, isso em face do princípio constitucional da inafastabilidade da jurisdição por parte do direito oficial Brasileiro.

Com feito e nos moldes antes examinado, a nominada "jurisdição indígena" se encontra em certa medida passível de revisão pela jurisdição estatal brasileira e, bem por isso, respeitado o correspondente primado da inafastabilidade, razão pela qual o Magistrado competente se limitará apenas ao exame dos elementos formais de validade e conferirá sua legitimidade, tudo feito num momento *a posteriori* e com baixa intervenção estatal.

O mérito da decisão indígena, desde que elaborada por comprovados elementos culturais, restará preservada de interferência externa e seguirá por sintonia com a proteção constitucional das respectivas organizações sociais, costumes e tradições desses povos originários. Diante desse quadro normativo atualizado é que haveremos de definitivamente abandonar aquela velha ideia dos estágios de desenvolvimento, "evoluindo" os indígenas do "primitivo" ao "civilizado" e até alcançar um ideal ocidental de "assimilação", para não mais precisar da proteção especial do Estado Brasileiro.

É por isso mesmo que o uso indiscriminado da palavra "integração" e com sentido de "assimilação" deve ser evitado em qualquer contexto argumentativo. No seu lugar e doravante nas discussões jurídicas que envolvem direitos indígenas, fundamental o emprego da "interação", porque mais compatível com a atual compreensão de pluralidade cultural admitida pela nossa Constituição.

1.7 Referências

AMADO, Luiz Henrique Eloy. Terra Indígena e legislação indigenista no Brasil, p. 2. Disponível em

<<https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/article/view/3411/2668>>

Acessado em 10/01/2023.

BOLÍVIA. Constitución Política del Estado. La Paz, 2009. Disponível em

<https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_Bolivia.pdf>. Acesso em

06/03/2023.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, 1988.

Disponível em <[http:](http://)

[//www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm)>.

Acesso em 06/03/2023.

BRASIL. CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. Resolução nº 454 de 22 de abril de 2022. Estabelece diretrizes e procedimentos para efetivar a garantia do direito ao acesso ao Judiciário de pessoas e povos indígenas.

Disponível em <

<https://atos.cnj.jus.br/files/original174053202205036271692534e99.pdf>>

Acesso em 06/03/2023.

BRASIL. CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. Resolução nº 287 de 25 de junho de 2019. Estabelece procedimentos ao tratamento das pessoas indígenas acusadas, réis, condenadas ou privadas de liberdade, e dá diretrizes para assegurar os direitos dessa população no âmbito criminal do Poder Judiciário. Disponível em <[https:](https://atos.cnj.jus.br/files/resolucao_287_25062019_08072019182402.pdf)

[/atos.cnj.jus.br/files/resolucao_287_25062019_08072019182402.pdf](https://atos.cnj.jus.br/files/resolucao_287_25062019_08072019182402.pdf)>

Acesso em 06/03/2023.

BRASIL. CONSELHO NACIONAL DO MINISTÉRIO PÚBLICO.

Resolução nº 230 de 08 de junho de 2021. Disciplina a atuação do Ministério Público brasileiro junto aos povos e comunidades tradicionais.

Disponível em

<[https://www.cnmp.mp.br/portal/atos-e-normas/norma/8086/-:~:](https://www.cnmp.mp.br/portal/atos-e-normas/norma/8086/-:~:text=Disciplina%20a%20atua%C3%A7%C3%A3o%20do%20Minist%C3%A9rio,aos%20povos%20e%20comunidades%20tradicionais.)

[text=Disciplina%20a%20atua%C3%A7%C3%A3o%20do%20Minist%C3%A9rio,aos%20povos%20e%20comunidades%20tradicionais.](https://www.cnmp.mp.br/portal/atos-e-normas/norma/8086/-:~:text=Disciplina%20a%20atua%C3%A7%C3%A3o%20do%20Minist%C3%A9rio,aos%20povos%20e%20comunidades%20tradicionais.)> Acesso em

06/03/2023.

BRASIL. Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos

Indígenas e Tribais. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm> substituído pelo Decreto nº

10.888, de 5 de novembro de 2019 que "Consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação

de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil", disponível em

<www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#art5> acesso em 06/03/2023.

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de Dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm> acessada em 06/03/2023.

COLOMBIA. Constitucion Política, Bogotá, 1991. Disponível em <Disponível em <<http://www.secretariassenado.gov.co/constitucion-politica>>. Acesso em 06/03/2023.

ECUADOR Constitucion de la Republica del Ecuador. Quito, 2008. Disponível em <https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf>. Acesso em 06/03/2023.

DAVIS, Shelton. Antropologia jurídica. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Sitio eletrônico em <<https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/povos-indigenas/quem-sao>> acessado em 27/02/2023.

GONÇALVES, Marcelo Barbi. Teoria Geral da Jurisdição. Salvador: Editora Juspodium, 2020.

OEA. Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas da Organização dos Estados Americanos. Santo Domingo, República Dominicana, 2016. Disponível em <https://www.oas.org/en/sare/documents/DecAmIND_POR.pdf> acessado em 06/03/2023.

ONU. Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas. Nova Iorque, 2007. Disponível em <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf> acessado em 06/03/2023.

PEREIRA, André Paulo dos Santos. A possibilidade jurídica e os limites do reconhecimento da jurisdição indígena no Brasil. Capítulo do livro Socioambientalismo de Fronteira, volume VII. Coordenadores: Edson Damas da Silveira e Serguei Aily Franco de Camargo. Curitiba: Juruá, 2019, pp. 137-161.

PERU. Constitución Política del Perú. Lima, 1993. Disponível em <<http://www4.congreso.gob.pe/ntley/Imagenes/Constitu/Cons1993.pdf>>. Acesso em 06/03/2023.

QUEIROZ, Paulo. Jurisdição Penal Indígena. 2015. Disponível em: <<http://www.pauloqueiroz.net/jurisdicao-penal-indigena/>> acessado em 06/03/2023.

RORAIMA. Tribunal de Justiça. ACr 0090.10.0003020. Apelante: Ministério Público do Estado de Roraima, Apelado: Denilson Trindade Douglas. Rel. Des. Mauro Campello, Câmara Única, jul.: 18/12/2015, DJe 17/02/2016.

SOUZA, Estella Libardi de. Povos indígenas e o Direito à diferença: do colonialismo jurídico à pluralidade de Direitos. Trabalho apresentado no Grupo de Trabalho 4 – Diversidade, Identidades e Culturas Latino-americanas no Congresso Internacional de Pluralismo Jurídico e Direitos Humanos, realizado na Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, nos dias 20 a 22 de agosto de 2008. Disponível em <<https://egov.ufsc.br/portal/conteudo/povos-ind%C3%ADgenas-e-o-dir-eito-%C3%A0-diferen%C3%A7a-do-colonialismo-jur%C3%ADdico-%C3%A0-pluralidade-de-direitos>> acessado em 06/03/2023.

VARGAS, Sorily Carolina Figueira, Jurisdicción Especial Indígena em Latinoamérica – una referencia especial al sistema jurídico colombiano, Barranquilla, Col.: Editorial Universidad del Norte, 2015.

VITORELLI. Edilson. Estatuto do Índio. Salvador: Editora Juspodium, 2013.

2

O DIREITO CONSTITUCIONAL À SAÚDE: A LUTA PELO DIREITO À SAÚDE DAS COMUNIDADES INDÍGENAS

Moisés Nunes Filho 

Katia Cristina Cruz Santos 

Resumo: O acesso à saúde é um direito fundamental consagrado constitucionalmente no Brasil. No entanto, as comunidades indígenas enfrentam desafios significativos para exercer esse direito básico. O objetivo geral é analisar o acesso à saúde dos indígenas, com foco nas comunidades indígenas a fim de identificar as principais barreiras e desafios enfrentados por essas comunidades a fim de garantir o pleno exercício do direito Constitucional. A metodologia empregada neste artigo para atingir os fins esperados foi a documental, utilizando-se o método dedutivo, com caráter bibliográfico. Para tanto, utilizou-se a revisão bibliográfica.

Palavras-chave: Direito basilar, Saúde, Comunidades indígenas, Desafios.

Abstract: Access to health is a fundamental right constitutionally enshrined in Brazil. However, indigenous communities face significant challenges in exercising this basic right. The general objective is to analyze access to health for indigenous peoples, focusing on indigenous communities to identify the main barriers and challenges faced by these communities in order to guarantee the full exercise of Constitutional rights. The methodology used in this article to achieve the expected purposes will be documental, using the deductive method, with a bibliographic character. For that, a bibliographical review was used.

Keywords: Basic law, Health, Indigenous communities, Challenges.

2.1 Introdução

O direito é entendido como um sistema de normas que regulam o comportamento e a conduta das pessoas na sociedade. Essas normas estabelecem padrões e princípios que devem ser seguidos para garantir a ordem, a justiça e a convivência harmoniosa entre os indivíduos. (DALLARI, 1988).

Além disso, a palavra "direito" também pode ser usada como sinônimo de justiça, representando a busca por um tratamento justo e equitativo para todos. Em um sentido subjetivo, o termo "direito" é empregado quando se reivindica o acesso e o desfrute de determinados direitos fundamentais, como é o caso do direito à saúde.

O conceito de saúde é universal e emerge do ponto de vista institucional no preâmbulo da Constituição de 1946 da Organização Mundial da Saúde (OMS). É definido como: "Saúde é o completo bem-estar físico, mental e social, não apenas a ausência de doença" (CUNHA, 2020).

A saúde é um bem importante para a sobrevivência humana e o comportamento social, é considerada um direito humano de todas as pessoas e é necessária para manter a dignidade pessoal. Pode proporcionar às pessoas um adequado bem-estar físico, psicológico e social, garantir sua plena participação social, ajudá-las a realizar seus projetos de vida e a alcançar uma vida digna (DIAS, 2020).

Eis que, não há como falar em dignidade sem um direito à saúde efetivado, enfim, sem o direito de participar da vida em sociedade com um mínimo de condições. Sem a oferta satisfatória da saúde pelo Estado, comprometidos estarão o crescimento, o desenvolvimento econômico do país e a redução da pobreza, eis que ela é um dos principais insumos para se alcançar esses objetivos (DIAS, p.29, 2020).

A eficácia e proteção dos direitos humanos ainda são questões preocupantes em relação às formas pelas quais as instituições podem assegurá-las (RIBEIRO, 2018).

Nos últimos anos, houve extensos debates sobre a garantia do direito à saúde no Brasil, e de acordo com Simone e Melo (2019), observa-se um aumento dos riscos associados a esse direito. Logo, o direito à saúde, deve ser

assegurado de maneira pública, abrangente e universal por meio dos vários componentes do Sistema Único de Saúde, proposto pela Carta Magna.

O direito à saúde, também engloba o acesso universal aos cuidados em saúde, garantindo os recursos necessários para fornecê-los. Isso implica na disponibilização de serviços de saúde de qualidade, nos quais as práticas culturais dos indivíduos sejam consideradas e respeitadas (AMADIGI, 2005).

Assim a principal justificativa deste estudo está no foco que tem sobre as populações indígenas no que tange ao Direito e acesso a saúde dessas populações indígenas no Brasil.

Temos como objetivo analisar o acesso à saúde dos indígenas, com foco nas comunidades indígenas a fim de identificar as principais barreiras e desafios enfrentados por essas comunidades a fim de garantir o pleno exercício do direito Constitucional.

A metodologia empregada neste artigo para atingir os fins esperados foi a documental, utilizando-se o método dedutivo, com caráter bibliográfico. Para tanto, utilizou-se a revisão bibliográfica.

2.2 Do histórico

A Declaração Americana de Direitos, aprovada em 1776 na colônia de Virgínia, e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, sancionada pela França em 1789, marcaram o início da primeira geração de direitos, conhecida como direitos de liberdade. Essas declarações representaram os alicerces políticos dos direitos humanos e surgiram como uma necessidade para sustentar a escolha pela modernidade (LIMA *et al.*, 2009).

O século XIX marcou o advento da vida moderna e desempenhou um papel crucial na estruturação da ordem social e na busca humana por necessidades e certezas no mundo. A busca pela modernidade foi impulsionada por uma autoilusão que, em retrospecto, parece ter sido a fonte de ações tanto belas quanto terríveis ao longo do século XX (BAUMAN, 1999). Como resposta a essas atrocidades, surgiu uma segunda geração de direitos, que recebeu reconhecimento significativo através da "Constituição Alemã de Weimar" em 1919 (HUMENHUK, 2003).

Após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), surgiram os direitos sociais como uma necessidade premente. Esses direitos, de natureza positiva e com abrangência universal, tornaram-se responsabilidade dos Estados Nacionais, que buscaram estabelecer um conjunto de ideais para proteger a dignidade humana, que havia sido gravemente violada pelas atrocidades nazistas (LIMA *et al.*, 2009).

O dispositivo internacional denominado Constituição da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) de 1948 foi projetada para promover a universalização desses direitos (REZENDE, 2019). "Os direitos humanos nascem como direitos universais desenvolvem-se como direitos positivos particulares e se realizam como direitos positivos universais"(BOBBIO, 2004, p. 19).

A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 consagrou, através de seu artigo XXV, 1, o direito à saúde, dispondo, in verbis: "Todo ser humano tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e a sua família, saúde e bem-estar, inclusive [...] cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis [...]"(FERREIRA FILHO, 2016, p. 212).

Na década de 1970, em meio a uma crise social no Brasil, o Movimento Sanitário começou a ganhar força. Esse movimento foi impulsionado pela união de intelectuais, acadêmicos e profissionais da saúde que estavam insatisfeitos com as desigualdades existentes no sistema de saúde até então. Eles passaram a lutar pela criação de um Sistema Único de Saúde, que fosse universal e equitativo, assim como pela redemocratização do país. Essas conquistas foram efetivadas cerca de uma década mais tarde (DA ROS, 2005; ESCOREL, 1998).

No início da década de 1980, foram estabelecidas as Ações Integradas de Saúde (AIS) como um avanço em direção à implementação do Sistema Único de Saúde. Posteriormente, em 1987, surgiu o Programa de Desenvolvimento de Sistemas Unificados e Descentralizados de Saúde (SUDS), conforme mencionado por FINKELMAN (2002). Essas propostas foram amplamente defendidas pelo Movimento Sanitário.

O ano de 1986 marcou um momento significativo na história das políticas de saúde no Brasil, graças à realização do evento político-sanitário mais relevante da época: a 8ª Conferência Nacional de Saúde. Essa conferência,

de natureza democrática, contou com uma ampla participação de diversos setores da sociedade (SCOREL, 1998). O tema central foi a saúde como dever do Estado e direito do cidadão, abordando também a reformulação do Sistema Nacional de Saúde e o financiamento setorial, com um foco prioritário nas relações entre saúde e cidadania (FINKELMAN, 2002).

A política de saúde no Brasil foi desenvolvida em um momento de intensa atividade política, marcado pela luta pela redemocratização. Nesse contexto, surgiram diversas lutas em prol dos direitos sociais, da garantia de políticas públicas universais, da liberdade de expressão, da construção de um conceito de seguridade social e da elaboração de uma nova Constituição Federal (MEDEIROS, 2021).

Entre essas lutas, destacou-se a reforma sanitária no campo da saúde brasileira, que contou com a participação de profissionais de saúde, usuários e outros setores da sociedade. Esse movimento importante possibilitou a concepção de um sistema único, responsável por proporcionar atendimento universal e abrangente a todos os cidadãos. Além disso, a reforma sanitária promoveu a visão ampliada de saúde e defendeu que a política de saúde deve ser uma responsabilidade do Estado e um direito de todos os cidadãos, sem qualquer forma de discriminação (MEDEIROS, 2021).

Após a promulgação da Constituição Federal de 1988, o Brasil passou por transformações significativas em suas políticas públicas voltadas para os povos indígenas. A implementação do Sistema Único de Saúde (SUS) e, posteriormente, do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SASI-SUS), possibilitou a realização de ações e programas de saúde nos territórios indígenas (HUMENHUK, 2023).

Nesse contexto de transformação social, o Estado Brasileiro iniciou um processo de mudança por meio do SUS, com o objetivo de estabelecer um novo paradigma na área da saúde. O SUS, presente em todo o território nacional, foi fundamentado em princípios doutrinários essenciais, tais como universalidade, integralidade e equidade na assistência. Além disso, o SUS adotou princípios organizacionais fundamentais, como regionalização, hierarquização, descentralização, resolubilidade e participação da comunidade. Através dessas bases, busca-se proporcionar um sistema público e unificado de saúde para todos os cidadãos brasileiros (LIMA *et al.*, 2009).

No entanto, é importante ressaltar que a compreensão adequada do significado da Constituição no contexto do Estado democrático de direito é fundamental para a concretização dos direitos humanos. A força normativa da Constituição em relação aos Direitos Humanos depende de uma interpretação adequada, que só pode ser alcançada por meio de um intenso diálogo crítico com a tradição (RIBEIRO, 2018). Portanto, é essencial promover uma análise aprofundada e reflexiva para garantir a aplicação correta dos direitos assegurados pela Constituição em relação aos povos indígenas e à saúde como um todo.

2.3 Da legislação brasileira

O debate sobre a relação entre Direito e Saúde na contemporaneidade é um tema de grande relevância que requer reflexão e questionamentos para compreendermos o contexto em que essas áreas se interconectam. Nessa busca incessante por respostas, é fundamental desvendar as responsabilidades essenciais do Estado e os direitos à saúde que todos os indivíduos possuem, independentemente da idade e do status social, e verificar quais são efetivamente colocados em prática no cenário da saúde pública nacional (SILVA *et al.*, 2012).

Antes de 1988, o direito à saúde não foi abordado como tema principal nas constituições brasileiras, exceto por acaso. Ao longo da história constitucional, apenas a Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, promulgada em 16 de julho de 1934, sugere vagamente a possibilidade desse direito ao conceder competência compartilhada à União e aos estados para tratar da saúde (art. 10, II) (DALLARI, 2008).

As demais constituições apenas atribuíram competência à União para planejar sistemas nacionais de saúde, concedendo-lhe o monopólio na legislação de normas gerais de proteção e defesa da saúde. Além disso, mantiveram a exigência de cumprimento do princípio que assegurava assistência médica e sanitária aos trabalhadores (DALLARI, 2008).

A inclusão da saúde como um direito social no Brasil resultou principalmente da influência dos movimentos populares durante o processo de redemocratização política no final dos anos oitenta o século vinte. Nesse período importante da história política brasileira, ocorreu um fenômeno

inédito de participação popular significativa na definição dos principais objetivos constitucionais (DALLARI, 2008).

No Brasil, a promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil em 1988 marcou uma mudança significativa no papel do Estado, que passou a desempenhar um papel ativo no fomento do desenvolvimento econômico, social, político e cultural do país (REZENDE, 2019).

Essa transformação não se limitou apenas à esfera política, mas também refletiu na abordagem do direito à saúde. De fato, a Constituição brasileira se inspirou no documento constitucional da Organização Mundial de Saúde, reconhecendo a importância da saúde ao estabelecê-la como um direito fundamental genuíno (GANDINI, BARIONE, SOUZA, 2008).

Essa abordagem inovadora representou uma mudança significativa no contexto constitucional nacional, conferindo maior destaque e prioridade ao tema da saúde. Dessa forma, o Estado brasileiro assumiu o compromisso de garantir e promover o direito à saúde como parte essencial do bem-estar e da qualidade de vida de todos os cidadãos.

A Constituição Federal do Brasil de 1988, atualmente em vigor, estabelece a saúde como um dever do Estado, que deve ser garantido por meio de políticas públicas sociais e econômicas (HUMENHUK, 2023; BRASIL, 1988).

Em seu artigo 1º, inciso III, da Constituição Federal, inicia a tutela constitucional do direito à saúde, corolário do direito à vida com a dignidade da pessoa humana como fundamento da República Federativa do Brasil.

De forma complementar, o inciso IV do art. 3º afirma como objetivo da República brasileira a promoção do bem de todos. Por sua vez, o art. 5º prevê a inviolabilidade do direito à vida e, finalmente, o art. 6º, a noção de que o direito à saúde é expressamente garantido dentre os direitos sociais.

A atribuição do status de direito fundamental a determinado direito não implica apenas conferir-lhe uma importância meramente retórica, sem consequências jurídicas. Pelo contrário, como será analisado neste estudo, a inclusão do direito à saúde na Constituição resultou em um aumento tanto formal quanto substancial de sua força normativa, gerando inúmeras implicações práticas. Isso se reflete especialmente em relação à sua efetividade, entendida aqui como a concretização da norma no mundo real, a efetivação

do direito e o cumprimento efetivo de sua função social. Busca-se, assim, estabelecer uma conexão o mais próxima possível entre o que é prescrito pela norma e a realidade social (CARVALHO FILHO, 2020).

O artigo 7º da Constituição contém dois incisos que abordam a saúde. O inciso IV estabelece que o salário-mínimo deve ser suficiente para suprir as necessidades básicas vitais do trabalhador e de sua família, incluindo a saúde, entre outras.

Já o inciso XXII impõe a obrigação de reduzir os riscos inerentes ao trabalho, por meio da implementação de normas de saúde, higiene e segurança. Esses dispositivos constitucionais destacam a importância da saúde no âmbito trabalhista e reforçam a responsabilidade do Estado e dos empregadores em garantir condições adequadas de trabalho que preservem a saúde e a segurança dos trabalhadores.

O ordenamento jurídico máximo Brasileiro, apresenta no seu artigo 23, inciso II, o acesso às ações e serviços de saúde é universal, igualitário e ordenado, sendo competência comum da União, dos Estados, do Distrito Federal e Municípios (BRASIL, 1988).

Conforme estabelecido pelo artigo 24, inciso XII, tanto a União quanto os Estados e o Distrito Federal possuem competência compartilhada para legislar sobre a defesa da saúde. Vale ressaltar que os Municípios também possuem o poder de legislar sobre a saúde, de acordo com o artigo 30, inciso I, uma vez que se trata de um assunto de evidente interesse local.

Isso ocorre especialmente devido à descentralização dos serviços de saúde, que atualmente se encontra amplamente municipalizada. Dessa forma, cada esfera de governo possui sua respectiva responsabilidade na formulação e implementação de políticas de saúde, buscando atender às necessidades específicas de sua localidade.

O artigo 30, inciso VII, atribui aos Municípios a competência para oferecer serviços de atendimento à saúde à população, com a colaboração técnica e financeira da União e do Estado. Essa cooperação entre as esferas de governo visa garantir a qualidade e a abrangência dos serviços de saúde prestados, fortalecendo a capacidade dos municípios em atender às necessidades de saúde da população local.

Outro dispositivo importante de nossa Constituição Federal é o art. 196, que prescreve a saúde como direito de todos e dever do Estado, indicando ao Poder Público como pode ser garantida: "mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação".

Logo, conforme art. 196, a saúde não é simplesmente vista como o oposto da doença, onde a disponibilidade e o acesso a serviços médicos e hospitalares seriam suficientes para assegurá-la. Ao contrário, compreende-se a saúde em seu contexto econômico e social, reconhecendo que existem outros fatores que influenciam o bem-estar e a saúde dos indivíduos. Portanto, é necessário que o Estado formule e implemente políticas econômicas e sociais para garantir os direitos estabelecidos nesse sentido (VIEIRA *et al.*, 2016).

Continuamente, o artigo 197 da Constituição reconhece a importância pública das ações e serviços de saúde, estabelecendo que cabe ao Poder Público regular, fiscalizar e controlar essas atividades de acordo com a legislação vigente.

Além disso, o artigo estabelece que a execução dessas ações pode ser realizada diretamente pelo Poder Público, por meio de terceiros ou por pessoas físicas ou jurídicas de direito privado.

Essa disposição constitucional busca assegurar que as ações e serviços de saúde sejam devidamente regulamentados e monitorados, independentemente da forma de execução, visando garantir a eficiência, qualidade e segurança no atendimento à saúde da população.

Essa compreensão da política de saúde abrange outras dimensões do processo saúde-doença, nas quais a existência ou ausência de bem-estar está relacionada a fatores econômicos e sociais que influenciam o aumento dos riscos de doenças. Esses fatores determinantes e condicionantes são responsáveis por explicar essa relação (VIEIRA *et al.*, 2016).

2.4 O Sistema Único de Saúde (SUS)

O Sistema Único de Saúde (SUS) foi estabelecido na Constituição Federal de 1988, nos artigos de 196 a 200, e posteriormente consolidado por meio da Lei n. 8.080/1990 e da Lei n. 8.142/1990 (BRASIL, 1990).

O Sistema Único de Saúde (SUS) foi desenvolvido de maneira descentralizada e hierarquizada a partir dos anos noventa, com atribuições claras para as três esferas de governo. Esse modelo de organização do SUS, implementado após a sua criação, estabeleceu um sistema em que a responsabilidade pela gestão e financiamento da saúde é compartilhada entre União, estados e municípios (BRASIL, 1988).

A fim de garantir a adequada destinação de recursos para a saúde, foi promulgada em 2000 a Emenda Constitucional n. 29 (EC 29) (Brasil, 2000). Essa emenda estabeleceu um valor mínimo de recursos a serem investidos na área da saúde em todas as esferas governamentais, incluindo União, estados e municípios. Com essa medida, buscou-se fortalecer o financiamento do SUS e assegurar a disponibilidade de recursos necessários para a promoção, prevenção e assistência à saúde da população (VIEIRA *et al.*, 2016).

Dessa forma, os princípios estabelecidos na Constituição Federal de 1988 são efetivados por meio de uma ação coordenada entre os três níveis da federação brasileira - União, Estados e Municípios - por meio do Sistema Único de Saúde (SUS). O SUS, portanto, é responsável pela articulação e integração das políticas de saúde em todo o país, garantindo o acesso universal e igualitário aos serviços de saúde, conforme preconizado na legislação brasileira (BRASIL, 1988).

O artigo 198 da Constituição estabelece a estrutura geral do Sistema Único de Saúde (SUS), concebendo-o como uma rede regionalizada e hierarquizada, organizada com base nas seguintes diretrizes: a) descentralização, com uma única direção em cada esfera de governo; b) atendimento integral, com ênfase nas atividades preventivas, sem negligenciar os serviços assistenciais; c) participação da comunidade. Para financiar esse sistema, serão utilizados recursos da seguridade social, provenientes da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios, além de outras fontes (parágrafo 1º).

Além disso, são previstos recursos mínimos a serem aplicados anualmente em ações e serviços públicos de saúde (parágrafos 2º e 3º). Essas disposições visam garantir a sustentabilidade e a efetividade do SUS, assegurando recursos adequados e uma abordagem abrangente e participativa na prestação de serviços de saúde à população.

O artigo 208, inciso VII, inclui a assistência à saúde como um dos programas destinados a complementar a educação no ensino fundamental. Além disso, o artigo 220, parágrafo 3º, inciso II, estabelece a possibilidade de restrição da propaganda de produtos, práticas e serviços que possam ser prejudiciais à saúde e ao meio ambiente por meio de lei federal.

Por sua vez, o artigo 227 determina que é dever da família, da sociedade e do Estado garantir o direito à saúde das crianças e dos adolescentes, entre outros direitos. O parágrafo 1º desse artigo prevê a participação de entidades não governamentais na promoção de programas abrangentes de assistência à saúde desses grupos, além de estabelecer a destinação de uma porcentagem dos recursos públicos destinados à saúde para a assistência materno-infantil, conforme o inciso I. Essas disposições legais refletem a importância atribuída à saúde na educação, na proteção do consumidor e no cuidado específico com as crianças e os adolescentes, garantindo-lhes acesso a uma assistência integral e adequada em termos de saúde.

Conforme legislação a responsabilidade pelas despesas com saúde é compartilhada entre a União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios. Nesse contexto, são aplicadas as regras de financiamento mínimo da receita de impostos para Estados e Municípios, garantindo que recursos adequados sejam destinados à área da saúde (BRASIL, 1988).

É evidente que existem diversas normas constitucionais que abordam diretamente a saúde, refletindo a preocupação tanto do poder constituinte originário quanto do derivado em garantir a plena efetividade das ações e programas nessa área. Essas disposições demonstram o reconhecimento da importância da saúde como um direito fundamental e a necessidade de sua promoção e proteção por parte do Estado (VIEIRA *et al.*, 2016).

Apesar de a legislação brasileira reconhecer a saúde como um direito universal, sem distinção de raça, cor, religião etc., no contexto analisado, isso se mostra como um direito alienado, pois, na prática, o bem-estar físico e mental das pessoas, entre elas as negras, é restringido pelas dificuldades de acesso que esses indivíduos, seus grupos e famílias enfrentam em relação à moradia, saneamento básico, educação, emprego, cultura, lazer, proteção, entre outros aspectos (SILVA; LIMA, 2021).

A violação de qualquer um desses direitos tem um impacto direto na saúde, agravando as variáveis relacionadas ao adoecimento e à adesão aos tratamentos, principalmente no caso de doenças que poderiam ser evitadas ou controladas por meio da prevenção (SILVA; LIMA, 2021).

Assim, com o objetivo principal de reduzir os riscos de doenças e agravos à saúde, essas medidas também visam assegurar o acesso universal e igualitário a ações e serviços de promoção, proteção e recuperação da saúde (BRASIL, 1988).

Para efetivar essas políticas, é fundamental que sejam implementadas ações integrais, equânimes e igualitárias, que não apenas reduzam riscos e agravos à saúde, mas também promovam, protejam e recuperem a saúde dos cidadãos (CARVALHO FILHO, 2020).

2.5 Do acesso à saúde indígena

A mudança na dinâmica da saúde das populações indígenas tem como causas a expansão das frentes demográficas e econômicas da sociedade nacional oriundas das modificações sociais, econômicas e ambientais nessas comunidades. Os impactos causados por essas mudanças podem resultar em riscos à saúde (BENTO, 2019).

Diante das consequências inevitáveis da degradação ambiental, a negligência do país em face do crescente desenvolvimento da população de Terras Indígenas e das fronteiras econômicas tem contribuído para o já reconhecido processo de conflito em que os povos indígenas foram prejudicados (COIMBRA JR. *et al.*, 2014).

Da mesma forma que todos os cidadãos brasileiros têm direito à saúde, educação, moradia e lazer, é fundamental que os habitantes das aldeias indígenas recebam uma assistência integral. É necessário respeitar as tradições já estabelecidas nessas comunidades, garantindo-lhes os mesmos princípios que regem o Sistema Único de Saúde (SUS), como universalidade, integralidade e equidade (VIANA *et al.*, 2020; SANTOS, *et al.*, 2023).

Além disso, a participação social dos representantes de saúde dessas comunidades é essencial. Essas diretrizes buscam promover uma abordagem inclusiva e abrangente, assegurando que os direitos à saúde sejam respeitados e atendidos em todos os contextos, incluindo as comunidades indígenas (VIANA *et al.*, 2020; SANTOS, *et al.*, 2023).

Ao longo dos anos e com a criação do SUS, foram estabelecidas políticas voltadas para o modelo de assistência à saúde da população indígena. Um exemplo é a Lei Orgânica da Saúde, de n. 8.080/90, que em seu artigo 19-B destaca o Subsistema de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (SasiSUS) (SANTOS, *et al.*, 2023).

Esse subsistema enfatiza as ações e assistência específicas a essa população, buscando garantir a integração do atendimento em todos os níveis de complexidade, sem qualquer forma de discriminação. Essa abordagem visa assegurar que os povos indígenas recebam cuidados de saúde adequados, respeitando suas necessidades culturais e promovendo a equidade no acesso aos serviços de saúde (SANTOS, *et al.*, 2023).

O atraso nas condições sociais e de saúde enfrentado por certas minorias é atribuído ao agravamento das condições de invisibilidade epidemiológica (COIMBRA JR. *et al.*, 2014). Infelizmente, dados imprecisos do governo têm contribuído para ignorar a realidade dos povos indígenas em contextos urbanos, resultando em uma mescla de subnotificações que dificulta o enfrentamento desses desafios (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2020).

Além disso, as diferenças culturais podem desempenhar um papel significativo na adesão aos cuidados de saúde, podendo gerar resistência a certos procedimentos e medicamentos (FERNANDES; SIMPSON, 2016). Para superar essas barreiras, é essencial estabelecer uma relação de qualidade baseada em três elementos fundamentais: empatia, afeto e confiança. Esses elementos facilitam o diálogo aberto e a construção de um acordo mútuo em relação ao tratamento, promovendo assim a participação ativa das minorias na busca por melhores condições de saúde (VIANA *et al.*, 2020).

Ao reconhecer e respeitar as particularidades culturais dos indivíduos, os profissionais de saúde estabelecem vínculos mais sólidos, promovendo uma maior adesão aos cuidados e proporcionando um atendimento mais eficaz e humano (SANTOS, *et al.*, 2023). Essa abordagem centrada no paciente é essencial para garantir o direito à saúde dos cidadãos, que vai além do acesso abrangente aos serviços de saúde.

O acesso abrangente inclui a assistência farmacêutica, envolvendo a disponibilização de medicamentos e produtos relacionados à saúde, conforme determinado pelas autoridades federais, estaduais e municipais. Além disso, abrange a oferta de procedimentos terapêuticos em diferentes níveis de atendimento, como domiciliar, ambulatorial e hospitalar. Dessa forma, busca-se proporcionar aos indivíduos todas as opções necessárias para cuidar de sua saúde de forma completa (SIMONE; MELO, 2019).

No entanto, a proteção dos direitos à saúde requer recursos financeiros, e o acesso aos recursos públicos desempenha um papel fundamental nesse processo. Esse acesso é um elemento essencial no contexto histórico que molda as demandas sociais e as formas de organização empresarial (REZENDE, 2019).

Apesar disso, é importante ressaltar que a defesa da vida é uma questão jurídica e eticamente superior ao orçamento. A saúde, e consequentemente a vida, é um direito inalienável e imediato do Estado e do Poder Público, cuja efetivação ocorre por meio de políticas sociais e econômicas concretas. Portanto, a responsabilização de outro ente que não seja o inicialmente demandado seria meramente protelatória, quicá inconstitucional, incapaz de trazer utilidade ao processo e, principalmente, ao titular do direito pleiteado. A prioridade deve ser sempre a garantia dos direitos fundamentais, incluindo o direito à saúde (REZENDE, 2019).

Constitui-se, portanto, em um dilema no qual prevalece a prerrogativa fundamental (direito à saúde/vida) contra um interesse financeiro e secundário do Estado, cuja argumentação possui fulcro em razões de ordem ético-jurídica (HOMMERDING e CARDOSO, 2018).

2.6 Dos desafios enfrentados

Seguindo a perspectiva apresentada por Sérgio Buarque de Holanda em seu livro "Raízes do Brasil", é possível observar que os povos indígenas da Amazônia têm sido negligenciados pelo Estado desde o período colonial. Essa realidade revela que a ausência de uma assistência adequada a essa população tem suas raízes em feridas deixadas pelo período colonial, as quais ainda têm impacto significativo no cenário atual (MILANI; FERREIRA, 2023).

Essa análise reforça a importância de reconhecer e abordar as questões históricas e estruturais que contribuem para a falta de atenção e cuidado devida aos povos indígenas, buscando, assim, promover a justiça social e o respeito aos direitos dessas comunidades (MILANI; FERREIRA, 2023).

No contexto da assistência à saúde fornecida pelo Estado, enfrenta-se uma contradição, uma vez que se busca garantir o direito fundamental de todos os seres humanos a uma vida digna e com qualidade diante de uma lesão ou ameaça aos direitos (REZENDE, 2019).

No entanto, é amplamente reconhecido que existe uma desigualdade no acesso ao direito à saúde em todo o território nacional, devido às disparidades socioeconômicas, políticas, sanitárias e de organização social (ARENHART, *et al.*, 2022).

Essas disparidades afetam especialmente os povos indígenas, que enfrentam maiores dificuldades de acesso aos serviços de saúde e sofrem com a falta de estruturas adequadas em suas comunidades.

Diante desse cenário, é fundamental que as políticas públicas e as ações de saúde considerem as particularidades e necessidades específicas dos povos indígenas, superando as históricas lacunas deixadas pelo período colonial e buscando corrigir as desigualdades no acesso aos serviços de saúde (MILANI; FERREIRA, 2023; REZENDE, 2019; ARENHART, *et al.*, 2022).

A justiça social exige um esforço conjunto para promover uma assistência equitativa e de qualidade a todas as comunidades, assegurando o respeito aos direitos fundamentais de cada indivíduo, independentemente de sua origem étnica (MILANI; FERREIRA, 2023; REZENDE, 2019; ARENHART, *et al.*, 2022).

A existência dessas disparidades gera obstáculos significativos que afetam a equidade no acesso aos serviços de saúde, contribuindo para a perpetuação das desigualdades nessa área.

Diversos fatores, como renda, localização geográfica, infraestrutura, distribuição de recursos e políticas de saúde, desempenham um papel fundamental na determinação dessas disparidades. É crucial abordar essas desigualdades e implementar estratégias eficazes que tenham como objetivo

garantir um acesso equitativo aos serviços de saúde, independentemente das circunstâncias individuais ou das regiões onde as pessoas residem.

De acordo com os dados parciais mais recentes do Censo 2022, a população autodeclarada indígena no Brasil cresceu cerca de 66% em pouco mais de uma década. O número total passou de quase 900 mil pessoas em 2010 para mais de 1,4 milhão (G1, 2023).

Além do crescimento populacional natural, esse fenômeno está relacionado ao fortalecimento recente das articulações sociopolíticas indígenas, que têm impulsionado processos de reafirmação étnica em várias partes do país, especialmente nas regiões Sudeste e Nordeste (ARRUTI, 1995).

Muitas comunidades passaram a reivindicar publicamente uma identidade associada às suas raízes ameríndias e a adotar uma postura de resistência em relação aos processos que, no passado, as levaram a adotar estratégias de sobrevivência baseadas na ocultação e na assimilação com o restante da população rural (ARRUTI, 1995).

Portanto, as transformações sociais, culturais, ambientais e econômicas têm contribuído para que problemas de saúde associados à pobreza e à vulnerabilidade social, como doenças infecto-parasitárias (como tuberculose, malária e parasitas intestinais), anemia e desnutrição, continuem sendo significativos em termos de morbimortalidade, mesmo que em muitas dessas comunidades já tenha ocorrido um processo de transição epidemiológica, no qual as doenças crônicas passam a ter maior relevância nas taxas de mortalidade (Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição dos Povos Indígenas, 2009).

Essa situação evidencia as formas pelas quais o racismo subjacente na sociedade brasileira se manifesta: por meio da violência estrutural e simbólica, presentes em todos os aspectos da vida. Isso reforça a crença no mito da supremacia branca, que permeia instituições, profissões e estabelece estruturas de poder que culpabilizam as pessoas negras pelos fracassos socioeconômicos historicamente herdados (SILVA; LIMA, 2021).

Ademais grandes são os desafios impostos à saúde dos povos indígenas, no que se refere aos estudos epidemiológicos, que por sua complexidade exigem traduzir com maior grau de fidelidade a realidade da situação de saúde dessas populações (ANTUNES; NARVAI, 2010).

A legislação por si só não é capaz de promover a dignidade da pessoa humana, ela precisa estar associada a ações estatais e da sociedade civil que diminuam e/ou eliminem esses desequilíbrios sociais, assim parcelas mais vulneráveis da população necessitam de um aparato estatal e da sociedade na busca da concretização de seus direitos (REZENDE, 2019).

Todas essas normas possuem eficácia jurídica em diferentes graus e podem ser invocadas como base para solicitações ou decisões que envolvam a realização do direito à saúde. As oportunidades de efetivação desse direito por meio de processos judiciais são amplas, especialmente quando se considera o princípio da máxima efetividade das normas constitucionais (VIEIRA *et al.*, 2016).

No entanto, é importante ressaltar que existem limites, uma vez que em uma democracia não há direitos absolutos. É necessário equilibrar os direitos individuais com os interesses coletivos e as limitações legais, garantindo uma interpretação harmoniosa e proporcional das normas constitucionais em casos envolvendo a saúde (VIEIRA *et al.*, 2016).

É comum afirmar que esse direito à saúde não é concretizado de forma institucional ou implementado como política efetiva. Além disso, a promoção da saúde envolve uma variedade de relações, significados e disputas que constantemente a moldam através da participação de diferentes atores e instituições (SILVA, *et al.*, 2022).

Logo, o acesso à saúde depende de um foco maior das autoridades na atenção básica, com dedicação especial à educação em saúde e à prevenção (BENTO, 2019), bem como equidade nas distribuições de recursos à saúde, a fim de garantir que as pessoas terão acesso aos serviços de saúde necessários, portanto melhor gestão das condições médicas (ATAGUBA; ATAGUBA, 2020).

Constitui-se, portanto, em um dilema no qual prevalece a prerrogativa fundamental (direito à saúde/vida) contra um interesse financeiro e secundário do Estado, cuja argumentação possui fulcro em razões de ordem ético-jurídica (HOMMERDING; CARDOSO, 2018).

Nesse contexto, o direito à saúde é uma demanda individual ou coletiva que visa assegurar o acesso aos serviços e recursos necessários para preservar e promover a saúde de forma adequada.

A defesa da vida é uma questão jurídica e eticamente superior ao orçamento: na medida em que a saúde – e, por extensão, a vida – é um direito impostergável, inadiável, e dever constitucional imediato do Estado e do Poder Público, cuja efetivação dar-se-á por meio de políticas sociais e econômicas concretas, a responsabilização de outro ente senão o inicialmente demandado revelar-se-ia como medida meramente protelatória, quiçá inconstitucional, incapaz de trazer utilidade ao processo e, principalmente, ao titular do direito pleiteado.

Esses processos são exacerbados por políticas de crescimento econômico baseadas na expansão das fronteiras da produção de commodities agrícolas e minerais, bem como por programas federais de expansão da infraestrutura de transporte e geração de energia que negligenciam os impactos sobre os territórios ocupados pelos povos indígenas (ROCHA; PORTO; PACHECO, 2019).

Essa tendência, ao permitir a incorporação de novas áreas à economia de mercado global, desestabiliza as estruturas sociais existentes, impactando o exercício da territorialidade e dos modos de vida desses povos. Isso ameaça tanto as relações culturais e simbólicas estabelecidas com os territórios quanto as formas tradicionais de acesso aos recursos comuns (ROCHA; PORTO; PACHECO, 2019).

Diante das consequências inevitáveis da degradação ambiental, a negligência do país em face do crescente desenvolvimento da população de Terras Indígenas e das fronteiras econômicas tem contribuído para o já reconhecido processo de conflito em que os povos indígenas foram prejudicados (COIMBRA JR. *et al.*, 2014).

O atraso nas condições sociais e de saúde, deve-se ao agravamento das condições de invisibilidade epidemiológica dessas minorias (COIMBRA JR. *et al.*, 2014).

Essas tendências, especialmente a última mencionada, têm mostrado que diversos direitos sociais conquistados ao longo da história estão sendo anulados sem a necessidade de uma mudança constitucional. O que tem se evidenciado é, na verdade, um profundo desrespeito aos princípios constitucionais e às leis que, em algum momento, resultaram da incorporação das demandas dos movimentos sociais (MEDEIROS, 2021).

2.7 Análise crítica dos fatos

Existe uma conexão significativa entre contextos socioambientais injustos, processos históricos de expropriação, discriminação, ameaças à integridade dos territórios tradicionais, condições de vida adversas e desestruturação dos sistemas nativos de subsistência e autocuidado. Esses fatores resultam em cenários nos quais muitos desses grupos populacionais enfrentam situações de vulnerabilidade e desvantagem em relação a outros segmentos da população brasileira, mesmo quando comparados com as parcelas mais pobres da sociedade (Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição dos Povos Indígenas, 2009).

As políticas de crescimento econômico que favorecem a expansão das fronteiras de produção de commodities agrícolas e minerais, aliadas aos programas federais voltados para o aumento da infraestrutura de transporte e geração de energia, tendem a intensificar determinados processos. Essas políticas e programas, no entanto, muitas vezes subestimam os impactos nesses processos nos territórios habitados pelos indígenas (ROCHA; PORTO; PACHECO, 2019).

Este cenário traz consigo uma tendência de incorporação de novas regiões à economia de mercado globalizada, desestabilizando, assim, as estruturas sociais pré-existentes. Esse movimento afeta diretamente a forma como os povos indígenas exercem sua territorialidade e vivem a suas vidas, tendo impacto potencial sobre suas tradições culturais e simbólicas associadas a seus territórios e às suas práticas usuais de obtenção de recursos comuns (ROCHA; PORTO; PACHECO, 2019).

As políticas e serviços públicos devem ser eficazes na efetivação dos direitos, garantindo equidade e preenchendo as lacunas existentes nos mecanismos de acesso. Nossas ações profissionais devem estar alinhadas a essa visão de mundo, pautadas por uma ética humanista tanto dentro das instituições como em nossa prática cidadã. Isso implica reconhecer e confrontar o passado, os erros cometidos e não ocultar o racismo (SILVA; LIMA, 2021).

Essas tendências, especialmente a última mencionada, têm mostrado que diversos direitos sociais conquistados ao longo da história estão sendo anulados sem a necessidade de uma mudança constitucional. O que tem se evidenciado é, na verdade, um profundo desrespeito aos princípios cons-

titucionais e às leis que, em algum momento, resultaram da incorporação das demandas dos movimentos sociais (MEDEIROS, 2021).

As políticas e serviços públicos devem ser eficazes na efetivação dos direitos, garantindo equidade e preenchendo as lacunas existentes nos mecanismos de acesso. Nossas ações profissionais devem estar alinhadas a essa visão de mundo, pautadas por uma ética humanista tanto dentro das instituições como em nossa prática cidadã. Isso implica reconhecer e confrontar o passado, os erros cometidos e não ocultar o racismo (SILVA; LIMA, 2021).

Além disso, a educação e a informação desempenham um papel fundamental na produção e reprodução social da saúde, promovendo a conscientização, o empoderamento e a capacidade das pessoas de cuidarem de sua própria saúde (CUNHA, 2020).

Esses elementos são essenciais para que o direito à saúde seja efetivamente concretizado, superando os desafios institucionais e promovendo uma abordagem integral e inclusiva para a saúde da população.

2.8 Considerações finais

As pesquisas indicam que a saúde indígena é frequentemente negligenciada e desrespeitada, enfrentando inúmeras barreiras devido a fatores culturais, linguísticos, geográficos e ao acesso limitado às comunidades. Além disso, questões econômicas também desempenham um papel significativo. Nesse sentido, é crucial que compreendamos a cultura dos povos indígenas, as doenças mais comuns e suas tradições e práticas de cuidado, a fim de garantir seus direitos de forma adequada, sem impor a renúncia à sua cultura. É fundamental a elaboração de políticas públicas e a fiscalização de seu cumprimento para garantir o acesso à saúde e a igualdade no cuidado com a saúde de todas as pessoas, independentemente de sua cultura e etnia. É necessário criar estratégias que considerem e respeitem a diversidade cultural, promovendo uma abordagem inclusiva e sensível às necessidades específicas da população indígena, assegurando que recebam o devido cuidado em saúde.

2.9 Referências

AMADIGI, F. R. Implicações éticas da concepção dos trabalhadores da equipe de saúde da família sobre o direito à saúde. 2005. Dissertação

(Mestrado em Saúde Pública) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

AMORIM FILHO, Fabius Jorge Rosas Marques Luz; SANTOS, Adyline Francinny Lucio dos; OLIVEIRA, Gabriela do Nascimento da Silva; LIMA, Uirassú Tupinambá Silva de. Experiências de saúde indígena com a etnia Xukuru Kariri. Revista JRG de Estudos Acadêmicos, Ano 6, vol. VI, 2023. Disponível em:

<<http://revistajrg.com/index.php/jrg/article/view/642/634>>. Acesso em: 14 jul. 2023.

ANTUNES, J. L. F.; NARVAI, P. C. Políticas de saúde bucal no Brasil e seu impacto sobre as desigualdades em saúde. Revista de Saúde Pública, v. 44, n. 2, p. 360-5, 2010. Disponível em:

<<http://www.scielo.br/pdf/rsp/v44n2/CO1239.pdf>>. Acesso em: 25 maio 2020.

ARENHART, Carlos Guilherme Meister *et al.* Representações sociais do direito à saúde na fronteira trinacional. Revista Ciência & Saúde Coletiva [online], v. 27, n. 11, p. 4233–4241, 2022. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/csc/a/kDWGJtrsr7KYVjcXVBbmtQL/?lang=pt>>. Acesso em: 27 mar. 2023.

ARRUTI, José Maurício Andion. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. Revista Estudos Históricos, v. 8, n. 15, p. 57–94, 1995. Disponível em:

<<https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1995>>. Acesso em: 27 jan. 2023.

ATAGUBA, Ochea A. e ATAGUBA, John E. Social determinants of health: the role of effective communication in the COVID-19 pandemic in developing countries. GLOBAL HEALTH ACTION, VOL. 13, 1788263, 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/16549716.2020.1788263>>. Acesso em: 20 jul. 2020.

BAUMAN, Z. Modernidade e ambivalência. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BENTO, Wagner Barros. Condição periodontal das etnias indígenas Palikur, Karipuna e Galibi Marworno na fronteira franco-brasileira. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Saúde Global e

Sustentabilidade, da Faculdade de Saúde Pública, da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Acesso em: 27 nov. 2021.

BOBBIO, Norberto. A era dos direitos. Rio de Janeiro: Editora Elsevier, 2004.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília: Senado Federal, 2020.

_____. Decreto nº 678, de 6 de novembro de 1992. Convenção Americana sobre Direitos Humanos (Pacto de San José da Costa Rica de 1969). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d0678.htm. Acesso em 13 out. 2020.

_____. Decreto nº 591, de 6 de julho de 1992. Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais de 1966. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0591.htm. Acesso em 13 out. 2020.

_____. Decreto nº 3.321, de 30 de dezembro de 1999. Protocolo Adicional à Convenção Americana sobre Direitos Humanos em Matéria de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, "Protocolo de San Salvador" de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3321.htm. Acesso em 13 out. 2020.

BYASS, Peter. Eco-epidemiological assessment of the COVID-19 epidemic in China, January– February 2020. GLOBAL HEALTH ACTION. vol. 13, 2020. Disponível em <<https://doi.org/10.1080/16549716.2020.1760490>>. Acesso: em 02 mai. 2020.

CARVALHO FILHO, José dos Santos; SEVERO, Simone Letícia e, SOUSA, DABÊS, Leão. A concretização do direito à saúde pela jurisprudência do supremo tribunal federal. 2020. doi: 10.26668/INDEXLAWJOURNALS/2525-9881/2019.V5I2.5794.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Mortes por covid-19 entre indígenas precisam virar assunto para a Comissão Interamericana de Direitos Humanos. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2020/06/mortes-por-covid-19-entre-indigenas-precisam-vir>

[ar-assunto-para-a-comissao-interamericana-de-direitos-humanos/](#)>.

Acesso em: 06 jun. de 2020.

COIMBRA JR., C. E. A. Saúde e povos indígenas no Brasil: reflexões a partir do I Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição Indígena. Cadernos de Saúde Pública, v. 30, n. 4, p. 855-9, 2014. Disponível em:

<<http://www.scielo.br/pdf/csp/v30n4/0102-311X-csp-30-4-0855.pdf>>.

Acesso em: 25 maio 2020.

CUNHA, Jarbas Ricardo Almeida. A EFETIVAÇÃO CONSTITUCIONAL DO DIREITO À SAÚDE NO BRASIL: alternativas jurídicas para a consolidação do Sistema Único de Saúde (SUS). Tese (doutorado), Programa de Pós-Graduação em Direito, Estado e Constituição, Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2020. Disponível: <https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/38898/1/2020_JarbasRicardoAlmeidaCunha.pdf>. Acesso 20 ago. de 2020.

DALLARI, SUELI GANDOLFI. O direito à saúde. v. 22, n. 1, p. 57-63, 1988. Disponível em:

<<https://scite.ai/reports/o-direito-a-saude-6GdPZk>>. Acesso em: 27 mar. 2023.

_____. A construção do direito à saúde no Brasil. Revista de direito sanitário, v. 9, n. 3, p. 9-34, 2008.

DA ROS, M. A. Uma visão da reforma curricular a partir do movimento sanitário. In: PEREIRA, M. J. L.; COELHO, E. B. S.; DA ROS, M. A. (Org.). Da proposta à ação: currículo integrado do Curso de Medicina da UFSC. Florianópolis: Ed. UFSC, 2005. p. 59-80.

DIAS, Jean Carlos. A SAÚDE COMO BEM HUMANO BÁSICO EM FINNIS. Revista Jurídica Unicuritiba. Curitiba.V.01, n.58, p.489-517, 2020. Disponível em

<file:///C:/Users/msnf.dir/Downloads/A_Saude_Como_Bem_Humano_Basico_F>
> Acesso em 20 jul. 2020

SCOREL, S. Reviravolta na saúde: origem e articulação do movimento sanitário. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998.

FERNANDES, M. N. F.; Simpson, C. A. Saúde indígena: experiência de enfermagem com a etnia Munduruku. Biblioteca Lascasas, 2016; 12(2). Disponível em <http://www.index-f.com/lascasas/documentos/lc0900.php>

DOS SANTOS, Adylina Francinny Lucio *et al.* Experiências de saúde indígena com a etnia Xukuru Kariri. *Revista JRG de Estudos Acadêmicos*, v. 6, n. 13, p. 862-874, 2023.

FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. *Direitos humanos fundamentais*. 15. ed. São Paulo: Saraiva, 2016.

FINKELMAN, J. (Org.). *Caminhos da saúde pública no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2002.

G1. Balanço parcial do Censo mostra aumento da população indígena. Disponível em:

<<https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2023/01/19/balanco-parcial-do-censo-mostra-aumento-da-populacao-indigena.ghtml>>. Acesso em: 25 fev. 2023.

GANDINI, João Agnaldo Donizeti; BARIONE, Samantha Ferreira; SOUZA, AE de. A judicialização do direito à saúde: a obtenção de atendimento médico, medicamentos e insumos terapêuticos por via judicial: critérios e experiências. *Academia Brasileira de Direito*, São Paulo, v. 1, 2008.

HOMMERDING, Adalberto Narciso e CARDOSO, Bruno Rambo. O DIREITO FUNDAMENTAL À SAÚDE E A LEGITIMIDADE PASSIVA DOS ENTES FEDERADOS NAS DEMANDAS QUE VISAM AO FORNECIMENTO DE MEDICAMENTOS. *Revista da AJURIS – Porto Alegre*, v. 45, n. 144, junho, 2018. Disponível:

<http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/bibli_boletim/bibli_bol_2006/RevAJURIS_n.144.01.pdf>. Acesso em 16 ago. de 2020.

HUMENHUK, H. A teoria dos Direitos Fundamentais. *Jus Vigilantibus*, Vitória, 24 out. 2003. Disponível em: Acesso em: 16 jul. 2023.

INQUÉRITO NACIONAL DE SAÚDE E NUTRIÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS. Relatório final (Análise de dados), Rio de Janeiro: Funasa, Abrasco, 2009. N° 7. Disponível em: <

<https://www.abrasco.org.br/site/wp-content/uploads/2020/12/Inquerito-Nacional-de-Saude-e-Nutricao-dos-povos-Indigenas-2009.pdf>>. Acesso em: 27 jan. 2023.

LIMA, Rita de Cássia Gabrielli Souza *et al.* A construção do direito à saúde na Itália e no Brasil na perspectiva da bioética cotidiana. Saúde e Sociedade [online]. 2009, v. 18, n. 1 [Acessado 13 julho 2023], pp. 118-130. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-12902009000100012>>. Epub 20 Maio 2009. ISSN 1984-0470.

<https://doi.org/10.1590/S0104-12902009000100012>.

MEDEIROS, Jayce Mayara Mendes. Desafios à política de saúde brasileira: impactos no direito ao aborto legal. Revista Katálysis [online], v. 24, n. 2, 2021, pp. 280-290. Disponível em:

<<https://doi.org/10.1590/1982-0259.2021.e75661>>. Acesso em: 12 fev. 2022.

MILANI, S. V.; FERREIRA, A. F. A GARANTIA DO ACESSO AO DIREITO A SAÚDE DAS COMUNIDADES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA BRASILEIRA EM TEMPOS DE PANDEMIA DA COVID-19. Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação, [S. l.], v. 9, n. 3, p. 1255–1274, 2023. DOI:

10.51891/rease.v9i3.8928. Disponível em:

<https://periodicorease.pro.br/rease/article/view/8928>. Acesso em: 13 jul. 2023.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. DSEI. Disponível em: (HOMMERDING e CARDOSO, 2018). Disponível:

<<https://saudeindigena1.websiteseuro.com/coronavirus/dsei/>>. Acesso em 20 mai 2020.

REZENDE, Mirela Faleiros. GÊNERO, FINANÇAS PÚBLICAS E DIREITOS HUMANOS: o inventário das ausências. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Goiânia, 2019. Disponível em:

<<https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/10494>>. Acesso em 21 jun. de 2020.

RIBEIRO, Luiz Henrique Pacífico. A Hermenêutica Filosófica e Direitos Humanos: para uma inserção adequada da hermenêutica filosófica na experiência de compreensão e efetivação dos direitos. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Pró reitoria de Pós-graduação (PRPG), Programa de Pós-Graduação em Direitos

Humanos, Goiânia, 2018. Disponível: em <<http://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/8990>>. Acesso em 19 jun. de 2020.

ROCHA, Diogo Ferreira da; PORTO, Marcelo Firpo de Souza e PACHECO, Tania. A luta dos povos indígenas por saúde em contextos de conflitos ambientais no Brasil (1999-2014). *Ciência & Saúde Coletiva* [online], v. 24, n. 2, 2019, pp. 383-392. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1413-81232018242.27972016>>. Acesso em: 27 jun. 2023.

SILVA, Helena Clécia Barbosa da e LIMA, Telma Cristiane Sasso de. Racismo institucional: violação do direito à saúde e demanda ao Serviço Social. *Revista Katálysis* [online], v. 24, n. 2 2021, pp. 331-341. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1982-0259.2021.e77586>>. Acesso em: 12 fev. 2022.

SILVA, Aureliano Lopes da *et al.* Apresentação - Estratégias e condições de acesso ao direito à saúde de pessoas trans e travestis no Brasil e na América Latina. *Sexualidad, Salud y Sociedad* (Rio de Janeiro) [online]. n. 38, 2022. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2022.38.e22300.a>>. Acesso em: 04 abr. 2023.

SILVA, Johnes Rennys Galdino da; *et al.* Direito à saúde: revisão integrativa da literatura sobre o acesso de idosos aos serviços de saúde. *Ciência & Desenvolvimento-Revista Eletrônica da FAINOR*, v. 5, n. 1, 2012.

SILVEIRA, Regina Coeli *et al.* ATENÇÃO À SAUDE DA MULHER INDÍGENA. Simpósio, [S.l.], n. 11, p. 6, maio 2023. ISSN 2317-5974. Disponível em: <<http://revista.ugb.edu.br/ojs302/index.php/simposio/article/view/2781>>. Acesso em: 13 jul. 2023.

SIMONE, Adriane Lopes Medeiros; MELO, Daniela Oliveira de. Impacto econômico das ações judiciais para o fornecimento de medicamentos no Estado de São Paulo. *Caderno Ibero-americano Direito Sanitário*, Brasília, 8(3): jul./set., 2019. Disponível em: <<https://www.cadernos.prodisa.fiocr>

uz.br/index.php/cadernos/article/view/565/598>. Acesso em: 27 fev. 2023.

VIANA, J. A. *et al.* A atuação do enfermeiro na saúde indígena: uma análise integrativa da literatura. *Braz. J. Hea. Rev.* v. 3, n. 2, p. 2113-2127, 2020. Disponível em:

<https://brazilianjournals.com/ojs/index.php/BJHR/article/view/7836>

VIEIRA, Fabiola Sulpino *et al.* O direito à saúde no Brasil em tempos de crise econômica, ajuste fiscal e reforma implícita do Estado. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, v. 10, n. 3, 2016.

3

A INCIPIÊNCIA DA TEMÁTICA INDIGENISTA NA POLÍTICA PÚBLICA DE SEGURANÇA NO ESTADO DO PARÁ SEGUNDO AS NORMAS INTERNACIONAIS DE DIREITOS HUMANOS

Jorge Fabrício dos Santos 

Resumo: As comunidades indígenas são comumente excluídas do debate de políticas públicas no Brasil, e não é diferente quando a premissa é a segurança pública, principalmente na região amazônica. Este artigo tem por objetivo verificar a existência das políticas públicas de segurança, no tocante a promoção da segurança aos povos indígenas no Estado do Pará, à luz das normas internacionais quanto aos direitos humanos deste grupo vulnerável. Utilizou-se uma pesquisa qualitativa, exploratória, descritiva e aplicada, com coleta de dados bibliográficos em livros, artigos científicos e documentais, em normas jurídicas, aplicando-se, por fim a técnica de Análise de conteúdo para apresentação dos resultados. Na política pública de segurança paraense não há estratégias, metas e indicadores relacionados aos povos indígenas, mesmo que o Estado seja competente para fazê-la com previsão nas constituições do Brasil e do Pará, de acordo com as normas internacionais de Direitos Humanos. Diante do exposto, sugere-se a adoção de direcionamentos de gestão na política estadual de segurança pública para os povos indígenas e a elaboração de novos estudos acerca do tema.

Palavras-chave: Povos indígenas, Normas internacionais, Grupo vulnerável, Estratégias.

Abstract: Indigenous communities are commonly excluded from the public policy debate in Brazil, and it is no different when the premise is public safety, especially in the Amazon region. This article aims to verify the existence of public security policies regarding the promotion of security for indigenous peoples in the State of Pará, in the light of international standards regarding the human rights of this vulnerable group. A qualitative, exploratory, descriptive and applied research was used, with the collection of bibliographic data in books, scientific and documentary articles, in legal norms, finally applying the Content Analysis technique to present the results. There are no strategies, goals or indicators related to indigenous peoples in the public security policy of Pará, even though the State is competent to do so as provided for in the constitutions of Brazil and Pará, in accordance with international human rights standards. Given the above, it is suggested the adoption of management guidelines in the state public security policy for indigenous peoples and the development of new studies on the subject.

Keywords: Indigenous people, International standards, Vulnerable group, Strategies.

3.1 Introdução

Os povos indígenas no Brasil têm seus direitos historicamente negados, desde a chegada dos europeus no continente americano, e embora tenham na atualidade seus direitos humanos estabelecidos em convenções internacionais e ratificados pela Constituição Federal, em virtude da sua condição étnica e cultural, o Estado Brasileiro não vem cumprindo com sua obrigação de promover esses direitos, em especial o direito fundamental à segurança pública.

As políticas públicas em segurança pública devem contemplar várias vertentes e demandas sociais, a fim de serem estabelecidas metas a serem alcançadas, dentre elas, a de segurança pública para os povos indígenas, de maneira a atender as normas internacionais a que a República do Brasil aceitou quando ratificou os tratados internacionais de Direitos Humanos.

Segundo o Censo de 2022 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (BRASIL, 2022), no Estado do Pará foram catalogadas cerca de 869 comunidades indígenas, sendo verificada a existência de uma população indígena de 80.980 pessoas, ficando somente atrás do Estado do Amazonas na região norte, este último com 490.854. Ficando claro que o poder público deve dar destaque ao atendimento dessa camada social considerável.

O Estado do Pará está inserido na realidade amazônica com destaque negativo em conflitos fundiários, degradação do meio ambiente, envolvimento em interesses do capital, a exemplo da região de Altamira, vide implantação da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, onde a população vem sofrendo de mazelas sociais, notadamente aquelas relacionadas à Segurança Pública, com o aumento dos índices de criminalidade, como relatam (REIS; SOUZA, 2016).

A necessidade de segurança pública dos povos indígenas no Pará deve ser vista como tema relevante dentro das políticas públicas de segurança, não somente no âmbito nacional, porém deve ser contemplada também (e com mais ênfase) nas políticas públicas de segurança editadas pelo governo paraense, pois os indígenas são sujeitos de direitos, com previsão em normas internacionais, como o art. 7, item 1 da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (ONU, 2007), artigos. 2º, 5º e 7º da Convenção n. 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes de 1989 da Organização Internacional do Trabalho – OIT (OIT, 2011), art. II da Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem (OEA, 1948) e constitucionais, como os artigos. 5º, 144 e 231 da Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988) e art. 300, §§1º ao 5º da Constituição do Estado do Pará e de 1989 (PARÁ, 1989), além de apresentarem-se como um grupo vulnerável, demandando atendimentos diferenciados.

Assim, verifica-se que é imprescindível que todos os órgãos públicos que executam atividades de segurança pública, que compõem o Sistema Integrado de Segurança Pública e Defesa Social do Estado do Pará – SIEDS devem estruturar-se com diretrizes e/ou normas procedimentais, além de recursos diversos (financeiros, logísticos, de informações, etc.) que possam adequar-se às especificidades de cada povo indígena estabelecido no território paraense, como salientam Monteiro e Beltrão (2007), de modo que se torna crucial

estudos que possam detectar e apontar a existência ou não de mecanismos e serviços públicos na seara de segurança oferecidos à comunidade indígena, e sugerir, quando da inexistência dessas atividades em segurança pública, garantindo sua vida, integridade física, liberdade, bem como as estruturas social e cultural próprias.

A temática levantada nessa pesquisa traz a questão problema de pesquisa: Há políticas públicas que venham a promover a segurança pública efetiva aos povos indígenas a serem executadas pelos órgãos do Sistema Estadual de Segurança Pública e Defesa Social – SIEDS? Sendo que o objetivo geral do artigo verificar a existência das políticas públicas de segurança, bem como instrumentos e procedimentos especializados no tocante a promoção da segurança aos povos indígenas no Estado do Pará, a luz das normas internacionais quanto aos direitos humanos deste grupo vulnerável.

No intuito de alcançar o objetivo geral, foram estabelecidos os seguintes objetivos específicos: a) Demonstrar a concepção dos direitos humanos correlacionando-os com os direitos fundamentais afetos aos povos indígenas através das normas internacionais, em especial promovidos pela ONU e demais organismos internacionais, e pela Constituição Federal de 1988 e Constituição do Estado do Pará de 1989; b) Apresentar a definição de segurança pública enquanto direito fundamental e a obrigatoriedade do Estado do Pará em fornecê-la a todos, e de forma diferenciada aos povos indígenas; c) Averiguar a existência de políticas públicas de segurança que viabilizam o atendimento dos povos indígenas no Estado do Pará.

Assim, este artigo científico assenta-se no estudo de um tema referente à promoção de segurança pública às comunidades indígenas no Pará, por meio dos órgãos que compõe o Sistema Estadual de Segurança Pública e Defesa Social do Pará – SIEDS, tendo como parâmetros os direitos humanos estabelecidos nas convenções internacionais, pela Constituição Federal de 1988, pela Constituição do Estado do Pará de 1989 e demais normas jurídicas em vigor, de modo que ao final deste estudo, possam ser sugeridas aos órgãos do SIEDS diretrizes e/ou procedimentos para atendimento dos povos indígenas.

3.2 Material e métodos

Neste estudo acadêmico, quanto aos procedimentos técnicos foi realizada uma pesquisa bibliográfica e documental, que de acordo com Gil (2008, p. 50) a primeira, “é desenvolvida a partir de material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos”, e a segunda mediante a coleta de materiais que ainda não tiveram uma análise apurada (GIL, 2008), ou seja, normas jurídicas e técnicas sobre políticas públicas de segurança e atendimentos dos povos indígenas no Estado do Pará.

No que se refere à finalidade, empregou-se uma pesquisa aplicada, pois objetivou verificar se a temática indigenista se encontra contemplada na política pública de segurança do Estado do Pará, um problema relevante no campo da gestão pública estadual, e em decorrência, sugerir modos de estabelecer e melhorar os atendimentos a esses grupos vulneráveis (PRODANOV; FREITAS, 2013).

Quanto a abordagem, aplicou-se uma pesquisa qualitativa, pois conforme observações de Prodanov e Freitas (2013, p.70) tal estudo teve por finalidade salientar a “[...] relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito, isto é, um vínculo indissociável entre o mundo objetivo e a subjetividade do sujeito que não pode ser traduzido em números.”, e assim desvelar a existência em normas jurídicas sobre políticas públicas de segurança quanto à temática indigenista no Estado do Pará.

Em relação ao objetivo, foi efetuada uma pesquisa do tipo exploratória e descritiva, tendo em vista que, segundo Gil (2008, p. 27) “Pesquisas exploratórias são desenvolvidas com o objetivo de proporcionar visão geral, de tipo aproximativo, acerca de determinado fato”, apresentando e analisando hipóteses acerca do tema, e descritiva, pois este “tipo têm como objetivo primordial a descrição das características de determinada população ou fenômeno ou o estabelecimento de relações entre variáveis” (GIL, 2008, p.28), de modo a pormenorizar os contextos e variáveis do tema.

O presente artigo científico teve como locus de pesquisa todo o Estado do Pará, e com intuito de obter a bibliografia relacionada ao tema deste estudo, foram acessadas as bases de dados dos diretórios de busca da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES e *Scientific Eletronic Library Online - SciELO*, os quais possuem acervo de

artigos científicos publicados em periódicos. Além de coleta de dados nos websites institucionais do Sistema Estadual de Segurança Pública e Defesa Social - SIEDS, da Secretaria Nacional de Segurança Pública – SENASP, do Planalto e de outras institucionais públicas que possuem acervo de legislações.

Para a análise de dados, aplicou-se a técnica de Análise de Conteúdo (BARDIN, 2016, p.42) definida como um agrupamento de ferramentas metodológicas dedicadas a avaliar os discursos e textos de origens diversas, a fim de identificar as correlações entre as variáveis do tema do estudo.

3.3 Revisão bibliográfica

Os direitos humanos estão em constante mutação, evoluindo dos direitos mais elementares e gerais, inicialmente beneficiando algumas classes, na medida em que historicamente, foram ratificados pelas revoluções burguesas, mas anteriormente somente serviam aos interesses da nobreza e do clero, na Idade Medieval (COMPARATO, 2003), hoje ganham contornos em todas as classes e grupos sociais, a fim de atender a diversidade, de forma universalizante (BONAVIDES, 1997; LENZA, 2012).

É importante, antes de tudo, compreender que os direitos humanos, segundo Ramos (2014, p.27) “consistem em um conjunto de direitos considerado indispensável para uma vida humana pautada na liberdade, igualdade e dignidade. Os direitos humanos são os direitos essenciais e indispensáveis à vida digna.”, de forma que todas as garantias que venham a atender essas condições essenciais à vida digna, como a segurança pública.

Para esclarecer a diferença entre as nomenclaturas, direitos humanos e direitos fundamentais, Canotilho (2003) destaca que, enquanto os Direitos do Homem (Humanos) tem validade para todos os povos e períodos históricos a todas as pessoas, os Direitos Fundamentais, necessitam de previsão jurídica, e neste caso estão limitados a um espaço geográfico e período de tempo. Assim, o Professor português considera que os Direitos Humanos são mais abrangentes e não dispostos apenas em normas jurídicas positivadas, presas a períodos históricos, mas estão acima do tempo e do espaço, diferentes dos direitos fundamentais, os quais são descritos claramente nas normas constitucionais de cada país (OLSEN, 2008).

Em regra, todos os direitos fundamentais são necessariamente direitos humanos, pois são tipificados em norma constitucional de um Estado, entretanto nem todos os direitos humanos são direitos fundamentais, pois pode ocorrer que determinadas nações não os acatem convenções internacionais e os ratifiquem em suas cartas constitucionais.

Na apresentação dos direitos humanos, Sarlet (1998) discorre que estes são divididos em dois grupos: aqueles considerados direitos de defesa, como a liberdade e a igualdade, e os de prestação, dentre estes os direitos de participação social e de proteção, no qual a segurança está inclusa, pois cabe ao estado prestá-la, e como ressalta Ramos (2014), é o Estado responsável pela segurança pública de seus cidadãos.

Nesta seara, a norma máxima global de direitos humanos é a Declaração Universal dos Direitos Humanos, da Organização das Nações Unidas – ONU, que fora assinada em 1948, por vários Estados e tem seu artigo II, item 1:

Todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição (ONU, 1948).

Reconhece que independente de condição todos os seres humanos têm direitos iguais, mesmo havendo distinções diversas, não podendo ser estas distinções motivos de cerceamento de direitos fundamentais.

A Organização dos Estados Americanos – OEA estabeleceu na Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem (1948), em seu artigo III, que os direitos fundamentais são a vida, a liberdade e a segurança pessoal, e no item 2 do art. 1º da Convenção Americana sobre Direitos Humanos (Pacto de São José da Costa Rica), considera que pessoa é todo o ser humano, que os Estados-Partes (OEA, 1969), tendo o Brasil ratificado tal tratado:

[...] comprometem-se a respeitar os direitos e liberdades nela reconhecidos e a garantir seu livre e pleno exercício a toda pessoa que esteja sujeita à sua jurisdição, sem discriminação alguma por motivo de raça, cor, sexo, idioma, religião,

opiniões políticas ou de qualquer outra natureza, origem nacional ou social, posição econômica, nascimento ou qualquer outra condição social (OEA, 1969).

Desses tratados internacionais que versam sobre os direitos humanos infere-se que os indígenas estão inclusos como sujeitos de direitos humanos, uma vez que são pessoas e, além, cabe ao Estado brasileiro, por meio de seus entes federativos e órgãos da administração pública proteger e promover tais direitos. A seguir são apresentadas normas internacionais em que o tema são os povos indígenas e seus direitos.

Dentre várias normas referentes aos direitos dos povos indígenas, destaca-se a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, adotada em 2007 (ONU, 2007), que prevê que os indígenas têm os mesmos direitos humanos e liberdades que os tratados de direitos humanos oferece às demais pessoas (art.1º), apontando os direitos à vida, à integridade física e mental, à liberdade e à segurança pessoal (item 1, art. 7º), reforçando o caráter coletivo destes direitos no item 2 do mesmo artigo, com ênfase a proteção a quaisquer atos de violência, ficando evidente nesta norma que a segurança pública e os demais direitos a ela relacionados são a preocupação da comunidade internacional.

A Convenção n. 169 sobre povos indígenas e tribais da Organização Internacional do Trabalho - OIT é de fundamental importância para manutenção de direitos dos indígenas (OIT, 2011), na medida em que reafirma a responsabilidade dos povos indígenas em sua autodeterminação e no gozo de seus direitos, tanto individuais, quanto coletivos (art. 2º). Destaca-se nesta convenção a menção de que os valores culturais, religiosos, sociais e espirituais devem ser respeitados, mantidos e levados em conta quando das políticas públicas para os indígenas (art. 5º).

A referida norma da OIT preocupou-se em restringir ações governamentais por meio da legislação nacional afetas aos povos indígenas, de modo a condicionar sua aplicação aos costumes e leis consuetudinárias dos indígenas (art. 8º) e priorizar sanções que evitem o encarceramento dos mesmos, observando as características econômicas, sociais e culturais, conforme art. 10 (OIT, 2011).

Estas observações são imprescindíveis na adoção de políticas públicas de segurança para o atendimento dos interesses e direitos indígenas, inclu-

sive, como comenta Ramos (2014), de modo que a Declaração e programa de ação de Viena (ONU, 1993) reforça a obrigatoriedade dos estados em adotar medidas positivas para garantir os direitos humanos e liberdades fundamentais dos povos indígenas, com base na não-discriminação e no reconhecimento de sua diversidade.

Embora sejam utilizadas várias nomenclaturas, é imprescindível estabelecer a definição de povos indígenas, que de acordo com o antropólogo Stavenhagen (2011):

eles são definidos como grupos sociais e humanos, identificados em termos culturais e que mantêm uma continuidade histórica com seus antepassados, desde o momento anterior à chegada a este continente do primeiro europeu (STAVENHAGEN, 2011, p. 25).

No Brasil, os indígenas – ou no contexto da época da publicação da norma jurídica, o índio, segundo o art. 3º, I da Lei n. 6.001/1973 (Estatuto do Índio), “É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional;”. Ambas as definições se complementam, tendo como base as características próprias, e que por essas peculiaridades éticas e culturais vem historicamente sofrendo pelo cerceamento de seus direitos individuais e coletivos. (ARAÚJO *et al.*, 2006).

Na norma constitucional brasileira, os indígenas são expressamente citados no art. 231 (BRASIL, 1988), com suas garantias - desde a sua forma de organização social até a utilização de línguas próprias - sendo atribuída à União a competência e prover a proteção dos direitos a eles inerentes e o respeito aos seus bens.

Essa disposição da Constituição Federal de 1988 coaduna com o caput do art. 5º, quando condiciona a isonomia das pessoas e determina que os direitos são invioláveis, dentre estes a segurança (BRASIL, 1988). De modo que é no art. 144 que a segurança pública é dita como atividade de competência do Estado, em todos os seus entes, principalmente à União (Departamento de Polícia Federal e Polícia Rodoviária Federal) e aos estados federados, pois estes últimos possuem a maioria dos órgãos que realizam atividades de segurança pública, como as polícias civil e militar (incisos

IV e V do art. 144), com objetivo da “preservação da ordem pública e da incolumidade das pessoas e do patrimônio” (BRASIL, 1988).

No nosso ordenamento jurídico, em 1973, anterior à atual Constituição Federal, entrou em vigência a Lei n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973, denominada Estatuto do Índio, que previu a própria definição do termo índios e comunidade indígena, com as definições (hoje com termos mais atualizados):

Art. 3º [...] I - Índio ou Silvícola - É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional;

II - Comunidade Indígena ou Grupo Tribal - É um conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem contudo estarem neles integrados (BRASIL, 1973).

Esta legislação estabeleceu vários princípios relacionados aos indígenas, antecipando-se à Constituição Brasileira quando prevê que os indígenas detêm direitos iguais aos demais brasileiros, bem como no seu art. 2ª determina que todos os entes federativos (União, estados federados e municípios), de acordo com suas competências legais, devem proteger as comunidades indígenas e preservar seus direitos.

Considerando que a República Federativa do Brasil, conforme o art. 4º da Constituição Federal de 1988, nas relações internacionais rege-se por vários princípios, dentre estes a “prevalência dos direitos humanos;” (inciso II), bem como um de seus fundamentos é o respeito “a dignidade da pessoa humana” (art. 1º, inciso III), e um dos seus objetivos fundamentais é o de “promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação” (art. 3º, inciso IV), ratifica-se todas as convenções internacionais que visem estabelecer e proteger os direitos humanos, de acordo com o art. 5º, §2º (BRASIL, 1988).

Em virtude dessa realidade, os indígenas são considerados como um grupo vulnerável, que segundo a definição de Fulgêncio (2007), é o:

Grupo de indivíduos de uma população, como crianças, grávidas, mães, idosos enfermos, habitantes de áreas de risco, denutridos e outros, que apresentam precondições para terem intensificados os danos, em caso de desastre (FULGÊNCIO, 2007, p.314).

A vulnerabilidade, não sendo exclusividade dos indígenas, pois existem outros grupos também vulneráveis, como as mulheres, crianças e idosos, pois, como bem salienta (MORAES, 2014), é caracterizada pela constante inabilidade ou debilidade ocasionada por elementos excepcionais, que no caso do indígena refere-se a sua etnia, sendo tal condição de vulnerabilidade constatada pelos elevados índices de criminalidade no Brasil, que afeta diretamente a segurança pública, principalmente aqueles crimes que possuem como meio de realização a violência.

Na apresentação do 17º Anuário Brasileiro de Segurança Pública (FBSP, 2023) constata-se que o Estado do Pará se encontra na 5ª posição dos estados de maior quantidade de Mortes Violentas Intencionais - MVI, com o número de 2.964 (em 2021) e 2997 (em 2022), mesmo reduzindo sistematicamente tais ilícitos, sendo superado somente pela Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo e Ceará, unidades da federação muito populosas em relação ao Pará. O Fórum Brasileiro de Segurança Pública 2023 (FBSP, 2023) aponta ainda que há no país 1.603 pessoas indígenas encarceradas pelo sistema prisional brasileiro em 2022.

Tal informação é corroborada pelos dados pelo 17º Anuário Brasileiro de Segurança Pública (FBSP, 2023), que relaciona, entre os 50 municípios mais violentos do País, o Estado do Pará com o Município de Altamira na 7ª colocação nesse *ranking* - que se classifica como de maior número de homicídios numa população de mais de 100 mil habitantes - seguido por outros municípios paraenses, como Itaituba (15º), Marabá (26ª), Paragominas (32ª), Parauapebas (35ª), Castanhal (45ª) e Marituba (50ª), o que demonstra regiões diversas do território paraense apresentam-se com criminalidade violenta acentuada.

Esse número elevado de crimes violentos encontra nas ações dos organismos policiais uma grande parcela de contribuição, seja como autores, seja como vítimas. O referido relatório demonstra que o número de mortes decorrentes de intervenções policiais com dados relatados pelas próprias

corporações (em serviço e fora de serviço) coloca o Pará na 3ª posição das polícias que mais matam quando atendem às demandas de segurança pública.

Os dados descritos ao norte deixam claro que a violência não diferencia as vítimas, de forma que qualquer pessoa, dada sua condição social, seja financeira, orientação sexual, gênero, ou mesmo a etnia pode ter sua vida, incolumidade física e liberdades cerceadas, sendo que no caso dos indígenas, além das violências relatadas, dada a sua condição sua generis, a violência ganha um patamar de maior relevância.

O Atlas da Violência 2021 destaca que:

Ainda que na atualidade o Estado declare compromissos e intenções expressas de enfrentamento à violência contra os povos indígenas, tanto no âmbito nacional como internacionalmente, sobressaem da análise de ações práticas evidentes lacunas acerca das garantias efetivas de direitos humanos voltados às condições mínimas para uma vida digna – e da própria vida – das e dos indígenas e de comunidades e povos inteiros. Em temas relativos à proteção física e cultural dos povos indígenas, evidentemente se verifica que indicadores de violência raramente são considerados nas estratégias públicas de planejamento, implementação de ações e na configuração de metas governamentais sobre a questão (IPEA-FBSP, 2021, p. 82-83).

Esse levantamento sobre a violência no Brasil discorre sobre a vitimização das populações indígenas não somente na questão de atos violentos que atentem contra a vida e a incolumidade física dos integrantes deste grupo vulnerável, mas à violência simbólica, relacionada à etnia dessas pessoas, destacando também a cobertura inadequada de políticas públicas sociais, sendo mencionada a questão da saúde durante a crise sanitária da COVID-19 (IPEA-FBSP, 2021).

O Departamento Penitenciário Nacional (DEPEN) divulgou que em 2022, poucos dados acerca da condição dos indígenas encarcerados, no total 1.386 no sistema penitenciário brasileiro, dos quais 90,84% são do sexo masculino e 9,16%, feminino, e 9 indígenas masculinos custodiados no Estado do Pará e que, embora tenha sido registrado o encarceramento de indígenas o Brasil, não consegue detectar a que povo indígena estes encarcerados

pertencem, nem mesmo o idioma que estes utilizam, fica ainda patente a ínfima destinação de celas para uso exclusivo dos indígenas encarcerados, demonstrando o desinteresse estatal para com os povos indígenas, bem como o despreparo do sistema penitenciário para atender esse grupo vulnerável de forma adequada, o que se inicia conhecendo as suas peculiaridades, dentre estas a principal, qual seja o idioma utilizado.

No Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2016, apresentado pelo Conselho Indigenista Missionário – CIMI, denota-se que os povos indígenas são vitimados de várias maneiras, desde a ameaça de morte, passando pela lesão corporal, violência sexual, por abuso de poder, chegando ao racismo e a discriminação étnico-cultural, chegando ao homicídio, na sua forma tentada e consumada, bem como de maneira culposa, quanto dolosa, entretanto a autoria não foi definida, sendo que os registros não diferenciam se os crimes foram cometidos por indígenas e não indígenas, denotando violações de direitos humanos quanto aos direitos fundamentais, tais como vida, liberdade, incolumidade física, dentre outros.

3.4 Resultados e discussões

Segundo a Federação dos Povos Indígenas do Pará – FEPIPA, existente desde 2016, com sede no Município de Ananindeua, Região Metropolitana de Belém –RMB, organização de natureza indígena e não estatal, sem fins lucrativos, com a função de promover vários benefícios às populações indígenas do território paraense, realizou a divisão territorial de povos indígenas por etnia, conforme o Quadro 3.1.

As etno-regiões definidas pela FEPIPA (2023), conforme descreve em seu *website* oficial, não segue os padrões administrativos do Estado do Pará, não obedecendo também a divisão de municípios, mas apenas a colocação geográfica de tribos indígenas – TI que possuem a mesma linguagem e culturas correlatas, de forma que “é o modelo adotado pelo movimento indígena do Pará para facilitar o elo de comunicação e articulação.” (FEPIPA, 2023).

A organização indígena esclarece que, embora sejam descritas apenas 16 (dezesesseis) povos indígenas na etno-região Oriximiná, existem muitos outros na parte mais extrema do norte paraense, os quais estão coligados e organizados na Articulação Estadual dos Povos Indígenas do Amapá e

Quadro 3.1: Regiões e povos que fazem parte da FEPIPA.

ETNO-REGIÕES	POVOS INDÍGENAS
Altamira	Juruna, Parakanã do Xingu, Kuruaya, Xipaya, Xikrin do Bacajá, Arawete, Assurini do Koatinemo, Kayapó Kararaô e Arara.
Belém	Tembé Tenetehar e Ka'apor.
Itaituba/Jacareacanga	Munduruku, Apiaká e Kayabi.
Marabá/Tucuruí	Akrâkiykatêjê, Kiykatêjê, Parkatêjê, Atikum, M'bya Guarani, Guajajara, Anambé, Aikewara Suruí e Assurini do Trokará.
Oriximiná	Wai wai, Kaxuyana, Tiriýó, Katwena, Mawayana, Xereuyana, Tunayana, Kah'yana, Karafayana, Hixkaryana, Faruk'woto, Xowyana, Txarumã, Txyk'yana, Inkari'yana e Karafayana.
Novo Progresso	Kayapó.
Tucumã/São Félix	Kayapó.
Santarém	Arapium, Arara Vermelha, Borari, Cumarurara, Jaraqui, Maytapu, Munduruku, Munduruku Cara Preta, Tapajó, Tupaiu, Tupinamba, Apiaká, Tapuya e Sateré Mawé.

Fonte: Elaborado pelo autor conforme dados da FEPIPA (2023).

Norte do Pará – APOIANP, sediada na Cidade de Macapá, Estado do Amapá (FEPIPA, 2023).

Somente esses dados fornecidos pela FEPIPA já demonstram a magnitude e a complexidade de se promover políticas públicas, principalmente de segurança, haja vista, a quantidade de culturas, comportamento e linguagens que se apresentam em todo o Estado do Pará, como um desafio imenso aos Poderes estatais constituídos.

No tocante à consulta dos povos indígenas, Beato Filho (1999) destaca que as políticas públicas em segurança devem possuir, além da proposição de “metas claras e definidas a serem alcançadas” e a utilização de meios adequados e disponíveis, mas antes de tudo pressupõe realização das atividades destas políticas de forma democrática. Essa proposição de Beato

Filho amolda-se ao princípio de participação do indígena nas atividades em que ele é sujeito a ser atendido. Como salienta Portela (2015), nas políticas públicas, os direitos humanos são parâmetros para a defesa da sociedade.

Com essa necessidade, ainda em 2018 foi criado o Conselho Estadual de Política Indigenista pela Lei Ordinária n. 8.611/2018, sendo regulamentado suas competências pelo Decreto estadual n. 1.685/2021, que dentre vários objetivos prevê a proposição de políticas públicas que assistam aos povos indígenas no Pará, de modo que em 2023 foi criada a Secretaria de Estado dos Povos Indígenas do Pará – SEPI, pela gestão do Governador Helder Barbalho com objetivo de atender às demandas socioambientais destes grupos vulneráveis, dentre várias conquistas previstas nas funções básicas do art. 2º, no entanto tal órgão estatal, por ser muito recente e ainda se estruturando, ainda não apresentou a política pública geral para os povos indígenas, bem como não foi contemplada competência diretamente relacionada à segurança pública destes povos.

Destarte, a segurança pública passa a ser protagonista nesta realidade, sendo esta, segundo Santiago (1993):

[...] o grau relativo de tranquilidade que compete ao Estado proporcionar ao cidadão, garantindo-lhe os direitos de locomoção, vida, propriedade e zelando pela manutenção dos costumes e dos princípios de moral social. Ou, em outras palavras, é a manifestação do poder do Estado fundamentada na ordem jurídica, objetivando o exercício da força na garantia do direito (SANTIAGO, 1993, p. 04).

Esta definição de Santiago coaduna com a definição constitucional de Segurança Pública, seja federal (art.144) ou estadual (art.193), ao estabelecer o Estado como promotor de direitos fundamentais, principalmente proteção à vida e à liberdade, por meio das policiais federais e estaduais e corpos de bombeiros militares e órgãos de trânsito.

A Segurança Pública é sistêmica, sendo que a própria legislação paraense veio a demonstrar que esta se materializa quando vários órgãos estatais atuam conjuntamente. Na Lei Estadual n. 7.584/11, no art. 1º está descrita a missão institucional do Sistema Estadual de Segurança Pública – SIEDS:

O Sistema Estadual de Segurança Pública, que passa a denominar-se Sistema Estadual de Segurança Pública e Defesa Social - SIEDS, tem por missão institucional assegurar a preservação da ordem pública, da incolumidade das pessoas e do patrimônio, por intermédio dos órgãos que o compõem, garantindo a integridade e a segurança do cidadão (PARÁ, 2011).

O Sistema Estadual de Segurança Pública e Defesa Social – SIEDS, que é composto por órgãos estatais, dentre eles a Secretaria de Estado de Segurança Pública e Defesa Social – SEGUP, a Polícia Militar do Pará -PMPA, Polícia Civil do Pará - PCPA e Secretaria de Estado de Administração Penitenciária - SEAP, não detêm um leque de procedimentos operacionais que sejam estabelecidos para atender os povos indígenas, de modo que os agentes públicos destes órgãos, não recebem capacitação nem treinamentos que possam contemplar as demandas deste grupo vulnerável, mesmo que a política pública de segurança do Pará, estabelecida pelo Plano Estratégico da Segurança Pública e Defesa Social do Estado do Pará 2022-2031 tenha como um dos fundamentos o Respeito aos Direitos Humanos”, reafirmando que:

[...] a construção das estratégias para o SIEDS deve levar em consideração como pressupostos o respeito aos direitos humanos, a busca da paz social, a preservação da ordem pública, os direitos sociais estabelecidos na Constituição Federal [...] (PARÁ, 2022).

Importante compreender que a política pública é entendida como “[...] sendo programas de ações governamentais concretos, direcionados técnica e administrativamente com o objetivo de atender a uma demanda social existente.” (XAVIER, 2008, p.44), a demanda existente são os direitos coletivos e individuais dos indígenas.

Ao analisar com mais atenção o Plano Estadual de Segurança Pública e Defesa Social 2022-2031, verifica-se que dentre seus **“Elementos Constitutivos do Programa de Modernização”**, no item II, descreve-se “otimização do enfrentamento ao crime organizado, mortes violentas, tráfico de drogas, crimes tecnológicos, crimes sexuais e crimes contra grupos vulneráveis;” (PARÁ, 2022, p.28), ou seja, menciona-se como foco da

atuação do SIEDS o trabalho de combate aos ilícitos penais que vitimam os vários grupos vulneráveis, sendo definidos no item **Conceitos**, como:

Grupos Vulneráveis: A vulnerabilidade está associada a capacidade de reagir, resistir e recuperar e está intrinsecamente ligada a ideia de igualdade. Como exemplo de grupos vulneráveis temos: crianças e adolescentes; idosos; pessoas com deficiência; mulheres; LGBTQIA+; índios, matriz africana etc. (PARÁ, 2022, p. 21).

Percebe-se que os povos indígenas são inclusos na condição de grupo vulnerável, embora não sejam mais mencionados nas Estratégias do SIEDS e dos órgãos que o compõem. Da mesma forma, embora o Plano Estadual de Segurança Pública e Defesa Social 2022-2031 (PARÁ, 2022) tenha definido o tema Grupo vulnerável como eixo de Ações Estratégica - AE, nas AE 26 e 27 do SIEDS, não discrimina os povos indígenas. No mesmo sentido, nada menciona sobre as estratégias da Polícia Militar do Pará (AE 49), da Polícia Civil do Pará (AE 79), do Corpo de Bombeiro Militar do Pará (AE 101) e da Polícia Científica do Pará (AE 127), entretanto cita-se diretamente o atendimento especializado às mulheres, crianças, idosos e integrantes dos grupos LGBTQIA+.

Essa ausência normativa de política pública, processo e procedimentos dos órgãos do sistema estadual de segurança pública é deveras grave para os indígenas, na medida em que seus direitos serão prejudicados (cerceados ou limitados), como ressalta Bucci *et al.* (2001, p.6), “toda política pública é direito; nisso ela depende das leis e do processo jurídico para pelo menos algum aspecto da sua existência”, além disso, tal ausência de norma possibilita a condenação do Estado Brasileiro pelo descumprimento de vários tratados internacionais acerca dos direitos dos indígenas (GALVIS; RAMIREZ, 2016), além do Código de Conduta para os Funcionários Responsáveis pela Aplicação da Lei, tratado internacional que condiciona a atuação de profissionais de segurança pública, principalmente no que dispõe artigo 2º desta norma:

No cumprimento do dever, os funcionários responsáveis pela aplicação da lei devem respeitar e proteger a dignidade humana, manter e apoiar os direitos humanos de todas as pessoas (ONU, 1979).

Esse destaque na obrigatoriedade do agente de segurança pública, em especial do policial em realizar suas atividades com respeito aos direitos fundamentais, é corroborada por Balestreri (1998), que destaca além da função de manutenção da ordem pública, também a da defesa e promoção dos direitos previstos nas normas internacionais e nacionais.

Essa omissão estatal não é novidade, pois mesmo a própria constituição paraense limita-se ao tema indígena no art. 300, quando determina que o Estado e os municípios protejam os indígenas e o conjunto de valores sociais a eles inerentes. No mesmo sentido, estabeleceu que os indígenas devem ser consultados na aplicação de medidas estatais (em consonância com as normas internacionais de direitos indígenas), mas que até os dias atuais padece de ausência de instrumentos práticos para consecução dessa imposição constitucional.

Já a Política Nacional de Segurança Pública e Defesa Social - PNSPDS, instituída pela Lei n. 13.675/2018 (BRASIL, 2018), e que serve de base para o Sistema único de Segurança Pública - SUSP e o Plano Nacional de Segurança Pública, segue o mesmo padrão da política de segurança pública paraense, pois elenca as ações contra a violência letal contra os grupos vulneráveis com um de suas diretrizes (art.5º, III), sendo este um dos objetivos da PNSPDS estimular a prevenção à violência e à criminalidade contra esses grupos sociais (art.6º, IV), de modo que fica notório a incipiência de direcionadores para a proteção de indígenas na política nacional.

Esta ausência de direcionamento aos povos indígenas é reforçado no Plano Nacional de Segurança Pública e Defesa Social (BRASIL, 2021), o qual prevê várias medidas de enfrentamento da criminalidade e da violência estabelecendo eixo de gestão, desde a utilização de técnicas de inteligência, passando pelo fortalecimento do sistema prisional brasileiro, entretanto não contemplou nenhuma medida quanto ao atendimento de demandas de segurança pública das comunidades indígenas (estratégicas, metas e indicadores), embora o Ministério da Justiça e Segurança Pública tenha destacado que o objetivo desse plano nacional seja integrar todos os entes federativos e a própria sociedade.

Assim, esse artigo, ao analisar a existência de políticas públicas no Estado do Pará, além de processos e procedimentos realizados pelos órgãos públicos do sistema estadual de segurança pública e defesa social - SIEDS

quanto a promoção e proteção de direitos humanos dos povos indígenas, demonstrou a ausência destes mecanismos estatais a este grupo vulnerável, de modo que evidencia-se o cerceamento de seus direitos fundamentais, seja a vida, liberdade, ou mesmo seus direitos culturais, sociais e religiosos.

3.5 Considerações finais

A condição atual a que estão sujeitos os povos indígenas no Brasil é preocupante, principalmente, na questão da criminalidade e de segurança pública, de modo que o Estado deve estabelecer políticas públicas que venham a atender essa necessidade do referido grupo vulnerável, inclusive no Estado do Pará, unidade da federação com várias etnias indígenas.

Assim, a realização dessa pesquisa qualitativa, documental e bibliográfica sobre os povos indígenas na política pública de segurança no Estado do Pará, objetivou a verificação de estratégias estatais no sentido da promoção dos Direitos Humanos.

Nesse contexto, o objetivo previamente definido no presente estudo foi satisfeito, dada a exploração das normas internacionais de Direitos Humanos e instrumentos jurídicos pátrios e locais sobre políticas pública de segurança, chegando-se aos resultados apresentados no decorrer do artigo.

Em resumo, nota-se que a política pública de segurança do Estado do Pará não prevê estratégias e meios de mensuração da atuação dos órgãos do Sistema Integrado de Segurança Pública e Defesa Social - SIEDS, embora preveja o atendimento a outros grupos vulneráveis em sendo uma obrigatoriedade destes órgãos, conforme norma constitucional, atender as necessidades de segurança pública e prevenção criminal dos povos indígenas.

Preocupante esse resultado, haja vista que o Estado do Pará, unidade da federação com municípios com elevadíssimos indicadores de criminalidade, possui muitos grupos étnicos em toda sua extensão territorial. No entanto, apesar da política pública estadual seguir orientações da política e do plano nacional de segurança pública, que define estratégias, metas e indicadores para diversos outros grupos vulneráveis (e mulheres), ela não destaca a problemática indígena.

Isto posto, propõem-se estudos, mediante dados dos SIEDS sobre a criminalidade relacionada aos povos indígenas do Pará, para alocação de estratégia, metas e indicadores no Plano Estadual de Segurança Pública

e Defesa Social para execução de todos os órgãos do sistema dentro de cada competência legal. Entende-se que há uma necessidade de que pesquisadores empreendam outros estudos sobre o tema, diante da calamitosa situação que esse grupo vulnerável sofre constantemente.

3.6 Referências

ARAÚJO, Ana Valéria; CARVALHO, Joênia Batista de; OLIVEIRA, Paulo Celso de; JÓFEJ, Lúcia Fernanda; GUARANY, Vilmar Martins Moura; ANAYA, S. James. 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.

BALESTRERI, Ricardo Brisola. Direitos Humanos: Coisa de Polícia. Passo Fundo: Paster Editora, 1998

BARDIN, L. Análise de Conteúdo. Ed., rev., ampl. São Paulo: Edições 70 Brasil; 2016.

BEATO FILHO, Cláudio C. Políticas públicas de segurança e a questão policial. São Paulo em perspectiva, São Paulo, v. 13, n. 4, p. 13-27, dez., 1999.

BONAVIDES, Paulo. Curso de direito constitucional. 7 ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Malheiros, 1997.

BRASIL. Constituição Federal da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em:<[http:](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)

[//www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)>.

Acesso em: 22 jul. 2023.

BRASIL. Decreto Nº 10.822, de 28 de setembro de 2021. Institui o Plano Nacional de Segurança Pública e Defesa Social 2021-2030. Disponível em:< <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2021/decreto-10822-28-setembro-2021-791792-publicacaooriginal-163506-pe.html>>. Acesso em: 22 jul. 2023.

BRASIL. Lei Nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em:<<https://presrepublica.jusbrasil.com.br/legislacao/109873/estatuto-do-indio-lei-6001-73#art-3>>. Acesso em: 22 jul. 2023.

BRASIL. Lei Nº 13.675, de 11 de junho de 2018. Disciplina a organização e o funcionamento dos órgãos responsáveis pela segurança pública, nos termos do § 7º do art. 144 da Constituição Federal; cria a Política Nacional de Segurança Pública e Defesa Social (PNSPDS); institui o Sistema Único de Segurança Pública (Susp); altera a Lei Complementar nº 79, de 7 de janeiro de 1994, a Lei nº 10.201, de 14 de fevereiro de 2001, e a Lei nº 11.530, de 24 de outubro de 2007; e revoga dispositivos da Lei nº 12.681, de 4 de julho de 2012. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/lei/L13675.htm>. Acesso em: 22 jul. 2023.

BRASIL. Levantamento nacional de informações penitenciárias INFOPEN - junho a dezembro de 2022. Departamento Penitenciário Nacional /Ministério da Justiça. Brasília: DEPEN/MJ, 2022. Disponível em: <<https://app.powerbi.com/view?r=eyJrIjoiNTFkZDA5MDEtZmJjNi00YjRhLTlkOTUuYWUxZjE3NWE3NDU5IiwidCI6ImViMDkwNDIwLTQ0NGMtNDNmNy05MWYyLTRiOGRhNmJmZThlMSJ9&pageName=ReportSectionf330443a7e0c245a2804>>. Acesso em: 29 jul. 2023.

BUCCI, Maria Paula Dallari; SAULE JUNIOR, Nelson; ARZABE, Patrícia Helena Massa; FRISCHEISEN, Luiza Cristina Fonseca. Direitos humanos e políticas públicas. São Paulo: Pólis, 2001.

CANOTILHO, J. J. Gomes. Direito Constitucional e Teoria da Constituição. 7 ed. Coimbra: Almedina, 2003.

COMPARATO, Fábio Konder. A afirmação histórica dos Direitos Humanos. 3 ed. rev. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2003.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO – CIMI. Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2016. Brasília: CIMI, 2016.

FEPIPA. Federação dos Povos Indígenas do Pará. FEPIPA. Quem somos. Disponível em: <<https://coiab.org.br/para>>. Acesso em: 25 jul. 2023.

FBSP. Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Anuário Brasileiro de Segurança Pública - 2023. Ano 17. São Paulo: FBSP, 2023.

FUNAI-IBGE. Fundação Nacional do Índio - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. O Brasil indígena. Brasília: FUNAI/IBGE, 2010. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2013/img/12-Dez/pdf-brasil-ind.pdf>> acesso em: 05 jul. 2023.

FULGENCIO, Paulo César. Glossário Vade Mecum: administração pública, ciências contábeis, direito, economia, meio ambiente: 14.000 termos e definições. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

GALVIS, María Clara, RAMIREZ, Angela. Manual para defender os direitos dos povos indígenas. 2016. Disponível em: <http://www.dplf.org/sites/default/files/manual_direitos_indigenas_w eb_07_02_2016fin-2.pdf>. Acesso em: 23 jun. 2023.

GIL, Antônio Carlos. Como elaborar projetos de pesquisa. 4 ed. São Paulo: Atlas, 2008.

IPEA-FBSP. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada-Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Atlas da violência 2021. Brasília: IPEA/FBSP, 2021.

LENZA, Pedro. Direito constitucional esquematizado. 16 ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2012.

MONTEIRO, Alisson Gomes e BELTRÃO, Jane Felipe. Povos indígenas e segurança policial: os Tembé do Alto Rio Guamá (PA). Seminário Formação Jurídica e Povos Indígenas Desafios para uma educação superior 21, 22 e 23.03.2007. Belém-Pará-Brasil Disponível em: <http://www.ufpa.br/juridico/documentos/POVOS_INDIGENAS_E_SEGURANCA_POLICIAL_OS_TEMBE_DO_ALTO_RIO_GUAM A_Jane_Beltrao_e_Alisson_Monteiro.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2023.

MORAES, Bruna Rebeca Paiva de. A aplicação do princípio da culpabilidade por vulnerabilidade ao adolescente em conflito com a lei e a busca da proteção integral “material”. P. 247-265. In: SOUZA, Luanna Tomaz (Org.). Direitos humanos e vulnerabilidade na Amazônia. 1 ed. Curitiba: CRV, 2014.

OLSEN, Ana Carolina Lopes. Direitos fundamentais sociais: efetividade frente à reserva do possível. Curitiba: Juruá, 2008.

OEA. ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem (1948). Disponível em: <http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/direitos-humanos/declar_dir_dev_homem.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2023.

OEA. ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. Convenção Americana sobre Direitos Humanos (Pacto de São José da Costa Rica). (Assinada na Conferência Especializada Interamericana sobre Direitos Humanos. San José, Costa Rica, em 22 de novembro de 1969). Disponível em: <<http://www.conectas.org/arquivos/editor/files/Conven%C3%A7%C3%A3o%20Americana%20dos%20Direitos%20Humanos.pdf>>. Acesso em: 22 jul. 2023.

OIT. ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT. Brasília: OIT, 2011. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2023.

ONU. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Código de conduta para os funcionários responsáveis pela aplicação da Lei. Adotado pela Assembléia Geral das Nações Unidas, no dia 17 de dezembro de 1979, através da Resolução nº 34/169. Disponível em:<<http://www.camara.gov.br/sileg/integras/931761.pdf>>. Acesso em: 22 jun. 2023.

ONU. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Assembleia Geral da ONU de 14 de setembro de 2007. Nova York: ONU, 2007. Disponível em: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2023.

ONU. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração Universal dos Direitos Humanos. Adotada e proclamada pela Assembléia Geral das Nações Unidas (resolução 217 A III) em 10 de dezembro 1948. Disponível em: <<http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf>>. Acesso em: 22 jun. 2023.

ONU. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração e programa de ação de Viena (1993). Conferência Mundial sobre Direitos Humanos. Disponível em:<<http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/instrumentos/viena.htm>>. Acesso em: 22 jun. 2023.

PARÁ. Constituição do estado do Pará de 1989. Disponível em:<<http://pa.gov.br/downloads/ConstituicaodoParaateaEC48.pdf>>. Acesso em: 22 jul. 2023.

PARÁ. Lei Nº 7.584, de 28 de dezembro de 2011. Dispõe sobre a reorganização do Sistema Estadual de Segurança Pública e Defesa Social - SIEDS, e da reestruturação organizacional da Secretaria de Estado de Segurança Pública e Defesa Social - SEGUP, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.segup.pa.gov.br/sites/default/files/lei-no-7.584-rest.segup_1.pdf>. Acesso em: 17 jun. 2023.

PARÁ. Lei Nº 9.886, de 3 de abril de 2023. Dispõe sobre a Secretaria de Estado dos Povos Indígenas do Pará (SEPI). Disponível em: <<https://www.pge.pa.gov.br/sites/default/files/alerta-legislativo/LO9886.pdf>>. Acesso em: 30 jul. 2023.

PARÁ. Lei Ordinária Nº 8.611, de 3 de abril de 2018. Altera dispositivos da Lei nº 7.029, de 30 de julho de 2007, que altera a denominação e dispõe sobre a reestruturação organo-funcional da Secretaria de Estado de Justiça e Direitos Humanos (SEJUDH). Disponível em: <<https://www.sistemas.pa.gov.br/sisleis/legislacao/3988>>. Acesso em: 30 jul. 2023.

PARÁ. Decreto Nº 1.685, de 29 de junho de 2021. Altera o Decreto Estadual nº 93, de 9 de maio de 2019, que regulamenta o Conselho Estadual de Política Indigenista (CONSEPI/PA), criado pela Lei Estadual nº 8.611, de 3 de abril de 2018. Disponível em: <<https://leisestaduais.com.br/pa/decreto-n-1685-2021-para-altera-o-decreto-estadual-no-93-de-9-de-maio-de-2019-que-regulamenta-o-conselho-estadual-de-politica-indigenista-consepi-pa-criado-pela-lei-estadual-no-8-611-de-3-de-abril-de-2018>>. Acesso em: 30 jul. 2023.

PARÁ. Secretaria de Estado de Segurança Pública e Defesa Social. Plano Estadual de Segurança Pública e Defesa Social 2022 – 2031. Belém: SEGUP, 2022.

PORTELA. Paulo Henrique Gonçalves. Direito internacional público e privado. 7 ed. rev., ampl. atual. Salvador: JusPodivm, 2015.

PRODANOV, Cleber Cristiano; FREITAS, Ernani Cesar. Metodologia do trabalho científico [recurso eletrônico]: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico. 2ª ed. Novo Hamburgo: Feevale, 2013.

RAMOS, André de Carvalho. Curso de direitos humanos. São Paulo: Saraiva, 2014.

REIS, João Francisco Garcia; SOUZA, Jaime Luiz Cunha de. Grandes projetos na Amazônia: A hidrelétrica de Belo Monte e seus efeitos na segurança pública. In: Dilemas - Revista de Estudos de Conflito e Controle Social, [S.l.], v. 9, n. 2, p. 215-230, mai. 2016. ISSN 2178-2792.

SANTIAGO, Carlos Alberto. Doutrina geral da polícia. Florianópolis: CEPM, 1993.

SARLET, Ingo Wolfgang. A eficácia dos direitos fundamentais. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Los pueblos indigenas y sus derechos. Colonia Polanco/MEX: UNESCO, 2008. Disponível em:

<<http://www.cinu.org.mx/prensa/especiales/2008/Indigenas/libro%20pdf/Libro%20Stavenhagen%20UNESCO.pdf>>. Acesso em: 26 jun. 2023.

XAVIER, Antônio Roberto. Políticas públicas de segurança. CSOnline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, ano 2, v. 4, ago., p. 44-75, 2008.

4

NOTA SOBRE A PESCA DOS ÍNDIOS KAYAPÓ DA ALDEIA DE GOROTIRE, RIO FRESCO, PARÁ

Miguel Petrerre Júnior 

Resumo: Neste trabalho são descritos os principais tipos de equipamentos e vários aspectos da pesca praticada pelos índios Kayapó da Aldeia de Gorotire no Rio Fresco, Pará. É fornecida uma lista com os nomes científicos e Kayapó dos peixes coletados.

Palavras-chave: Kayapó, Pescarias, Rio Fresco, Tecnologia de pesca.

Abstract: The main types of fishing gear employed and several aspects of the fisheries carried out by the Kayapó Indians, of the Gorotire Indian village, on the Rio Fresco, Pará, Brazil, are described. A list is provided of fish species, with both scientific and Kayapó names.

Keywords: Kayapó indians, Fishing, Rio Fresco, Fishing technology.

4.1 Introdução

Em agosto e setembro de 1983 visitei a convite do Dr. Darrell A. Posey, Diretor do Programa de Etnobiologia do Museu Paraense Emílio Goeldi, a aldeia Kayapó de Gorotire (7° 48'S, 54° 46'W), às margens do Rio Fresco para observar e descrever a pesca lá praticada, pelos homens e meninos. Aquela aldeia era habitada na época, por cerca de 700 índios que se dedicavam principalmente à pesca, mais intensa na época da vazante, à caça na época da água alta e à sofisticada agricultura durante o ano todo (Posey, 1983).

4.2 Os Kayapó e a pesca

Após 21 dias de convívio diário com os índios e ter com eles participado de 4 pescarias, durante as quais conversamos, foi possível listar 13 tipos básicos de aparelhos e métodos de pesca:

1. Tarrafa - que pode ser lançada aleatoriamente pelo pescador, mesmo sem a visualização de cardumes.

2. Malhadeira - além de ser usada como verdadeira rede de espera, também pode ser empregada como pequena rede de arrasto de fundo, rio acima, quando os cardumes são detectados.

A tarrafa e a malhadeira foram introduzidas na aldeia ao redor de 1976 por missionários protestantes.

3. Arco e flecha - o arco de 1 - 1,5m de comprimento pode ser feito de ipê (pau d'arco) e corda de fibra de palmeira buriti trançada. A ponta da flecha pode ser de madeira dura (como a do pau brasil), chanfrada em ser-rilha uni ou bilateral ou lisa apontada, de esporão de arraia (*Potamotrygon* sp.) ou ainda de pedaço de osso de veado ou macaco. A ponta é colocada na haste, em geral de bambu, presa com cera de abelha. Depois, é amarrada com cipó ou barbante e encoberta com resina endurecida, uniformizando a superfície enrolada que fica bastante lisa, para facilitar a penetração da flecha. Quando o pescador vai flechar o peixe, pode colocar parte da haste da flecha dentro d'água para compensar o efeito da refração da luz.

4. Boia - utiliza uma linha de náilon com um só anzol. A boia, na qual a linha fica amarrada, é feita com um pedaço de madeira leve.

5. Espinhel - consta de uma linha de náilon com um só anzol.

6. Estiradeira - consta de uma linha de náilon com vários anzóis, separados por distância de cerca de 20cm.

7. Caniço - consta de uma linha e anzol, com chumbo ou não, presos numa vara flexível.

Tanto o espinhel como a estiradeira podem ser amarrados em árvores, pedras ou em estacas de madeira fincadas no lodo ou na areia e deixados de espera. O anzol (ou anzóis) é iscado com pedaços de peixe, frutos da estação colhidos no igapó ou sementes de plantas cultivadas. Durante uma pescaria vi *Bep Ko Ti*, o índio com quem estava pescando, capturar com

as mãos pequenos peixes elétricos (*Rhabdolychops* sp.), a que chamam genericamente na língua kayapó de "*wa – mere*", para iscar o anzol. Ele enfiava a palma da mão sob a areia, levantando-a lentamente. Depois de algumas tentativas, capturava alguns desses peixinhos para iniciar a pescaria.

8. Pinguel - consta de uma pena de arara vermelha ou pedaço de pano vermelho preso a um anzol e linha de pescar. Com a linha, o pescador resvala o anzol encarnado com rapidez na superfície da água, para atrair a atenção e capturar principalmente o tucunaré (*Cichla* sp.); *Cichla ocellaris* é chamado de "*Tepi Kot*". No Estado do Amazonas, o pinguel é chamado de pinauaca. Quando podem obter, os Kayapó também gostam de pescar com a "colher", um anzol camuflado por um pedaço de metal prateado simulando um peixe em movimento.

9. Zagaia - consta de uma ponta de esporão de arraia, ou pedaço de osso ou ferro apontado como um anzol desentortado e preso a uma haste de madeira.

10. Arpão - o arpão é semelhante à zagaia e é usado para capturar peixes maiores; a haste é maior, a ponta pode ser móvel e ligada a uma boia. Na pesca noturna com arpão, nas margens dos lagos os Kayapó podem queimar folhas secas, principalmente de palmeira, para melhor enxergar o peixe (Posey, *comunicação pessoal*).

11. Timbó - o uso do timbó, relativamente frequente entre os Kayapó, também pode ter significado ritualístico, sendo organizado por grupos de idade.

Participei de uma pescaria com timbó no igarapé Ponte, cerca de 30km a NE da aldeia. No dia da pescaria, cerca de 20 homens acordaram cedo (5:30h), dividiram-se em grupos e foram mata adentro cortar o cipó com seus facões. Por volta das 11:00h, a maioria deles já tinha voltado com grandes feixes (cerca de 15kg) de timbó cortados em varas, sem as folhas e amarrados com envira. Com um pedaço de pau pesado, entraram no igarapé e começaram a bater com força nos feixes de timbó e a mergulhá-los na água de vez em quando. Chamam a esta operação de "bater o timbó". Assim, o cipó solta uma resina de cor cinza-escura, solúvel em água, que após duas horas de operação ininterrupta havia tingido fortemente o iga-

rapé abaixo até onde pude observar por cerca de 1km. Aproximadamente quatro horas após o início da "bateção", os peixes menores começaram a boiar, aos poucos, mortos. Daí após mais uma hora o número de peixes boiando era grande. Os maiores puderam ser capturados com arco e flecha, ou somente com a flecha empregada como um tipo de zagaia ou ainda simplesmente apanhados com a mão, pois estavam atordoados, mas não mortos, talvez devido à concentração de rotenona ainda insuficiente para matá-los. Passamos o restante do dia nessa atividade, e até a manhã seguinte, antes de irmos embora, a água ainda estava escura, mas não havia mais peixes boiando. Os Kayapó não cantaram durante essa pescaria, como costumam fazer quando estão remando em grupos. Demonstraram grande respeito e concentração naquilo que estavam realizando, (e apenas conversaram e se revezaram durante a batida do timbó).

Aproveitei a ocasião para organizar uma coleção de peixes que, somada com os outros exemplares coletados por vários aparelhos no rio Fresco, compreende mais de 50 espécies diferentes. Os espécimes foram identificados pelo professor Luiz Paulo Stockler Portugal, do Museu de Zoologia da USP, onde a coleção está depositada. Não vi nenhum camarão morto, apenas vi um grande (preto) que escapou e não pude reconhecer, *Kwyrà-kà*, um informante Kayapó, disse-me que não há camarões nos rios Ponte e Fresco, apenas aparecem em pequenos igarapés. Isto pode sugerir que a cadeia alimentar dos predadores maiores esteja calcada sobre alevinos e formas diminutas de peixes adultos, bastante abundantes na Amazônia Central.

A Tabela 4.1 contém os nomes científicos e Kayapó que foram anotados pelo Dr. Darrell A. Posey.

12. Curral - localmente chamado de "piracema". As estacas do curral são fincadas nas bocas de igarapés pequenos, na descida dos peixes, que podem ser retirados de seu interior através de lances de tarrafa, arco e flecha, zagaia, etc.

13. Mergulha - na época seca, os índios costumam mergulhar no rio e pegar os peixes com as mãos nos poços mais profundos, principalmente o "*Bàì Ká Ti Poi Re*" (*Hypoptopoma* sp.), "*Bai Ka Ti Kumrenz*" (*Hemiancistrus* sp.) e "*Bàì Ka Ti*" (*Parotocinclus* sp.), (Posey, comunicação pessoal).

Também costumam matar arraias com a ponta do varejão, quando estão navegando de canoa. Dão-nas aos velhos para comer, juntamente com peixes elétricos em geral (Posey, *comunicação pessoal*).

Os Kayapó acreditam na existência de um grande peixe elétrico mítico "*Mry Kaák*", o originador e protetor dos peixes, principalmente dos alevinos, o qual pode se incorporar nas pessoas sob a forma de espírito maligno. Durante expedições de pesca, receiam pronunciar seu nome para evitar atraí-lo. Parece haver um certo dualismo nesta figura mítica, que atuaria como um tipo de estabilizador ecológico. Os Kayapó em geral pescam em grupos, como em muitas outras atividades exercidas pela aldeia. Enquanto um homem lança a tarrafa, outros remam ou limpam o pescado. Enquanto alguns homens cortam o timbó na mata, outros "batem" na água como descrito anteriormente etc.

Participei de três pescarias de um dia, além daquela com timbó, que durou dois dias. Os índios levaram bananas, beiju e farinha de mandioca para comer. Durante a pescaria com timbó, alguns índios saíram com espingardas para caçar. O peixe capturado foi consumido assado (jogado no braseiro sem tirar as vísceras), ou cozido em panela de alumínio. Em ambos os casos observei que o pescado foi consumido com exagerada quantidade de sal de cozinha. Não comem peixe cru, pois acreditam provocar doenças.

Para preservar o pescado excedente detectei cinco modos principais:

- a) Salgado - com sal de cozinha ou como era no passado com "sal antigo", obtido das cinzas de palmeira (especialmente o inajá), e que pode ser ou não seco ao sol. Atualmente preferem consumir, talvez devido à facilidade de obtenção, o sal de cozinha.
- b) Defumado - o pescado é posto num jirau e coberto com folhas de palmeira por algumas horas, envolvido pela fumaça de um fogo sob o estrado.
- c) Moqueado - é feita uma grande fogueira, onde são colocadas pedras para se aquecerem. Quando o fogo se apaga, cada peixe ou um grupo deles é embrulhado em folhas de palmeira cuidadosamente trançadas, colocados sobre e/ou entre as pedras, e cobertos com areia grossa do rio aproximadamente por 24 horas.

- d) Farinha de peixe - feita principalmente com alevinos e formas adultas diminutas, postos ao sol para secar em grandes quantidades e depois pisados no pilão. Essa farinha pode ser estocada até por um ano e, se porventura se estragar é usada como adubo.
- e) Seco ao sol - posto a secar sobre pedra ou num jirau de madeira.

Segundo o informante Kayapó, José Uté, o pescado defumado é preparado para levar para casa, ou para viagens e expedições de caça (ou de guerra no passado) e deve ser consumido no máximo dentro de dez dias, senão se estraga. Já o pescado moqueado pode ser guardado até por um ano perto do fogão dentro de casa, se tiver sido cuidadosamente processado.

Desde 1981, o rio Fresco vem sendo poluído como consequência das atividades do garimpo de Maria Bonita, que em 1983 contava com 2.000 garimpeiros, e que se instalou no leito do rio Ponte, afluente do rio Fresco pela margem direita a aproximadamente 50km a NE de Gorotire e o garimpo de Cumaru com cerca de 14.000 garimpeiros em 1983, operando também no rio Ponte ao redor de 85 km ao Norte de Gorotire. A água tem cor amarelada, que fica ainda mais escura e barrenta na época da cheia, quando há mais água para lavar a terra retirada do barranco. As missionárias protestantes que vivem na aldeia, informaram-me que com o início das atividades do garimpo houve aumento intenso da mortalidade infantil até que foi instalado o sistema de captação de água proveniente de um igarapé da Serra dos Gradaús, nas proximidades da aldeia.

Devido à cor da água, os índios não mais usam arco e flecha para pescar rio abaixo (a confluência do rio Fresco com o rio Ponte está a cerca de três km acima da aldeia de Gorotire), porque não mais se vê o peixe; estimei a visibilidade ao redor de 15cm se um disco de Sechi fosse usado rio abaixo e cerca de 150 cm, rio acima. Devido à abundância de arraías no rio Fresco, os índios também evitam pescar rio abaixo, porque a natural dificuldade em detectá-las é agravada pela água barrenta. Os Kayapó também têm dificuldade em detectar as pedras maiores do leito do rio; é comum ocorrer acidentes com os índios que vêm da roça com as canoas carregadas com a colheita, que ao se chocarem com as pedras, emborcam e a safra é perdida.

No dia 22 de agosto de 1983, realizei uma pescaria experimental rio acima com *Bep Ko Ti*, que tarrafeava enquanto eu tomava notas, e com

o Dr. D. A. Posey, que remava e fazia perguntas em Kayapó porque *Bep Ko Ti* não entendia português (poucos Kayapó são bilíngues). Em 110 lances de tarrafa na porção limpa do rio Fresco, foram capturados 3.900g de pescado (35,4g/lance) com 18 espécimens. Desses 110 lances, apenas em 15 (13,6%) foram capturados peixes. Repetimos a pescaria no dia seguinte sob as mesmas condições (porém sem a participação do Dr. Posey) e distância da aldeia, inclusive sob condições climáticas semelhantes ao dia anterior, rio abaixo, ou seja, na parte poluída. Foram realizados 154 lances e capturados 2.900g de pescado (18,8g/lance) com 13 espécimens capturados com composição em espécies semelhantes ao dia anterior. Desses 154 lances, em apenas 11 (7,1%) foram capturados peixes. É certo que há grande variação nos dados de captura/esforço de um dia para o outro, mas se esse resultado for representativo da situação do rio Fresco, um pescador teria que exercer quase o dobro do esforço no estoque para capturar a mesma quantidade rio abaixo, onde o rio está poluído, do que rio acima onde as águas estão limpas. Os índios não observaram completo desaparecimento de nenhuma espécie de peixe rio abaixo, até aquela data.

A "friagem" é um fenômeno comum de mortandade de peixes que ocorre nos lagos da Amazônia Central, devido à queda brusca da temperatura, que se dá no mês de junho (Brinkman e Santos 1973; Santos 1979). Os Kayapó dizem que esse fenômeno não ocorre nos lagos de várzea do rio Fresco. Isto provavelmente se deve ao fato de que em Gorotire a temperatura média é mais baixa devido a maior altitude (200-500m) e quedas bruscas de temperatura devem ocorrer com maior frequência, fazendo com que haja circulação mais freqüente da matéria orgânica acumulada no fundo dos lagos, impedindo que ela retenha gás sulfídrico em excesso. Também devido à maior altitude, há aumento da drenagem (ver seção transversal do leito do rio para a floresta em Posey, 1983) ocasionando seca mais pronunciada nesses lagos, expondo por mais tempo a matéria orgânica à dessecação e decomposição aeróbica.

A aldeia Gorotire foi o primeiro grupamento indígena que visitei, mas a impressão que me provocou é de que o conhecimento ecológico de seus pescadores se aproxima bastante à dos pescadores artesanais da Amazônia Central, com os quais tive maior convívio e experiência de trabalho.

Os Kayapó conhecem bastante os hábitos alimentares, reprodutivos e migratórios dos peixes, têm nome para todas as espécies que coletam, incluindo as formas diminutas e parecem conhecer bem os efeitos das enchentes sobre os estoques. Segundo Posey (1984), os Kayapó plantam árvores frutíferas tais como a massaranduba (*Manilkara huberi*) e jurubeba (*Solanum paniculatum*) na beira dos rios, igarapés e lagos prevendo a alimentação dos peixes com a caída de seus frutos (Goulding 1980), o que a meu ver demonstra o alto grau de sofisticação e prudência a que chegaram visando a proteger o recurso.

É interessante notar que demonstram satisfação em tudo que se refere à pesca, vêem essa atividade tanto como lazer e quanto necessidade de sustento, e assim o que parece ser somente uma forma de lazer para as crianças, quando as levam a pescar é também para elas uma importante fonte de proteína, pois aprendem muito cedo a buscar e preparar sua própria comida. Um menino Kayapó de oito anos de idade, pode ser considerado completamente independente dos pais com relação ao seu sustento.

Sob o ponto de vista da cultura Kayapó, a proximidade do garimpo representa grande ameaça. Em 1983, os Kayapó estavam recebendo 1.0% do total arrecadado com a comercialização legal do ouro pela Caixa Econômica Federal, no garimpo de Maria Bonita, por este se encontrar dentro da reserva indígena de Gorotire. Com esse dinheiro construíram casas de alvenaria para si, mudando seus hábitos alimentares e criando novas necessidades, como por exemplo, o aumentado consumo de sal de cozinha já mencionado. Os confortos da vida "civilizada", agora cada vez mais próxima, exercem um fascínio irresistível aos Kayapó mais jovens, que começam a ir trabalhar no garimpo, com os resultados culturais previsíveis.

Kwyrà-Kà me contou que os Kayapó mais jovens não mais esperam as colmeias se tornarem maiores (o que aumenta a probabilidade de dispersão das populações de abelhas) para retirar o mel. Retiram o mel de qualquer colmeia que encontram, para vender ou trocar no garimpo por fumo, tênis, caramelos, bolachas, sabonetes etc.

Porém esses índios ainda retêm sua cultura que deve ser preservada a qualquer custo, pois a comunidade Kayapó em Gorotire é extremamente saudável e harmônica e seu conhecimento do ecossistema da floresta e dos rios; isto pode ser muito instrutivo para a ocupação racional da Amazônia.

Tabela 4.1: Lista de Peixes do Rio Fresco e Igarapé Ponte, Gorotire, PA.

N° Lote	Nome Científico	Nome Kayapó e Significado (Darrel Posey)	Nome(s) Português(es)
*830896	<i>Potamotrygon</i> sp. C	Miê xê kamrek (marido queimado vermelho)	Raia, arraia
830897	<i>Hydrolicus pectoralis</i>	Tep djwa rê (dente de peixe)	Peixe-cachorro, pirandirá
830898	<i>Serrasalmus</i> sp. C	Tê tyk ti (peixe preto)	Piranha
*830899	<i>Potamotrygon</i> sp. A	Miê xê krôre (kekrätyk)(marido queimado e pintado preto)	Arraia
830900	<i>Acnodon normani</i>	Ngo tàbm nhô (peixe de água alta)	Pacu
*830901	<i>Potamotrygon</i> sp. B	Miê xê kamrek (marido queimado vermelho)	Arraia
830902	<i>Potamotrygon</i> sp. B	Miê xê kamrek. (kra)(idem, filhote)	Arraia
*830903	<i>Geophagus</i> sp. A	Krài ka ô nhài ti (gume pontudo com ocelo colorido)	Acará
830904	<i>Ramphichthys</i> sp.	Kriô (nome próprio)	Ituí

Tabela 4.1 (continuação)

N° Lote	Nome Científico	Nome Kayapó e Significado (Darrel Posey)	Nome(s) Português(es)
*830905	<i>Serrasalmus</i> sp. A	Tep krã krã (Amàdn krã krã) (peixe de cabeça chata - cor de arara)	Piranha
*830906	<i>Hemidiopsis</i> sp.	Ka diate (linha)	Orana
830907	<i>Cichla ocellaris</i>	Tepi kôt (peixe de margem)	Tucunaré
*830908	<i>Leporinus</i> sp. A	Tê wa (família de peixes com dentes)	Aracu
*830909	<i>Hoplerithrinus unitaeniatus</i>	Kunap (nome próprio)	Jeju
830910	<i>Geophagus</i> sp. A	Kràì kà ô nhài ti (Kràì kà nō ngrã ngrã ti) (gume pontudo com ocelo colorido)	Acará
*830911	<i>Prochilodus unitaeniatatus</i>	Ngrõ ti (onomatopéia designando barulho)	Curimatã
830912	<i>Prochilodus rubrotaeniatatus</i>	Idem (Ngrô ti ja miê kam- rek)idem, de rabo vermelho)	Curimatã

Tabela 4.1 (continuação)

N° Lote	Nome Científico	Nome Kayapó e Significado (Darrel Posey)	Nome(s) Português(es)
*830913	<i>Hoplias macrophthalmus</i>	Krwà tire (kra) (onomatopéia significando barulho quando se pega peixe)	Traíra
830914	<i>Pseudoplatystoma fasciatum</i>	Kô rã (buquê de flores)	Surubim
830915	<i>Geophagus</i> sp. A.	Kràì kàk ô nhài ti (ver 830903)	Acará
830916	<i>Hypoptopoma</i> sp.	Bài kà ti poi re (galho chato como casca de árvore)	Acari
830917	<i>Hemiancistrus</i> sp.	Bài kà ti kumrenx (galho chato verdadeiro)	Acari
*830918	<i>Cichlasoma</i> sp.	Ri nho kratx (oco de palmeira tucumã)	Acará
*830919	<i>Pimelodus ornatus</i>	Ibê (capoeira)	Mandi
*830920	<i>Myleus schomburgki</i>	Tep po ko nê tyk (peixe chato, com desenho comprido)	Pacu
*830921	<i>Tetragonopterus argenteus</i>	Pan pan (onomatopéia)	Matupiri, sauá

Tabela 4.1 (continuação)

N° Lote	Nome Científico	Nome Kayapó e Significado (Darrel Posey)	Nome(s) Português(es)
*830922	<i>Cynopotamus</i> sp.	Pyka krài ti (ponta de areia)	Dentudo
830923	<i>Parauchenipterus</i> sp.	Krô pi (cardume)	Cangati
*830924	<i>Curimata</i> sp.	Ngÿ kà (margem lamacenta)	Branquinha
830925	<i>Hydrolycus pectoralis</i>	Tep djwa rê (wa biê) (dente de peixe comprido)	Pirandirá
*830926	<i>Hassar</i> sp.	Korore (onomatopéia)	
830927	<i>Serrasalmus</i> sp. B	A matn ja ri kunon (família de peixe com pintura de arara)	Piranha
*830928	<i>Hemiodopsis</i> sp.	Ka djat te (Te pa nât) (nada-deira dobrada (linha))	Orana
*830929	<i>Hemisorubim platyrin-</i> <i>chos</i>	Buburê (nome próprio e onomato- paico)	Braço de moça, Jurupoca
830930	<i>Pseudoplatystoma fasci-</i> <i>atum</i>	Ko rã (vide 914)	Surubim

Tabela 4.1 (continuação)

N° Lote	Nome Científico	Nome Kayapó e Significado (Darrel Posey)	Nome(s) Português(es)
*830931	<i>Geophagus</i> sp. B	Krài i kàk kumrenx (a verdadeira família de peixes com quilha com espinha falsa)	Cará
*830932	<i>Bryconops</i> sp.	Xi kwak re (nome próprio)	
830933	<i>Boulengerella lucia</i>	Te kwà du (se grande; se pequeno, bemp) (nome próprio; este peixe é sagrado)	Pirapucu
*830934	<i>Parodon</i> sp.	Teb nhi bê re (Ngrã ngrã) (peixe da mata de várzea amarelo)	
*830935	<i>Triportheus pictus</i>	Ö kren ti (nome próprio)	Sardinha
*830936	<i>Acestrorhynchus microlepis</i>	Mỳ djwa ka ràrà (pênis translúcido) (ponta do pênis)	
830937	<i>Cynopotamus</i> sp.	Pykai krã ti (barra de areia) (grande)	
830938	<i>Pimelodella</i> sp.	Hika ràrà (tronco translúcido)	

Tabela 4.1 (continuação)

N° Lote	Nome Científico	Nome Kayapó e Significado (Darrel Posey)	Nome(s) Português(es)
830939	<i>Serrasalmus</i> sp. C	Amàt (kra), (Te tyk ti kra) (ver 898)	Piranha
*830940	<i>Pimelodus ornatus</i>	Ibê (capoeira; ver 919)	Mandi
830941	<i>Paraloricaria</i> sp.	Õi (espinha do corpo)	Acari
830942	<i>Potamotrygon</i> sp. B	Michêt kamrek kra (ver 901)	Arraia
*830943	<i>Schizodon</i> sp.	Nài ja (bico)	Aracu
830944	<i>Geophagus</i> sp. A	Kràì kà ô nhài ti (Kràì kà po ti) (ver 903)	Cará
830945	<i>Pterigoplichthys</i> sp.	Bài kàti ka xêti ti (Baikà ti tyk ti) (galho chato de casca queimada)	Acari-bodó
*830946	<i>Hoplias</i> sp. A	Krwàt (onomatopéia)	Traíra
830947	<i>Utiaritchthys</i> sp.	Tep poi krôri ti (peixe chato pintado, grande)	Pacu
*830948	<i>Curimata</i> sp.	Ngỹ kà (margem lamacenta)	Branquinha

Tabela 4.1 (continuação)

N° Lote	Nome Científico	Nome Kayapó e Significado (Darrel Posey)	Nome(s) Português(es)
*830949	<i>Iguanodectes</i> sp.	Tep pa kài tyk (nadadeira com cobertura escura)	
*830950	<i>Astyanax</i> sp. A - <i>Moenk-hausia</i> sp.	Tep prã po ti (peixe de forma diminuta, chato)	
*830951	<i>Anostomus ternetzi</i>	Ka djàt tê (Teb bhi bê) (linha da capoeira - família de peixes)	Aracu, Ximboré
*830952	<i>Myleus schomburgki</i>	Tep poi kô nê tyk (ver 920)	Pacu
*830953	<i>Potamotrygon</i> sp. C	Miê xêl kamrek (ver 896)	Arraia
*830954	<i>Myleus schomburgki</i>	Ver 952	
*830955	<i>Pimelodella</i> sp.	Kam mi ôro (nome próprio?)	
*830956	<i>Hoplias</i> sp. B	Krwà tyk (onomatopéia; preto)	Traíra
*830957	<i>Ramphichthys</i> sp. A	Wa mê (nome próprio de uma família de peixes)	Ituí
*830958	<i>Leporinus</i> sp. A	Tê wa (ver 908)	Aracu
*830959	<i>Achodon normani</i>	Ngô tàbm nhô (água alta)	Pacu

Tabela 4.1 (continuação)

N° Lote	Nome Científico	Nome Kayapó e Significado (Darrel Posey)	Nome(s) Português(es)
*830960	<i>Triportheus pictus</i>	Nhô krê tu (Õ kren tu) (peixe cevado)	Sardinha
830961	<i>Megalomena</i> sp.	Tê kâ mê (Tep kâ ràrà) (peixe translúcido)	
830962	<i>Hypoptopoma</i> sp.	Bài ká ti (Krorore) (galho chato, pintado)	Acari
*830963	<i>Myleus rupripinnis</i>	Tep ki ti (Kra re) (peixe que cria 'cabelo')	Pacu-tinga, Pacu branco
*830964	<i>Leporinus</i> sp. D	Tê wa (ver 958)	Aracu
830965	<i>Plagyoscion</i> sp.	Ngô tabm nhõ (água alta)	Pescada
*830966	<i>Myleus rupripinnis</i>	Tep po krôi ti (peixe chato pintado/ desenhado, grande)	Pacu-tinga, Pacu branco
830967	<i>Pachyurus</i> sp.	Krã i ti kaak re (espinha falsa na cabeça)	Pescada
830968			
*830969	<i>Pimelodus ornatus</i>	Ibê (ver 919, 940)	Mandi

Tabela 4.1 (continuação)

N° Lote	Nome Científico	Nome Kayapó e Significado (Darrel Posey)	Nome(s) Português(es)
830970	<i>Serrasalmus</i> sp. C	Amat kra (Te tyk ti kra) (ver 939)	Piranha
830971	<i>Paramyloplus</i> sp.	Tep poi (Tep kêin ti), kra (peixe limpo, filhote)	Pacu
*830972	<i>Hoplias macrophthalmus</i>	Krwa ti re (kra) (ver 913)	Traíra
*830973	<i>Gymnoramphichthys</i> sp.	Pyka ti ka dju ru (Pyka ti nhõ wa mê re) (Família do peixe elétrico da praia)	
*830974	<i>Parotocinclus</i> sp.	Bà kà ti (Bàì kà tytx) kra (galho chato forte, filhote)	Acari
*830975	<i>Rhabdolychops</i> sp.	Wa mêre (família do peixe elétrico ver 957)	Ituí
*830976	<i>Pimelodinae</i>	Kan di ru (nome não Kayapó)	Candiru
*830977	<i>Jobertina</i> sp.	Te wa kà ngrãre (peixe com dentes com casca, esmalte amarelo)	

Tabela 4.1 (continuação)

N° Lote	Nome Científico	Nome Kayapó e Significado (Darrel Posey)	Nome(s) Português(es)
*830978	<i>Tetragonopterinae</i>	Pu kai krâ ti krare (mesmo nome que o nã 937, filhote)	
*830979	<i>Cheirodontinae</i>	Tep jai my ka mrôre (pênis encarnado)	
*830980	<i>Pimelodella</i> sp.	Hi re (ver 938)	
*830981	<i>Curimata</i> sp.	(Não anotado)	Branquinha
	<i>Creagrutus</i> sp.	(Não anotado)	
	<i>Tetragoropterinae A</i>	(Não anotado)	
	<i>Tetragoropterinae B</i>	(Não anotado)	
	<i>Tetragoropterinae C</i>	(Não anotado)	
*830982	<i>Jobertina</i> sp.	Tep kaingàrà (Te wa tytx)(peixe desenhado)	
*830983	<i>Astyanax</i> sp. A	Tep prã po ti (Peixe diminuto) (chato grande)	

Tabela 4.1 (continuação)

N° Lote	Nome Científico	Nome Kayapó e Significado (Darrel Posey)	Nome(s) Português(es)
*830984	<i>Astyanax</i> sp. B	Tep prã ka ràrà ti (peixe diminuto translúcido)	
830985	<i>Panaque</i> sp.	(Não anotado)	Acari
830997	<i>Pimelodinae</i>	(Não anotado)	
830998	<i>Acnodon normani</i>	(Não anotado)	Pacu
830999	<i>Crenicichla</i> sp.	(Não anotado)	Jacundá
Fonte: Elaborado pelo autor. *Peixes capturados no Igarapé Ponte, os demais em Rio Fresco. Coletor: Miguel Petrere Jr. Identificação dos Peixes e nomes vulgares em Português por Luis Paulo Stockler Portugal. Obs.: Os três últimos lotes (997-999) têm procedência incerta, podendo ser ou do rio Fresco, ou do Igarapé Ponte).			

4.3 Referências

BRINKMAN, W.L. & SANTOS, U.M. 1973. Heavy fish kill in unpolluted flood plain lakes of central Amazonia. *Biol. Conserv.* 5: 147-149.

GOULDING, M. 1980. The fishes and the forest. Exploration in Amazonian natural history. Berkeley, University of California Press. 280 p.

POSEY, D.A. 1983. Indigenous knowledge and development: an ideological bridge to the future. *Cienc. Cult.*

POSEY, D.A. 1984. A preliminary report on management of secondary forest by the Kayapo indians in Brasil. In: PRANCE, G. (ed.). *Ethnobotany of the neotropics. Advances in botany.* New York Botanical Garden.

SANTOS, U.M. 1979. Observações limnológicas sobre a asfixia e migração de peixes na Amazônia Central. *Cienc. Cult.* 31: 1034-1039.

Agradecimentos

Ao Dr. D. A. Posey, ao Prof. Dr. W. E. Kerr do Departamento de Biociências da Universidade Federal de Uberlândia, pela leitura crítica do manuscrito, ao Prof. Luís Paulo Stockler Portugal, do MZUSP, pela identificação dos peixes e ao CNPq e Universidade Federal do Maranhão pelos recursos financeiros.

5

FIGHTING TO LIVE IN AMAZON: EXPERIENCES OF THE TIMBIRA IN PARÁ STATE

Maria de Nazaré Ferreira

Abstract: This chapter presents some experiences of the Timbira, an Indigenous group of Pará state, in the Brazilian Amazon, and advocates that non-Indigenous societies should learn from such experiences to live a better life on Mother Earth. The Timbira People of the Pará state have faced many challenges throughout their lives, including the loss of territory, displacement and conflicts with non-Indigenous People; they have had to keep living with invasive mishaps on their lands, such as the construction of power distribution towers. Indigenous Peoples assume the role of guardians of the forest, paying with their lives and health for the maintenance of their territories. The planet and the Amazon forest are suffering because of fires, mining, forest clearing in order to raise animals for slaughter, and contamination of rivers and oceans, among other depleting actions. Some populations, including the Timbira in Pará, are seeing their existence on Earth profoundly threatened and, in some way, all human beings are too. It is imperative that we as humans learn from Indigenous experiences about sustainable development to ensure a better life for mankind. The aim of this chapter is to reflect on the Timbira People's experiences and how we may learn from them.

Keywords: Amazon; Timbira; nature; territories.

Resumo: O presente capítulo apresenta algumas experiências do grupo indígena Timbira no estado do Pará, na Amazônia brasileira e defende que as sociedades não-indígenas devem aprender com tais experiências

para viver uma vida realmente melhor na Mãe Terra. O povo Timbira do estado do Pará enfrentou muitos desafios ao longo de suas vidas, incluindo perda de território, deslocamento e conflitos com não indígenas, tendo que continuar vivendo com traços invasivos em suas terras como torres de distribuição de energia elétrica. Os povos indígenas assumem o papel de guardiões da floresta, pagando com a vida e a saúde a manutenção de seus territórios. O planeta e a floresta amazônica sofrem com queimadas, garimpo, desmatamento para criação de animais para abate, contaminação de rios e oceanos entre outras ações de esgotamento. Algumas populações, como os Timbira no Pará, estão profundamente ameaçadas de sua existência na Terra e, de alguma forma, todos os seres humanos também. É imperativo aprender com as experiências indígenas sobre o desenvolvimento sustentável para garantir uma vida melhor para a humanidade. Refletir sobre isso é o objetivo do presente trabalho.

Palavras-chave: Amazônia; Timbira; natureza; territórios.

5.1 General introduction

The Amazon has a unique position in our planet's physical and biological environments, and a very rich cultural context. With its huge size and great richness, density and diversity of species, landscape, geology and environments, it is not surprising that this region is one of the largely untouched frontiers on our planet. Ranging from climate change to medicine, knowledge of and from the Amazon potentially holds many missing crucial pieces to various puzzles. This characterization is entirely appropriate in describing the languages and cultures of the Amazon. As it is known, very few places in the world are home to the quantity, density and diversity of languages and cultures like those who inhabit the Amazon basin and its surroundings.

The Amazonian Indigenous Peoples contribute to the cultural and linguistic fabric of humanity. Being original People, they represent the living and vital records of the distribution of man in the American continent, and its population, which are all still poorly understood. All the cultural baggage they contain relate to this anthropological evolution, resulting from the dynamic balance between the physical and the biological environment and

its natural changes over the millennia, covering the late Pleistocene and Holocene Epochs.

Many of these Amazonian Indigenous societies have potentially unique cultural and linguistic phenomena that entirely lack documentation, or are superficially documented. Thus, knowing about their language, culture, ethnology and education is vital to understanding the Principle of Sustainable Development advocated by Eco-92 and the Fundamental Right to a balanced environment as required by the Constitution of the Federative Republic of Brazil.

In today's modern world, this is understood as an environmental and constitutionally affirmed human right. These safeguarded rights guaranteed by law are necessary to live in peace on the Earth. In this way, Indigenous People from Amazon and possibly those from other places can share their experiences with our societies and teach or learn how to promote an Education for Peace that promotes skills, attitudes and knowledge to prevent conflicts. It would be a very romantic perspective to take if we thought that Indigenous People live without personal or societal conflicts, obstacles and wars. However, the core values of nonviolence, freedom, trust and social justice are present in their relationships in general. The presence of these foundational values creates a different atmosphere and expectation throughout life, compared to some societies nowadays.

This chapter will examine general possibilities for learning aspects of Indigenous education for sustainable development and peace. To ground the discussion, we will present the Parkatêjê/Akrâtikatêjê experiences and the educational process from an Indigenous perspective. Subsequently, we will describe a set of important moral values constant in Amazonian communities and enumerate the reasons or understanding as to why such values could contribute to our consolidating peace in the world and living more sustainably and harmoniously with nature.

5.2 Indigenous education in Amazon

When we talk about Indigenous education, we think about school education with schools, curricula, teachers and students. However, this chapter does not aim to deal with school education, but education in its broader sense. The Indigenous communities of the Brazilian Amazon – existing on

Earth since approximately 10,000 years ago –have always had education as one of the pillars of their societies. Despite not relying on what we conceive as school education, these communities nevertheless had several alternative ways of transmitting knowledge, traditional values, beliefs and culture to younger generations. Their traditional languages were fundamental for this transmission to occur, without the interferences or influences of the majority language and culture which surfaced upon contact with the colonizer. Diversity in this area of the world is immense, and so we will present aspects of education among the Parkatêjê/Akrătikatêjê, to contextualize and highlight our main research question in this paper. In the following section, we will begin by discussing localization, sociolinguistics and the cultural situation, in the following section.

5.3 Localization, sociolinguistic and the cultural situation

The Timbira dialectal complex consists of languages such as Krahô, Krikati, Gavião Pykobjê, Canela Apaniêkra, Canela Ramkokamekra, Canela Krahô and Gavião do Pará or Parkatêjê. These languages are spoken by Peoples who share numerous cultural and organizational characteristics, ranging from their haircuts to the way they build their villages and houses. These Peoples live in the Brazilian territory of Pará and Maranhão.

In Pará, the Timbira are concentrated in the Mãe Maria Indigenous Land, located in Southeastern Pará, Amazon. There are currently about 20 Indigenous communities scattered throughout that land. Up until 2000, they had been together in a single village. However, the high number of communities does not reflect the number of individuals, which does not reach 700. Language speakers are even fewer, accounting for less than 10% of that total. Therefore, the traditional language is obsolescent, and children have not been taught for about five or six decades.

The Mãe Maria Land is located at Km 30 on the BR-222 highway. Figure 5.1 illustrates the location of Mãe Maria Land, alongside a map of Brazil and Amazonia.

Figure 5.2 depicts the main village where all the Timbira previously lived. The circular configuration is the same in all the villages, although

Figure 5.1: Brazil map, Amazonian region and Mãe Maria Land.

Source: (IBGE, 2013).

their infrastructure is not the same in all of them. Newly installed village houses are made of straw or wood; there is no electricity or running water.

Figure 5.2: Parkatêjê Village (KM-30)

Source: Socioambiental Institute (ISA, 2021).

In the following section, we will briefly discuss how the principles of Indigenous education have been rendered invisible. For at least five centuries, Indigenous People did not have the right to attend universities on an equal condition as non-Indigenous People. This impossibility helped to create a false idea that Indigenous Peoples (as well as Afro-descendants) lacked the capacity for studies.

5.4 Principles of indigenous education from a decolonial view

When studying about Brazilian Indigenous Peoples, one observes that the colonizer's description of these People is always full of stereotypes. They are falsely portrayed as savages, barbarians and cruel folk, who are devoid of humanity. Unfortunately, as unbelievable as it might be, many of these stereotypes remain perpetuated today.

This strategy of placing Indigenous Peoples in an inferior role in their own land can be observed in historical documents. Under the guise of 'protection of Indigenous Peoples', historical documents have shown that Indigenous Peoples were not allowed to have their own voice, and that there was a lack of any valuing and respect for their ways of life, their languages, as well as their culture, religions and education principles. Such a deletion of identity of all ethnicities is still observed in the immense asymmetry existing in the country. It was only in 2012, with the approval of the quota law for Blacks, that there was also a legal reservation for Indigenous People in higher education – the quota system. From then on, in fact, the Indigenous People began having their right to be heard and respected, and with the struggle of the Indigenous movement, they managed to make themselves present in the different social spaces.

Following these points, it is imperative to highlight how the way of thinking and living in the forest harmoniously with the environment is present in the most traditional way of living for Indigenous People. To many of these Peoples, the forest is a living, intelligent and volitional entity that is linked to mankind. This contrasts the notion that nature is a source of natural resources to be exploited by man as individual property.

Davi Kopenáwa, a Yanomami leader, wrote about the way of understanding nature:

Omama created us as we are today. Our language is the one with which he taught us to name things. It was he who introduced us to bananas, cassava and all the food from our gardens, as well as all the fruits of the trees in the forest. That's why we want to protect the land we live on. Omama created it and gave it to us to live in. But the whites set out to devastate it, and if we don't defend it, we'll die with it. (KOPENAWA, D. and ALBERT, B., 2010, p. 74)

Respect for the forest and all biomes is reflected in many aspects, as evidenced in the daily lives of communities. For example, in Timbira languages, natural entities cannot be possessed. It is not possible to possess a jaguar or a tapir, a river or the Moon, even in a figurative way.

When hunting, Indigenous People do not kill more than what is necessary for consumption that particular day. They do not stock, nor do they have storage. Furthermore, everything hunted is shared by everyone. The idea of individual possession did not exist originally. However, it is currently evidenced in some discourses corroded by the bad white influences, who want to find support to degenerate the forest. In essence, for the Indigenous man, nature must remain intact, whereas for the white man nature can be exploited with the goal of "improving the quality of human life."

This is a very controversial point. In some respect, colonization contributed to a "better life" in the present day, though this is not the same for all Peoples. The damage caused by exploiting natural resources has immeasurably threatened the health and lives of Indigenous populations, and Mother Earth.

5.5 Recent history of the Timbira people in Pará, Amazon

Since their contact with "civilized society", Indigenous Peoples from different parts of the world have faced daily challenges that threaten their existence. In Brazil, according to data shown in reports "Violence against Indigenous People in Brazil (years 2020 and 2021)":

Violence against Indigenous Peoples was repeated with painful gravity. Propagated, encouraged or naturalized by State agents, they explain that the option for violence is necessary to meet the economic pretensions and policies in force in the

country. The health crisis exposed the vulnerability to which these Peoples are subjected – in their territories, pressured by invaders, or in struggle for the land, resisting in precarious conditions. (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2020; 2021).

The recent history of the Timbira in Pará – which will be briefly discussed in this chapter – illustrates the situation. The Indigenous reservoir where the Timbira People currently live in Pará has always been a rich and very coveted territory with its chestnut groves, and an abundance of fruits and wild animals. Part of this wealth is preserved because the Indigenous People resist by taking care of that land, without admitting invasions, without selling wood. However, the highlighted Indigenous land has been usurped by ventures of different companies.

To recall the recent history of the Timbira, it is necessary to remember that around 1956, several Timbira groups from Pará and Maranhão lived in the territories where their remnants were before they gathered in Mãe Maria Indigenous land.

Representatives of the Indian Protection Service (SPI) had their first contacts with the Rôhokatêjê Indians, theoretically aiming to avoid the exploitation of their chestnut groves and the extermination of the group. However, due to the lack of preparation and care of the expedition, the Indigenous People were inflicted with diseases such as malaria, the flu and measles. This resulted in a drastic reduction of the Rôhokatêjê population, with the death of almost all adults in the village. Dealing with the death of the former leader of the group and finding themselves in this devastating situation, Krôhokrenhum stepped into a leadership role. He decided to approach the non-Indigenous, and accepted the assistance offered by the People of Marabá and Itupiranga.

At this point, these Indigenous People were labelled as "tame", letting themselves be carried away by non-Indigenous People within the context of this extremely difficult situation. Amidst an epidemic of different diseases, they were practically decimated. Few individuals remained from the numerous group they used to belong to. These individuals learned to wear clothes and handle firearms. However, even living close to the city, the population of Indigenous People continued to decline dramatically. After

continuous cases of the flu, pneumonia and measles during their stay in the city, the number dropped from 84 to just 37 individuals (MIRANDA, 2015).

According to Ferraz (1984), the alternative solution found by Krôhokrenhum was to accept the guidance of Friar Gil Gomes de Leitão to hand over the surviving children, including his younger sister, to non-Indigenous families in Itupiranga and Marabá. That way, they could be taken care of, thus improving their chances of survival and maybe fostering the continuity of the People. Krôhokrenhum personally told Marília Ferreira he thought after these children were treated, they would return to the bosom of the Indigenous family¹. Ferraz (1984), writing about Krôhokrenhum, states: "it was from that time onwards – approximately in 1950 – that his leadership began to take hold" (FERRAZ, 1984, p. 39).

After this period in the city, Krôhokrenhum led his People to return to the forest. However, the Indigenous People found that the chestnut grove around the Kryrytykrekrô village had become the property of a gentleman named Benedito Mendes. Without their land and territory, they were therefore rendered aimless.

According to Laraia and Da Matta (1967), Benedito Mendes claimed that the chestnut groves were legally on his property and declared that the Rôhokatêjê could harvest chestnuts whenever they wanted, as long as their production was sold exclusively to him. This situation generated a cycle of exploitation and forced labor in "their" own territory for the Indigenous: "We used to cut chestnuts for Nego Benedito, in Praialto; we cut, we sold. When he made the chestnut pile, we filled the bag and threw it in the water; then we threw it away and sold it to him again. So, we sold the chestnut. He paid twenty cruzeiros, or whatever" (JÔPAIPAIRE, 2011, p. 78).

According to Ferraz (1984), it was during this period that the "turma da Madalena," a group that had split from the Akrâtikatêjê, aligned itself with the Rôhokatêjê in Praialto, responding to the call of Krôhokrenhum. Laraia and Da Matta (1967) report that from that period on, the Rôhokatêjê began to live with the invasion of chestnut groves and with attempts to take over their territory by farmers and regional politicians. In this regard,

1 Jôpaipaire, in personal communication to XXXXXXXX. (Fieldwork at Indigenous Land Mãe Maria) May 10, 2010.

Ferraz (1998, p. 50) records the report by Gomes de Leitão: "the land where they were located, near Itupiranga, had been sold to a politician from Belém – and for that reason the Indigenous group had to be removed from there. [...]"

Meanwhile, the so-called "Mãe Maria Indigenous Attraction Post" was created, an area in which the SPI intended to definitively group the "Gaviões", the Mãe Maria plot. According to Miranda (2015), in 1965 some members of the Rôhokatêjê group led by Krôhokrenhum visited the site of the "Mãe Maria Indigenous Attraction Post", at the invitation of the SPI: "Come here, come here. Because there are no chestnuts there, there are chestnuts for you!" (JÕPAIPAIRE, 2011, p. 77).

Krôhokrenhum reports the following about this period of attraction of the Rôhokatêjê group by the SPI agents: "At that time, Madalena (Pô-jarêti) was already pregnant (waiting for the birth of her first daughter Krôhokre). SPI was calling me, 'Hey Captain, come here. The land is yours; there is not yours! Come away.' I said: 'Wait a minute, let me think first, because I'm afraid of taking the woman and she delivers the baby halfway, I don't want to. Wait a second!'" (JÕPAIPAIRE, 2011, p. 79).

Around 1966, attracted by the many promises of the State Government, the chief Krôhokrenhum in fact agreed to leave the Praia Alta region aiming at Mãe Maria. According to the chief: "So I decided to come here, but I already knew that it was a land where my People was, a long time ago" (JÕPAIPAIRE, 2011, p. 78). Krôhokrenhum's speech, highlighted above, reveals the Indigenous perception of the fact that they were being "removed" to an area that was already part of the group's traditional knowledge territory. In this regard, Miranda (2015) notes that "this delimited portion of land designated by Mãe Maria was already in the domain of the "Gaviões da mata," who circulated in a vast area located on the right bank of the middle course of the Tocantins River, in a territory that covered from the headwaters of the Moju and Capim rivers, in the State of Pará, to the vicinity of the city of Imperatriz in Maranhão" (MIRANDA, 2015, p. 112).

In the same vein, Ferraz (1986) emphasizes that the delimitation of an "Indigenous reserve" for the "Gaviões" (Timbira) also meant the expropriation of thousands of hectares of the traditional territory belonging to

this People. The State then started to promote the liberation of the remaining areas for the effective occupation by the national society. Thus, the Rôhokatêjê group was the first to be transferred to the current Mãe Maria Indigenous Reserve, in 1966. Subsequently, the SPI promoted several other removals and transfers of the other "Gaviões" to the interior of the area.

Initially, the Indigenous People were well received by SPI agents in the Reserve area. According to Jôpaipaire (2011, p. 87), one person recounted: "when I arrived, it was beautiful! In the yard, mature rice, yellow rice, rice; ripe beans, beautiful cassava! Big banana plantation [...] I said: I'm not going anymore; I'm going to stay right here. Just eating." However, contrary to expectations, the scenario quickly changed: "I thought it would always be like that, that it would always be good. But less than a year later, it was different. They would say, 'Boy, go to work! Is it just throwing arrows? Go to work, vagabond Indians'" (JÔPAIPARE, 2011, p. 91), showing a clear disrespect toward the traditional way of life of this People.

From 1966, the Indigenous People sheltered in Mãe Maria Indigenous Land were subjected to forced labor in the collection of nuts, serving as labor to the SPI for approximately 12 years. The group called Kÿikatêjê took refuge near the city of Imperatriz do Maranhão, upstream of the Tocantins River. Miranda (2015) reports some of the first contact attempts with the Kÿikatêjê group. In 1964, a team from the Novas Tribos do Brasil Mission began to search for the Kÿikatêjê to bring them the message of the gospel. However, this attempt to approach the group almost cost the missionaries their lives, so the team gave up on the venture at the time. At the end of 1960, the Fundação Nacional do Índio (FUNAI) managed to establish the first contacts with the Kÿikatêjê group, with the help of three interpreters: Cotia, Kinaré, and Krowapeire (MIRANDA, 2015).

The situation of the Kÿikatêjê in the area they occupied was delicate, as there were many squatters and regional groups from the city of Imperatriz interested in occupying Indigenous lands. For this reason, FUNAI began to act with the aim of removing the Kÿikatêjê from the territory of Maranhão, articulating a transfer to the RIMM. According to Miranda (2015, p. 125) "the situation of conflicts over land in Imperatriz made the Kÿikatêjê vulnerable to a massacre in the State of Maranhão by a militia that was constituted there." One motivation for the removal of the Kÿikatêjê

group to the Mãe Maria Indigenous Area was the need for labor force for the economic exploitation of Brazilian nuts by FUNAI.

This group was also quickly engaged in the farming work and oriented towards hunting and nut gathering activities to obtain commercial surpluses for the workers at the SPI Post (ARNAUD, 1989). The effective removal of the K̄yikatêjê to be transferred to the RIMM took place around 1969. However, the group was affected by high rates of malaria, such that after the removal, the population was reduced from 54 to approximately 45 members (Arnaud 1989). At that time the K̄yikatêjê group still used mostly their traditional language, unlike the other groups that already communicated fluently in Portuguese due to their greater history of contact (Araújo 1977).

The Akrâtikatêjê group had settled in the vicinity of the municipality of Tucuruí, in the place where the dam of the city's hydroelectric plant was built. Between 1958 and 1962, there was also a strong demographic reduction in the group, such that its population was reduced from 70 to just 31 components (Arnaud 1989).

Faced with this situation, in the mid-1960s, after the death of the political leader of the group at the time, the Akrâtikatêjê settled in the place known as Ambaua, on the Arumateuazinho stream, in front of the municipality of Tucuruí, where SPI's "Indigenous Post of Attraction Gaviões" was situated. The area where the post was located was granted through Decree nº 252 of the government of the State of Pará (FERRAZ, 1998; MIRANDA, 2015).

During the period they remained there, between 1965 and 1970, the Akrâtikatêjê were catechized by two families of Protestant missionaries from the New Tribes of Brazil Mission. During this time, the Indigenous People learned the Portuguese language and were converted to Protestantism (ARNAUD, 1983; FERRAZ, 1998). In mid-1974, the extinction of the "Gaviões Indigenous Attraction Post" was decreed, due to the conclusion of the feasibility studies of the Tucuruí hydroelectric plant (Ferraz 1998). Thus, in 1975, the construction project began on the aforementioned hydroelectric plant exactly where the Akrâtikatêjê were.

The Indigenous group was then surprised by the start of works on the hydroelectric plant on their land, in addition to receiving strong threats

from representatives of FUNAI, Eletronorte and the Air Force to abandon the territory in question (FERRAZ, 1998). Faced with the alarming situation and the almost complete invisibility given to the rights of the Mountain group confronted with the interests of the government and the region's settlers, the Akrātikatêjê were gradually transferred to the RIMM along with the Rôhōkatêjê and Kÿikatêjê.

According to Arnaud (1989), even with the strong marks of the rivalry between the Akrātikatêjê and Rôhōkatêjê groups throughout their histories, the incorporation of some members of the mountain group in the Mãe Maria gleba were consolidated in a peaceful way, since the youngest People had not experienced the internal conflicts that occurred in the past. Only a few elders remained resistant to being transferred to former rivals.

Despite the hostile circumstances that brought together the members of the local Timbira groups Rôhōkatêjê, Akrātikatêjê and Kÿikatêjê in the area of the Mãe Maria Indigenous Land, the groups saw a demographic recovery and social reorganization from the time they were physically and culturally devastated. In mid-1976, dissatisfied with the situation of exploitation of their lands and labor, the chief Krôhōkrenhum, together with the other "Gaviões" Indigenous group, gained autonomy for the commercialization of Brazil nuts and regained control of their actions, in terms of economy, politics and culture.

According to Ferraz (1984), one of Krôhōkrenhum's strategies to further strengthen the community was to also add to the village Indigenous groups of other ethnicities, who were dispersed in other villages or cities. This is a practice that occurs in the Community to the present day (Silva 2014). In this way, the union of the Timbira with other Indigenous groups also gave the People conditions for growth and survival, guaranteeing the life and strengthening the community. Chief Krôhōkrenhum's words corroborate this understanding: "So we mixed. Today we are as sure as grass, we are as strong as grass. [...]. We are not pure, but we have increased again [...]" (JÕPAIPARE, 2011, p. 94).

From that period on, the three local groups began to call themselves the Parkatêjê Indigenous Community, as a way of highlighting the objectives of strengthening the People. In this new perspective, the Parkatêjê began striving to recover their culture. The Indigenous People went back

to performing traditional long-term ceremonies, using the system of naming in the language, performing rituals, running with logs, playing with arrows, among other traditional activities, which seemed forgotten given the aggressive circumstances of contact.

Another important factor for the approximation of the ethnic groups that constituted the so-called Parkatêjê Indigenous Community was an economic one (Ferreira 2003). Together, these groups were able to assume commercialization of chestnut production on their lands and organize themselves to defend the territory from new invasions. After 30 years of union, however, internal issues contributed to the separation of the Community into two villages in 2001 (Silva 2014). The author writes: "in the village known as the 'original,' called Kupējipôkti 'those who are in the middle of the kupê,' located at kilometer 30 of the BR 222 highway, the Rôhokatêjê and the Akrâtikatêjê remained; the Kÿikatêjê moved to kilometer 25 of this highway" (SILVA, 2014, p. 30).

Recently, in the 2022 documentary *Stepping Softly on the Earth*, Indigenous People of three ethnicities – two from Brazil and one from Peru – presented the realities of their territories, and part of their existence on Earth. They defend the idea that nature has served only the capitalist interests of the white man. Essentially, sustainability and life have been put at the last position.

One of the three persons is Katia Silene Akrâtikatêjê an Indigenous woman leader – a descendant of Akrâtikatêjê – born in a village at Tucuruí, in the mid 70s. In the documentary, she tells her father's life story and the challenges she faces living similarly to the way he used to in Amazonia. The construction of the Tucuruí dam displaced around 32,000 People, dramatically affecting the quilombola, Indigenous (Asurini, Gavião, Suruí, Parakanã, Xikrin, Guajará and Krikati) populations, peasants, riverines and fishermen, who were expelled from their lands, with the promise of employment and better quality of life. The Gavião of the Akrâtikatêjê group who lived there were taken to Mãe Maria community. Katia never lived outside the village and since her childhood, she has witnessed numerous projects for the "progress" of the region, which directly affected the Indigenous reserve where she lives. These ventures boosted intense contact of Timbira People with the surrounding society, which caused damage to

life in the village, including the disuse of their traditional language. Some examples of these projects are the construction of PA 70 (current BR-222), cutting territory to connect Marabá City and the Belém-Brasília Highway, the power transmission line between Marabá and Imperatriz Cities by Eletronorte, and Carajás-Ponta de Madeira Railway (Itaqui, Maranhão), by Companhia Vale do Rio Doce, currently VALE (ARAÚJO, 2008), as shown at Figure 5.3 and 5.4:

Figure 5.3: Power transmission towers.



Source: Collection Tereza Coutinho Lopes (2019).

The union of the Parkatêjê (Rôhôtejê) with the Akrãtikatêjê and Kyikatêjê groups took place with the purpose of ensuring physical and cultural survival. At that time, the young leader Krôhôtejê was the

Figure 5.4: Carajás-Ponta de Madeira Railway.

Source: Collection Tereza Coutinho Lopes (2019).

main mediator of this union. Together, in the same community, they could share their language and culture, their way of seeing life in the forest, constituting families, and strengthening themselves.

In the mid-1970s, People managed to start a new chapter in their history (Ferreira 2003). Reestablished and with the experiences acquired, they began to take definitive control over the economy of the products of their territory and to lead their decisions. Thus, there was a new movement among them to revive their culture and traditions that seemed forgotten in the face of so many difficulties and new influences.

The importance of learning from terrible experiences the Indigenous People were forced to face regarding the destruction of nature lies in the still-existing possibility of correcting mistakes from the past and returning urgently to their principles of conservation of the Amazon. To support this idea, Art. 225 of the Constitution of the Federative Republic of Brazil refers to the fundamental right of all Brazilians to an ecologically balanced environment.

The Indigenous Peoples of the Amazon consists of native populations who have been living in the region since time immemorial, resulting from the arrival of *Homo Sapiens* in the Americas, probably stretching back

to at least the last Glacial Period. Let us consider the existing calibrated geochronological data for Northeast Brazil as valid chronological correlations, which looks plausible. These native populations could still have much older roots, going back tens of thousands of years in time, well within the Geological Epoch.

These populations evolved gradually along with the South American forest cover. Thus, considering their knowledge means being in tune *pari passu* with the entire environment surrounding us. These Peoples' knowledge is fundamental for a perfect relationship and guarantees sustainability of the entire complex ecosystem in the Brazilian territory. Therefore, the transmission of this culture of balance and respect for the environment represents a vital benefit to the Brazilian population and constitutes public interest.

The Brazilian Federal Constitution, in its Environment Chapter, mentioned previously and now cited: "*Art. 225. Everyone has the right to an ecologically balanced environment, a good for shared use by the People and essential to a healthy quality of life, imposing on the Public Power and the community the duty to defend and preserve it for present and future generations.*"

In this context, it is essential to know native populations to learn good practices of interaction with the environment from them, as they intertwine in perfect harmony their temporal and productivity cycles, respecting their limits and have been learning from them for millennia. They have been here long before the significant European expansion started in the 16th century, through the great navigations and Mercantilism period.

It is the duty of all of us to consider what the Indigenous Peoples can teach us, as it is up to "[...] the Public Power and the community [...]" to defend the environment and deliver it in perfect conditions to future generations. It will not be possible to do so without deep consideration and respect for the knowledge acquired by Indigenous Cultures. Without the teaching of these ancient People, the possibility of failure in dealing with the multiplicity of ecosystems is enormous.

We carefully analyze Paragraph One of Art. 225 of the Federal Constitution. Crucially, it highlights the need, and the duty, to respect Cultures

and all the teachings that Indigenous Populations can provide to all societies.

Art. 225 [...]

§ 1 To ensure the effectiveness of this right, it is incumbent upon the Public Power to:

I - preserve and restore essential ecological processes and provide for the ecological management of species and ecosystems;

II - preserve the diversity and integrity of the country's genetic heritage [...];

Thus, the constitutional direction points out that the effectiveness of protecting the environment as a good for shared use by all Brazilians comes from the need for in-depth, pragmatic knowledge, so that all ecological processes in force in the national territory are preserved and restored. Deep, empirical, respectful knowledge is also necessary for balanced, sustainable, and perennial management of all the valuable Brazilian biodiversity and existing ecological systems.

With our planet and its resources under solid attack by predatory, degrading, and polluting actions in present times, it is imperative to understand that the wealth of biodiversity and all the genetic potential it entails urges preservation. It is unthinkable to achieve this constitutional task successfully without considering the native cultures and knowledge and learning from unsuccessful experiences from Indigenous People and non-Indigenous ones.

Another essential point concerns Principle 15, established by ECO-92, which is very important and precious for all dealings with the environment. The interaction with Indigenous populations shows that all of them pursue this Principle of Environmental Law, long before its formal establishment, through Normative Diplomas. This Principle sets out the following:

Principle 15: To protect the environment, States shall widely apply the precautionary criterion according to their capabilities. Where there is a danger of severe or irreversible damage, a lack of complete scientific certainty should not be used to delay the adoption of cost-effective measures to prevent environmental degradation.

Here, the well-known Precautionary Principle is demonstrated. It is significant for Environmental Lawyers and for those who militate in favor of the Human Right to a Balanced Environment. All this points to the fact that we must be very careful in dealing with biodiversity, ecosystems and the entire base of natural resources. The Precautionary Principle governs and has always governed the interaction of Indigenous People with the natural environment surrounding them.

It Is crucial that we learn to exercise this Principle daily, and for that, we must be skillful enough to use everything that the permanent practice of the Native Populations offers us with significant consideration and reverence. Otherwise, life on the planet would become unsustainable for everyone.

5.6 Conclusion

The devastation and the serious problems surrounding nature in the Amazon persists today. There has been an unbridled fight in recent years for the preservation of the wealth of resources still existing in the forest, specifically in Indigenous areas, to be released for exploitation, under the capitalist justification that "the Indigenous People can do what they want to do with their lands," instead of continuing to be "poor," living on the natural riches responsible for life on the planet.

More than half a century has passed since the decisions that led communities like the Timbira from Pará to live as they currently are, without any condemnation. If there had been an imperative governmental voice, or an internal voice that could be heeded during that moment of immense pressure from those interested in enjoying the constant wealth in that land, perhaps these Peoples could have been prevented from a series of problems that resulted from everything that later unfolded.

Initially, one can point to an inversion of values that ended up changing community life in general. In the same way as the non-Indigenous community, the Indigenous People began yearning to have access to goods such as motor vehicles, state-of-the-art televisions, landlines and mobile phones, in addition to enjoying facilities such as industrialized and processed foods. All this contributed to changes in their routine which brought them serious health problems such as obesity, high blood pressure, diabetes, cholesterol

levels at stratospheric levels and so many other health conditions. On the other hand, the introduction of goods, such as televisions and sound equipment, for example, began to occupy the time of traditional meetings in the village's courtyard, where the traditional language was spoken and subjects common to all were discussed. The ease of access to the food has caused many young People to leave activities such as hunting and fishing. As a result, the community lost the practice of cultural activities, the use of the traditional language, now only spoken by the elderly. Without language, the entire body of traditional knowledge and technologies was seriously affected.

Therefore, the cost paid because of their choices – safeguarding the conditions in which they were made – was very high, and the bill keeps on arriving. Currently, we can observe that the Indigenous area is one of the last green belts in the region, which is surrounded by pastures and soybean plantations for export. The environmental impacts have also been unmeasured. Since temperatures are altered, phenomena not previously reported are often perceived, such as winds, fires due to high temperatures, reduction of animal and plant species, and river pollution, among many others.

It is therefore urgent and imperative to return to an Indigenous perspective of education for the sustainable development of the planet. This return includes a change of mentality that starts with understanding themselves as Indigenous People and valuing their traditional language and culture, which was always the target of the colonizers who greatly weakened these values so essential to all societies. The struggle for Indigenous rights to exist and live has never been so threatened.

Indigenous education for sustainable development covers the inclusion of Indigenous sages in academic circles, but not only that. It is for this reason that we advocate these People must be given time and a voice so that they can transmit their ideas and teachings against the destruction of the environment, the conservation of the sources of life for human beings – or, in the words of Krenak (2020, p. 12), to keep only "some free sample places on Earth. If we survive [as a human species], we will fight over the pieces of the planet that we did not eat [parts of the Earth the human being did not destroy], and our grandchildren or great-grandchildren – or

the grandchildren of our great-grandchildren – will be able to walk around to see what the Earth was like in the past."

5.7 References

AMAZONIA LATITUDE. Pisar Suavemente na Terra [Stepping softly on the Earth]. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=HmLzXvJ9crgg> Acessado em 09/07/2022.

ARAÚJO, Leopoldina. Estruturas subjacentes de alguns tipos de frases declarativas afirmativas do Gavião-Jê [Underlying structures of some types of Gavião-Jê affirmative declarative sentences]. Dissertação de Mestrado, UFSC, Florianópolis/SC, 1977.

ARAÚJO, Leopoldina. Aspectos da Língua Gavião-Jê [Aspects of the Gavião-Jê Language]. Tese de Doutorado. UFRJ. Rio de Janeiro/RJ, 1987.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil DADOS DE 2020 [Report Violence Against Indigenous Peoples in Brazil DATA FROM 2020], 2020. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2021/11/relatorio-violencia-povos-indigenas-2020-cimi.pdf> Acessado em 15/12/2022.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil DADOS DE 2021 [Report Violence Against Indigenous Peoples in Brazil DATA FROM 2021], 2021vid. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2022/08/relatorio-violencia-povos-indigenas-2021-cimi.pdf> Acessado em 15/12/2022.

FERRAZ, IARA. Os Parkatêjê das matas do Tocantins: a epopeia de um líder Timbira [The Parkatêjê of the Tocantins forests: the epic of a Timbira leader]. Dissertação de Mestrado, USP, São Paulo/SP, 1984.

FERREIRA, Marília. Estudo morfossintático da língua parkatêjê [Morphosyntactic study of the Parkatêjê language]. Tese de Doutorado, UNICAMP, Campinas/SP. 2003.

JÕPAIPARE, Toprãmre Krôhôkrenhũm. Me ikwỳ tekjê ri: isto pertence ao meu povo. [Me ikwỳ tekjê ri: this belongs to my People]. 1. ed. Marabá, PA: Gknoronha, 2011.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, 729 p. Disponível em:

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4886744/mod_resource/content/1/A_QUEDA_DO_CEU.pdf

KRENAK, Ailton. O Amanhã não está à venda [Tomorrow is not for sale]. Companhia das Letras, 2020. Disponível em:

<https://ds.saudeindigena.iciet.fiocruz.br/bitstream/bvs/1969/1/Krenak%20C%20Ailton%20%202020%20%20O%20amanh%C3%A3%20n%C3%A3o%20est%C3%A1%20a%20venda.pdf>. Acessado em junho 2022.

MIRANDA, A. B. Os "Gaviões da mata": uma história de resistência timbira ao Estado. [The "Gaviões da mata": a history of Timbira resistance to the State]. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Goiânia/Go: 2015. Disponível em:

<http://www.etnolinguistica.org/tese:miranda-2015>.

ROTHHAMER, Francisco; DILLEHAY, Tom D. The Late Pleistocene Colonization of South America: An Interdisciplinary Perspective. *Annals of Human Genetics*. Blackwell Publishing Ltd/University College London. London, 73:540–549, 2009.

SILVA, Thiago Ferraz. Inferências da história humana na América do Sul a partir de dados arqueogenéticos. Contribuições genômicas para a história dos grupos construtores de Sambaqui da Costa Sul-Sudeste brasileira. [Inferences of human history in South America from archeogenetic data. Genomic contributions to the history of Sambaqui-building groups on the Brazilian South-Southeast Coast]. Tese de Doutorado. USP. São Paulo. 2021. Disponível em

https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/41/41131/tde-04052022-183443/publico/Tese_TFS_Simplificada.pdf Acessado em 10/10/2022.

6

ANÁLISE DO DISCURSO E POVOS INDÍGENAS: UM ENSAIO SOBRE A OBRA “TERRA À VISTA”, DE ENI ORLANDI

Elda dos Santos Albernaz 

Pablo de Castro Albernaz 

Resumo: Este breve ensaio busca refletir sobre algumas das questões teóricas desenvolvidas por Eni Orlandi no seu livro “Terra à Vista”, um clássico dos estudos de Análise do discurso no Brasil. A partir das questões propostas por Orlandi na primeira parte do seu livro, na qual conceitua seu trabalho no campo dos estudos clássicos de análise do discurso, e das análises do fim do terceiro capítulo sobre os discursos das lideranças indígenas -, resgatamos trechos do histórico discurso de Ailton Krenak na Assembleia Constituinte, relacionando-o a algumas questões ligadas à política dos povos indígenas na contemporaneidade.

Palavras-chave: Análise do Discurso, Povos indígenas, Políticas indígenas.

Abstract: This brief essay seeks to reflect on some of the theoretical questions raised by Eni Orlandi in her book “Terra à Vista”, a classic in discourse analysis studies in Brazil. Based on the questions proposed by Orlandi in the first part of her book, in which she conceptualizes her work in the field of classical discourse analysis studies, and the analyses at the end of the third chapter on the speeches of indigenous leaders, we rescued excerpts from Ailton Krenak’s historic speech at the Constituent Assembly, relating it to some issues related to the politics of indigenous peoples in contemporary times.

Palavras-chave: Discourse analysis, Indigenous peoples, Indigenous policies.

O livro “*Terra à Vista. Discurso do confronto: velho e novo mundo*”, de autoria de Eni Orlandi (2008), publicado pela primeira vez em 1990, constitui-se num marco dos estudos sobre Análise do Discurso no Brasil, por se voltar às questões relacionadas à identidade brasileira construídas ao longo de séculos de história e presentes nos relatos de colonizadores e missionários - que chegam até nós a partir das fontes documentais - nos quais podemos entrever as construções ideológicas criadas em torno do ser índio e do ser brasileiro.

Michel Pêcheux foi o fundador da Escola Francesa de Análise de Discurso, que produziu uma teoria baseada fundamentalmente na história, na linguística e na psicanálise e busca pensar as relações entre linguagem e ideologia (Orlandi, 2005). Situando seu trabalho dentro do campo de estudos da Análise do Discurso, Orlandi realiza uma abordagem que parte do princípio de que a linguagem não é cristalina - como quer a linguística estrutural -, mas se constitui ideológica e historicamente vinculada aos interesses políticos, sociais, econômicos, institucionais, nos quais se revelam as estruturas de poder e as ideologias dominantes.

Tomando a expressão “Terra a vista” como uma espécie de fala inaugural sobre o Brasil - que atestaria nas letras a nossa origem - Orlandi reflete sobre o processo de silenciamento do Outro e de apropriação europeia que define os índios e os brasileiros como sujeitos culturais, o que, para a autora, nega-os a condição de sujeito histórico (Orlandi, 2008, p.19). A partir de relatos de cronistas, viajantes e missionários, a autora realizou uma análise dos discursos produzidos nos séculos XVI, XVII e XVIII, centrando-se em falas que, ao seu ver, contribuíram para a construção de sentidos em torno da ideia de nação, de ser índio e de ser brasileiro.

O livro é dividido em três partes, além da introdução e conclusão. Logo no começo de seu trabalho, a autora descreve como foi o amadurecimento das suas intenções de pesquisa: primeiramente interessada na retórica das relações de contato entre índios e brancos, a autora viu seu tema modular para a questão dos discursos de construção sobre o “outro”. Em seguida, passou a indagar o discurso dos franceses sobre o Brasil, o que a levou a pensar de uma forma mais ampla o problema do discurso da colonização

e, então, com o auxílio da história, antropologia, literatura e linguística, formulou a questão acerca dos discursos do conhecimento e suas relações com as práticas colonizadoras (Orlandi, 2008 p.11-2).

Ao mencionar a perspectiva foucaultiana acerca das relações entre saber e poder, a autora acrescenta que para a perspectiva do discurso, a questão das formas colonizadoras ligadas aos regimes de conhecimento trazem ainda outras questões, como a obliteração da história pela noção de cultura; a produção material (ideologia); a participação crítica na história da ciência propondo um confronto entre o discurso da descoberta e o discurso da origem; bem como a relação entre viagem e descoberta e posse (Orlandi, 2008, p.12).

A autora aborda um tema importante para a etnologia indígena, mas pouco abordado pela linguística - a saber, o das relações de contato interétnico - e propõe que reflitamos sobre as relações interculturais ligadas à América Latina e à questão indígena, pensando a afirmação e a circulação de formas de discurso político, científico, literário e religioso na Europa e em sua relação com a América e o Brasil. A pergunta histórica sobre “como a descoberta do Novo Mundo refletiu na retórica europeia?” é acompanhada por uma questão mais aproximada da realidade dos índios e dos brasileiros, sobre os discursos das lideranças indígenas sobre as relações de contato, sobre as línguas nativas e a língua nacional, bem como acerca dos limites indefinidos entre o ser índio e ser brasileiro (Orlandi, 2008, p.12).

Este breve ensaio busca descrever, num primeiro momento, algumas das questões teóricas desenvolvidas por Eni Orlandi na primeira parte de seu livro, que ajudam a nortear o seu estudo no campo da Análise do Discurso. Por fim, a partir das questões propostas por Orlandi no fim do terceiro capítulo para a análise do discurso das lideranças indígenas, resgatamos trechos do histórico discurso de Ailton Krenak na Assembleia Constituinte (Krenak 2015, p 32-5), relacionando-o a algumas questões ligadas à política dos povos indígenas na contemporaneidade.

Como já foi mencionado, em “Terra à vista”, Orlandi reflete sobre essa expressão como sendo a primeira fala sobre o Brasil, atrelada ao discurso dos descobrimentos, que seria predominante em nossa vivência enquanto brasileiros. Se “descobrir é dizer o conhecido”, Orlandi afirma que existe uma

convivência entre o discurso sobre os descobrimentos e o discurso científico, que lhe dá materialidade ideológica (Orlandi, 2008, p.18).

Outra questão importante e já mencionada anteriormente é a da relação entre os discursos e a história. Nesse ponto, a autora cria um vínculo entre história, evolução, discurso e sentido, e estabelece relação entre discurso das descobertas e discurso etnológico, que possibilitou, segundo ela, a criação e institucionalização de um discurso científico assentado nas descobertas objetivas que obliteraria o discurso histórico. A isso, Orlandi chama de “prática ideológica do discurso das descobertas” que produziria o brasileiro como sujeito cultural a-histórico. Para Orlandi, existe uma prática ideológica que se apropria desse discurso das descobertas, tornando-o folclórico, sob o pretexto da cientificidade e negando sentido aos acontecimentos históricos (Orlandi, 2008, pp.18-9).

Esse discurso dos descobrimentos acaba por reconhecer apenas o cultural, apagando o histórico, apontando, com essa oposição entre história e cultura, para sua opção pelo primado da história em sua análise dos discursos indígenas, pensando a linguagem e o “apagamento de sentidos pela sobreposição de um discurso a outro”, como um exercício de desconstrução de certo olhar que nos faz voltarmos para o que é particular, singular, cultural, e não histórico (Orlandi, 2008, p.19). Para a linguista, existe uma materialidade da ideologia que encontra no discurso sua via de acesso. Um dos efeitos dessa materialidade da ideologia é, para a autora, a “perversidade do político”, que significaria o apagamento do discurso histórico:

Isto é, no imaginário construído por essas práticas de linguagem, as relações de colonização aparecem não em seu lugar próprio, mas sim como reflexo indireto. Isso acontece sempre que um discurso se faz passar por outro discurso. Nesse caso, apaga-se o discurso histórico e produz-se um discurso sobre a cultura. Como efeito desse apagamento, a cultura resulta em “exotismo”. Paralelamente, apagam-se as razões políticas, que se apresentam então como um discurso moral, de apreciação: o brasileiro é julgado por suas “qualidades”; ele aparece como superficial e, lógico, alegre, folgazão, indolente e sensual. Também se diz que ele é dotado de inteligência que, infelizmente, desperdiça sem objetividade (razão) (Orlandi, 2008, p.20-1)

No primeiro capítulo do seu livro, Eni Orlandi apresenta algumas questões teóricas sobre a Análise do discurso e suas relações com as diversas áreas da ciência, para assim situar o leitor sobre os caminhos que sua análise dos discursos sobre os povos indígenas tomará. Ao situar o campo dos estudos de Análise do Discurso, Orlandi afirma que seu método consiste na busca pela compreensão dos objetos de linguagem, tomando-os não como dado, mas como fato; como representação do político, o que faz com que surja uma nova percepção do político, “pela convivência com a materialidade da linguagem, materialidade essa ao mesmo tempo linguística e histórica” (Orlandi, 2008, p.31). Entretanto, por ser uma área de estudos que dialoga com várias áreas do conhecimento, ela é capaz de deslocar o que entendemos por “linguístico”, “político” e “histórico”. Isso se dá devido ao fato-linguagem ser um fenômeno complexo, colocando a análise do discurso numa posição de intermediação entre o campo de estudos da língua e o campo de estudos das ciências sociais (Orlandi, 2008, p.31).

É preciso ter em mente que, para seu fundador, M. Pêcheux, a Análise do Discurso, em sua formação, articula de modo imbricado linguagem e ideologia. Entretanto, é importante ressaltar que a Análise do discurso não se confunde com a teoria da ideologia; tampouco com a teoria do inconsciente (fundamental para a AD, apesar de pouco abordada no livro de Orlandi). Orlandi demonstra como a Análise do discurso se posiciona numa região de fronteira, que a coloca em situação crítica tanto com relação aos estudos linguísticos (em especial a linguística estrutural) quanto com relação às ciências sociais (Orlandi, 2008, p.32): a análise de discurso “constitui-se nesse intervalo, entre a linguística e essas outras ciências, justamente na região das questões que dizem respeito à relação da linguagem (objeto linguístico) com a sua exterioridade (objeto histórico)” (Orlandi, 2008, p.33).

Para Orlandi, a análise do discurso - entendida como uma semântica - se volta para a materialidade linguística, ao mesmo tempo em que se afasta desta, ao se debruçar sobre o objeto discurso em sua historicidade, propondo novos problemas tanto para os estudos de linguagem quanto para os estudos sociais (Orlandi, 2008, p.33). Além disso, Orlandi ressalta que Pêcheux, em sua crítica às ciências sociais, levanta a importante questão de que

as ciências sociais se desenvolveram principalmente nas sociedades em que, de modo dominante, a prática política teve como objetivo transformar as relações sociais no seio da prática social, de tal modo que a estrutura global desta última se conservasse. As ciências sociais estão, assim, no prolongamento direto da ideologia que as desenvolveu no contato estreito com a prática política (Orlandi, 2008, p.34).

A Análise do Discurso propõe uma concepção discursiva da linguagem que entende essa não como informações independentes da linguagem, mas como discurso, o que a possibilita romper com a forma como as ciências sociais utilizam seus instrumentos analíticos. Na análise do discurso, tanto a noção de ideologia como a de história e sujeito são diversas,

porque só se define pelo seu caráter eminentemente constituído pelo outro termo do sintagma de que participa, ou seja, da linguagem. A relação sintomática é a que existe entre o sujeito da linguagem e o sujeito da ideologia. Se a linguagem aparece nesse quadro teórico como a materialidade específica do discurso, este, por sua vez, se define como materialidade específica da ideologia (Orlandi, 2008, p.35).

A questão histórica se liga à linguagem, ao sujeito e às ciências humanas e sociais. E, no caso específico dos estudos de Análise do Discurso na América Latina, é preciso que seja produzido um olhar crítico que não se restrinja a uma mera reprodução dos modelos e teorias importados da Europa, mas que possa efetivamente contribuir para as reflexões sobre a história das ciências (Orlandi, 2008, p.36). A maneira como os estudos de Análise do Discurso se desenvolve na América Latina deve ser diferente daqueles trilhados na França (país onde se originou essa teoria) obrigando-nos a tomar uma posição frente às ciências europeias (Orlandi, 2008, p.40).

Ao longo de toda a sua exposição dos pressupostos teóricos do livro, Orlandi enfatiza o sentido específico de história no âmbito da Análise do Discurso, estando ele ligado não ao tempo, mas as práticas, tendo como elemento a ser analisado as relações de poder e de sentidos, ao invés da cronologia, posto que “não é o tempo cronológico que organiza a história, mas a relação com o poder (a política)” (Orlandi, 2008, p.42). Desse modo, o texto, para os estudos de Análise do Discurso, não é um objeto do qual temos de resgatar um sentido, mas atingir a sua historicidade. Do mesmo

modo, a ideologia não é um conceito tomado como ponto de partida até chegar ao sentido; inversamente, é preciso compreender os efeitos de sentido a partir do discurso e de como se dá a relação da língua como ideologia (Orlandi, 2008, p.43).

Outro elemento importante desenvolvido por Orlandi em seu livro, é o da relação entre alteridade (o Outro) e diferença. Apesar de trabalhar pouco a questão da psicanálise na *Análise do Discurso* - centrando-se mais na questão histórica e ideológica - a autora afirma que a reflexão sobre o Outro se relaciona à questão do sujeito e da ideologia, tendo como influência a psicanálise e sua noção de inconsciente (Orlandi, 2008, p.45). Na linguagem, a relação com o Outro é o que explica o sujeito e a sua relação com o sentido. Ao tratar da noção de heterogeneidade, a autora opta por aderir à noção de diferença, pois, para ela, a primeira não considera a natureza da relação entre diferentes, domesticando, assim, a noção de diferença. Nesse ponto, a autora levanta a questão da não-comunicação como sendo também ela constitutiva da linguagem; enquanto movimento de identidades, função da incompletude do sujeito e do sentido (Orlandi, 2008, p.49):

Há um des-controle nessas relações. E ao des-controle, à des-organização, à di fusão, à con-fusão corresponde, a meu ver, não o heterogêneo, mas a diferença: o silêncio (e não o implícito) como constitutivo, em que a metáfora tem o estatuto, não do desvio, mas do lugar da necessidade do sentido (que circula) e, enfim, a paráfrase como matriz em que o um remete ao outro, mas sem porto originário (ou seguro). O sentido não tem origem. Não há origem do sentido nem no sujeito (onto) nem na história (filó). O que há são efeitos de sentido.

Por isso, para entender a exterioridade discursiva é preciso compreender as relações entre as formações discursivas, que são ligadas pela existência do interdiscurso, de modo que todo discurso se vincula à relação com outros e com o interdiscurso (Orlandi, 2008, p.50).

Tendo os elementos elencados acima como suas questões teóricas norteadoras, Orlandi realiza, na terceira parte do terceiro capítulo de seu livro, uma análise sobre o que ela chama de “Retórica do Oprimido: o discurso dos representantes indígenas”. Nesse capítulo, Orlandi toma como objeto a retórica de contato presente no discurso de alguns representantes indígenas. Apesar de ter sido auxiliada nessa tarefa pela liderança indígena Ailton

Krenak e de trazer reflexões importantes sobre esses discursos, Orlandi comete a falha de não contextualizar devidamente essas falas em toda a diversidade linguística, cultural e histórica das centenas de povos indígenas que vivem no Brasil.

Não obstante essa falha metodológica, Orlandi aponta elementos importantes de análise desses discursos, restringindo sua análise ao domínio da retórica política ocidental por parte das lideranças indígenas (Orlandi, 2008, p.233). O objetivo da autora é refletir sobre as questões específicas ligadas à interlocução entre os índios e os brancos, elaborando uma história do contato que visa contribuir para a reflexão sobre a identidade étnica e o ideário de identidade nacional. Nesse capítulo, a autora, a partir de fragmentos de falas de lideranças distintas, elenca as diferentes dimensões da linguagem presentes nesses interdiscursos. Essas dimensões estão divididas em quatro tópicos: dimensão linguística, dimensão pragmática, domínio da dimensão retórica e domínio do valor da palavra, da linguagem, das distinções entre a língua indígena e a língua nacional.

No que diz respeito à dimensão pragmática, Orlandi menciona questões como: representatividade, quem deve ouvir, o valor dos documentos, o valor do tom de voz – grito, demonstrar conhecimento da relação entre o onde e o quem nas situações de fala, o direito à palavra: quem deve ou pode dizer. No domínio da dimensão retórica, a autora se centra nas diferentes formas de discurso, como o discurso científico, discurso histórico, discurso crítico, discurso jurídico, discurso jornalístico e discurso político, além dos recursos retóricos da comparação, da metáfora, do apelo ao leitor, da narrativa, do discurso traduzido, discurso citado, da situação como argumento, do argumento do adversário contra o adversário, além dos recursos retóricos da palavra política.

Por fim, no domínio do valor da palavra, da linguagem, das distinções entre a língua indígena e a língua nacional, a autora reflete a partir dos casos concretos sobre a relação entre a língua e o português, a consciência indígena da visão que o branco tem das línguas, a visão de sua própria língua, a relação entre a língua e a identidade cultural, a metalinguagem, a definição, a interpretação das noções, os termos técnicos, o valor das palavras e o que elas realizam, as distinções, a análise de discurso e o valor da língua indígena.

Tomando esses elementos analíticos como base de apoio, para finalizar esse breve ensaio iremos reproduzir um dos mais importantes discursos proferidos por uma liderança indígena no contexto da política brasileira, visto que foi determinante para a consolidação do capítulo dos direitos dos índios na Constituição Federal de 1988. Ailton Krenak, pensador e liderança indígena, realizou um discurso na Assembleia Constituinte que foi um marco na conquista dos direitos dos povos indígenas, bem como da mudança de paradigma através do qual o Estado passou a se relacionar com os povos originários, visto que representa a superação da visão integralista que por muito tempo permeou a política indigenista estatal. Com a Constituição de 1988, os povos indígenas conquistaram o direito à preservação cultural, à diversidade linguística, bem como o direito sobre suas terras originárias. O discurso de Ailton teve ainda um impacto maior, visto que ele, durante sua fala, pintou de preto seu rosto em uma atitude de luto diante do secular derramamento de sangue indígena imposto pela violência ao longo dos séculos de colonização. Transcrevemos, abaixo, um resumo do discurso de Ailton Krenak, publicado no livro *Conversações* (2015), uma coletânea de textos e entrevistas publicadas pelo pensador indígena ao longo de décadas de ativismo em prol dos direitos dos povos originários.

Sr. Presidente, srs. Constituintes, eu, com a responsabilidade de, nesta ocasião, fazer a defesa de uma proposta das populações indígenas à Assembleia Nacional Constituinte, havia decidido, inicialmente, não fazer uso da palavra, mas de utilizar parte do tempo que me é garantido para defesa de nossa proposta numa manifestação de cultura com o significado de indignação – e que pode expressar também luto – pelas insistentes agressões que o povo indígena tem indiretamente sofrido pela falsa polêmica que se estabeleceu em torno dos direitos fundamentais do povo indígena e que, embora não estejam sendo colocados diretamente contra o povo indígena, visam atingir gravemente os direitos fundamentais de nosso povo.

Não estamos chegando agora a esta Casa. Tivemos a honra de, desde a instalação dos trabalhos da Assembleia Nacional Constituinte, sermos convidados a participar dos trabalhos na Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias. Essa Subcomissão teve a competência de tratar da questão indígena e, mais tarde, tivemos também a oportunidade de participar da instalação dos trabalhos

da Comissão da Ordem Social. Ao longo desse período, a seriedade com que trabalhamos e a reciprocidade de muitos dos srs. Constituintes permitiram a construção, a elaboração de um texto que provavelmente tenha sido o mais avançado que este país já produziu com relação aos direitos do povo indígena.

Esse texto procurou apontar para aquilo que é de mais essencial para garantir a vida do povo indígena. E muitas das pessoas que estiveram envolvidas nesse processo de discussão aqui, na Assembleia Nacional Constituinte, se sensibilizaram a ponto de levar além dos limites das paredes desta Casa o trabalho relativo aos direitos indígenas, como foi na visita à área dos índios Kayapó, no Gorotire. Ouvindo ali, e tirando a impressão dos índios que estavam na aldeia acerca do que sentem, do que desejam para si, das inquietações que nós, indígenas, colocamos no sentido de ter um futuro, no sentido de ter uma perspectiva. Assegurar para as populações indígenas o reconhecimento aos seus direitos originários às terras em que habitam – e atentem bem para o que digo: não estamos reivindicando nem reclamando qualquer parte de nada que não nos cabe legitimamente e de que não esteja sob os pés do povo indígena, sob o habitat, nas áreas de ocupação cultural, histórica e tradicional do povo indígena.

Assegurar isto, reconhecer às populações indígenas as suas formas de manifestar a sua cultura, a sua tradição, se colocam como condições fundamentais para que o povo indígena estabeleça relações harmoniosas com a sociedade nacional, para que haja realmente uma perspectiva de futuro de vida para o povo indígena, e não de uma ameaça permanente e incessante. Os trabalhos que foram feitos até resultar no primeiro anteprojeto da Constituição significaram lançar uma luz na estupidez e no breu que tem sido a relação histórica do Estado com as necessidades indígenas. Avançou no sentido de expandir a perspectiva de um futuro para o povo indígena.

(...)

Espero não agredir, com a minha manifestação, o protocolo desta Casa. Mas acredito que os srs. não poderão ficar omisso. Os srs. não terão como ficar alheios a mais esta agressão movida pelo poder econômico, pela ganância, pela ignorância do que significa ser um povo indígena. (O sr. Krenak inicia processo de caracterização – pintura facial.) O povo indígena tem um jeito de pensar, tem um jeito de viver, tem condições fundamentais para a sua existência e para a manifestação da sua tradição, da sua vida, da sua cultura, que não coloca

em risco e nunca colocou em risco a existência, sequer, dos animais que vivem ao redor das áreas indígenas, quanto mais de outros seres humanos. Creio que nenhum dos srs. poderia jamais apontar atos, atitudes da gente indígena do Brasil que colocaram em risco, seja a vida, seja o patrimônio de qualquer pessoa, de qualquer grupo humano neste país. Hoje somos alvo de uma agressão que pretende atingir, na essência, a nossa fé, a nossa confiança. Ainda existe dignidade, ainda é possível construir uma sociedade que saiba respeitar os mais fracos, que saiba respeitar aqueles que não têm dinheiro, mas, mesmo assim, mantém uma campanha incessante de difamação. Um povo que sempre viveu à revelia de todas as riquezas, um povo que habita casas cobertas de palha, que dorme em esteiras no chão, não deve ser de forma nenhuma contra os interesses do Brasil ou que coloca em risco qualquer desenvolvimento. O povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos 8 milhões de quilômetros do Brasil. V. Ex.são testemunhas disso.

Agradeço à presidência, aos srs. Constituintes, espero não ter agredido com as minhas palavras os sentimentos dos presentes neste plenário. Obrigado. (Palmas prolongadas. O orador é cumprimentado.) (Krenak 2015, pp. 32-5)

O discurso de Ailton Krenak é característico do discurso das lideranças indígenas, de acordo com a perspectiva de Orlandi, tais como a dimensão pragmática de representatividade, de quem deve ouvir (os parlamentares antipáticos à questão indígena, o que fez com que Ailton realizasse sua performance da pintura de luto como forma de chamar a atenção dos seus interlocutores); o valor do documento (no caso, da carta magna e de seu capítulo sobre o direito dos povos indígenas), o direito à palavra, além do domínio da dimensão retórica, explícito no discurso histórico, no discurso crítico, no discurso jurídico e no discurso político. Podemos também observar nessa fala diversos recursos retóricos da palavra política, bem como o valor da língua e das culturas indígenas.

O histórico discurso de Ailton Krenak foi fundamental no convencimento dos constituintes quando à necessidade de reconhecimento dos direitos dos povos indígenas no Brasil e contribuiu para que houvesse uma ruptura com o paradigma da aculturação e da integração, bem como possibilitou um avanço das pautas indígenas de autodeterminação e de retomada das terras e resgate da história e cultura. Seu discurso político foi, também,

“histórico”, por ajudar na consolidação desse marco dos direitos indígenas na constituição de 1988.

Mais de 30 anos depois do discurso de Ailton Krenak e da publicação de “Terra à vista”, vemos surgir no campo das ciências uma presença cada vez maior do pensamento político e epistemológico dos povos indígenas, que trouxeram questões importantes sobre como lidar com a natureza e as diversas alteridades que compõem a sociedade e o cosmos, em um período no qual as mudanças climáticas sugerem a intrusão de Gaia (terra) no horizonte da política (Latour, 2020).

A noção de Gaia como conceito chave para se refletir sobre a catástrofe ecológica contemporânea, foi estabelecida por James Lovelock na década de 1970 e, para Bruno Latour, ela permite pensar soluções para os problemas ecológicos decorrentes da separação moderna entre natureza e cultura. Como bem afirmou Krenak em seu discurso na constituinte, os povos indígenas nunca colocaram em risco a existência das outras espécies humanas e não-humanas, justamente por não se fundarem na bifurcação da realidade produzida pelo pensamento moderno, que criou um fosso entre natureza e cultura, o que parece apontar para um conceito de política que não se reduz apenas à política pública da tolerância (política moderna), mas a uma cosmopolítica da precaução (cosmopolítica ameríndia) (Viveiros de Castro, 2015) que vem contribuindo para a expansão do conceito ocidental de política em direção a uma cosmopolítica, o que pode ocasionar, também, inovações no campo da análise do discurso e suas relações com a política, a história e a formação do sujeito.

6.1 Referências

KRENAK, Ailton. Encontros. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

LATOUR, Bruno. Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno. São Paulo/Rio de Janeiro: Ubu Editora/ Ateliê de humanidades Editorial, 2020.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Michel Pêcheux e a análise do discurso. Estudos da Língua(gem). Vitória da Conquista, nº1, p.9-13, junho 2005.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Terra à vista – discurso do confronto: Velho e Novo Mundo. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

7

SERES INVISÍVEIS, CANTOS, CURA YE'KWANA NA VOZ DE VICENTE YUDAAWANA NA UFRR: ORALIDADE E ESCRITA, TRADIÇÃO E UNIVERSIDADE

Vicente Castro Yudaawana Reinaldo Wadeyuna Luiz Rocha 

Pablo de Castro Albernaz 

Resumo: O presente texto tem como objetivo apresentar os saberes ye'kwana a partir das aulas dadas por Vicente Castro Yudaawana na Universidade Federal de Roraima (UFRR), na disciplina do Encontro de Saberes em 2019. Falecido recentemente vitimado por sequelas da Covid-19, Vicente Castro é considerado por todo o seu povo como o último grande conhecedor tradicional ye'kwana. Sua morte causou uma comoção muito grande entre os seus parentes, não apenas no Brasil, mas também na Venezuela. Apesar de sua partida, Vicente Castro preparou muitos discípulos que receberam seus ensinamentos, desde os Ye'kwana mais jovens que são hoje professores e foram acadêmicos de cursos da UFRR e em outras universidades brasileiras, a cantores e rezadores mais experientes que hoje seguem seus ensinamentos e suas práticas de cura em suas comunidades. Sua aula no Encontro de Saberes foi um exemplo da generosidade de Vicente Castro em ensinar às futuras gerações o respeito pela cultura ye'kwana e pelos saberes tradicionais. Esse texto pretende, num primeiro momento, apresentar o povo ye'kwana e a história de vida desse importante mestre. Em seguida, apresenta a transcrição das falas de Vicente Castro em suas duas aulas realizadas com a ajuda de seu neto, que foi seu tradutor na disciplina. Por

fim, reflete sobre a importância dos mestres e mestras na cultura ye'kwana e o potencial de seus ensinamentos para uma descolonização dos saberes acadêmicos e do ensino universitário.

Palavras-chave: Artes da cura, Povo ye'kwana, Encontro de saberes.

Resumen: Este texto tiene como objetivo presentar los saberes ye'kwana a partir de las clases impartidas por Vicente Castro Yudaawana en la Universidad Federal de Roraima (UFRR), en el tema del Encuentro de Saberes en 2019. Recientemente fallecido víctima de secuelas de Covid-19, Vicente Castro es considerado por todo su pueblo como el último gran conocedor de la tradición ye'kwana. Su muerte causó mucha emoción entre sus familiares, no solo en Brasil sino también en Venezuela. A pesar de su partida, Vicente Castro preparó a muchos discípulos que recibieron sus enseñanzas, desde los ye'kwana más jóvenes que ahora son profesores y fueron académicos de cursos en la UFRR y en otras universidades brasileñas, hasta cantores y rezadores más experimentados que hoy siguen sus enseñanzas y sus prácticas curativas en sus comunidades. Su clase en lo Encuentro de Saberes fue un ejemplo de la generosidad de Vicente Castro para enseñar a las generaciones futuras el respeto por la cultura y el conocimiento tradicional ye'kwana. Este texto pretende, en un primer momento, presentar al pueblo ye'kwana y la historia de vida de este importante maestro. Luego, presenta la transcripción de los discursos de Vicente Castro en sus dos clases impartidas con la ayuda de su nieto, quien fue su traductor en la materia. Finalmente, reflexiona sobre la importancia de los docentes y maestras en la cultura Ye'kwana y el potencial de sus enseñanzas para una descolonización del saber académico y la docencia universitaria.

Palabras clave: Artes curativas, Pueblo ye'kwana, Encuentro de saberes.

7.1 Introdução

O presente texto tem como objetivo apresentar os saberes ye'kwana a partir das aulas dadas por Vicente Castro Yudaawana na Universidade Federal de Roraima (UFRR), na disciplina do "Tópicos Especiais I: artes e ofícios dos saberes tradicionais" em 2019. Falecido recentemente, Vicente Castro é considerado por todo o seu povo como o último grande conhecedor tradicional ye'kwana. Sua morte causou uma comoção muito grande entre os seus parentes, não apenas no Brasil, mas também na Venezuela. Apesar

de sua partida, Vicente Castro preparou muitos discípulos que receberam seus ensinamentos, desde os Ye'kwana mais jovens que são hoje professores e foram acadêmicos de cursos da UFRR e outras universidades brasileiras, a cantores e rezadores mais experientes que hoje seguem seus ensinamentos e suas práticas de cura em suas comunidades. Sua aula no encontro de saberes foi um exemplo da generosidade de Vicente Castro em ensinar às futuras gerações o respeito pela cultura ye'kwana e pelos saberes tradicionais.

Esse trabalho pretende, num primeiro momento, apresentar o povo ye'kwana e a história de vida desse importante mestre. Em seguida, apresenta a transcrição das falas de Vicente Castro em suas duas aulas realizadas com a ajuda de seu neto, que foi seu tradutor na disciplina. Por fim, reflete sobre a importância dos mestres e mestras na cultura ye'kwana e o potencial de seus ensinamentos para uma descolonização dos saberes acadêmicos e do ensino universitário.

Reinaldo Wadeyuna, professor ye'kwana que foi tradutor dos saberes de seu avô durante as aulas em 2019, afirma que Vicente Castro continua vivo mesmo depois de sua morte, pois ele se tornou uma espécie de "baú" onde os Ye'kwana ainda buscam sabedoria a partir das memórias e registros deixados por ele durante sua vida. Com a transcrição e reflexão sobre as aulas dadas por Vicente Castro no curso do Encontro de Saberes na UFRR, pretende-se contribuir para manter viva a memória e os saberes desse grande mestre dos conhecimentos tradicionais.

7.2 Os Ye'kwana

Os Ye'kwana são um povo de língua caribe, cuja população atual é de cerca de 8600 pessoas que vivem em aldeias na Venezuela e no Brasil. No Brasil, são cerca de 615 pessoas distribuídas em comunidades localizadas na Terra Indígena Yanomami (TIY), em Roraima: Fuduwaduinha, Kudaatainha e os pequenos núcleos familiares chamados Takunemoinha e Tajädeditoinha ficam no rio Auaris, enquanto Waschainha é a única comunidade situada no médio Uraricoera. Na Venezuela o território historicamente ocupado pelos Ye'kwana cobre parte de Estado Bolívar e do Território Federal do Amazonas.

Na literatura etnográfica os Ye'kwana são referidos sob diversas denominações como Makiritare, Dekuana, Guaynungomo, Ihuruana, Kunuana

e Majonggóng, que designam variações fonéticas e regionais (Copes, 1971). David Guss afirma que a autodenominação Ye'kwana remete às habilidades na navegação, pois "ye", significa árvore, "ku", "água", e "ana", gente, o que traduzido significa "gente da canoa"ou "gente do pau d'água"(Guss, 1990, p.7).

As comunidades ye'kwana localizam-se em regiões de difícil acesso, próximas às cabeceiras dos rios. Tradicionalmente, todas as aldeias contavam com apenas uma casa redonda ätta onde viviam várias famílias e o número de habitantes nas aldeias variava de vinte a sessenta pessoas. Nos dias de hoje as casas ye'kwana são em sua maioria de formato retangular ku'shamaakadi e abrigam apenas a família mais próxima, embora Fuduuwaduinha conte com uma grande casa redonda ätta inaugurada em 2016.

Os saberes ye'kwana se vinculam de forma primordial ao ciclo de histórias denominadas "*Watunna*". *Watunna* são as histórias do povo antigo e dos ancestrais celestes que são passadas de geração a geração através das narrativas dos mais velhos, dos cantos *a'chudi* e dos rituais coletivos ademi. Basta um pequeno acontecimento cotidiano que necessite de uma resolução para que *Watunna* surja como fio norteador das reflexões e ações; para que as histórias brotem como orientadoras das práticas ye'kwana. Os sábios (inchonkomo) são aqueles que dominam as histórias, os cantos e as invocações que se relacionam de forma intrínseca com *Watunna*.

As *Watunna* são histórias que compõem uma longa narrativa sobre as tentativas de Wanadi de criar a terra como réplica de *Kahuña*, o céu superior. Com a chegada à terra de Seduume Wanadi, deu-se início a criação do mundo, mas de sua placenta nasceu Odosha, seu irmão gêmeo, que corrompeu as novas pessoas. O canto e o maracá, o sonho e o tabaco, aparecem como elementos de criação do mundo; enquanto as palavras e ações de Odosha aparecem como signo de seu corrompimento, fazendo com que o mundo se torne imperfeito, uma terra má, onde a doença, a fome e a escuridão reinam sobre a saúde, a abundância e a luz. Após as sucessivas tentativas de tornar a terra réplica de *Kahuña*, Wanadi deixou ensinamentos que um *so'to* (pessoa) deve saber para viver nessa terra imperfeita, que estão presentes nas palavras de *Watunna*, e foi embora para um céu distante no cosmos (Civrieux, 1970; Albernaz, 2020).

Desde que Wanadi foi embora o mundo é dominado por forças negativas (pelos seres de Odosha) que suplantam em número as forças positivas (seres de Wanadi). Conforme narra *Watunna*, depois de ter vivido na terra por muito tempo lutando contra as forças de Odosha, Wanadi deixou a terra nas mãos de seu irmão Odosha e partiu (Arvelo-Jiménez, 1974, pp. 157-8). Desde então, a vida é uma luta constante contra os Odoshankomo (seres de Odosha). Os cantos, as plantas tradicionais e os objetos rituais são os meios por excelência de proteção contra esses males.

Os donos de cantos (*a'chudi edajä*) são os responsáveis pela comunicação com os seres do mundo invisível. Os cantos e invocações (*a'chudi*), os cantos da cerimônia de inauguração das casas novas (*ättä edemi jödö*), das roças novas (*toki edemi jödö*) e da chegada dos caçadores (*tanöökö edemi Jödö*) foram dados aos Ye'kwana no começo dos tempos por seu herói cultural Kuyujani, não havendo, no plano ideal, a concepção de criação de novos cantos.

O arroto, o sopro, a palavra mentalizada, falada ou cantada, compõem o modo de se fazer *a'chudi*. O cantor é geralmente chamado por alguma família para que realize um canto. Sua ação se dá geralmente no círculo doméstico, diante de poucos ouvidos e acontece a qualquer momento sem mobilizar o resto das pessoas da aldeia¹.

Os cantos são saberes relativamente especializados aprendidos em idade madura, mas as crianças observam os cantores mais velhos em seu controle das forças invisíveis e podem manifestar já na infância a vocação para se tornar donos de canto. Esse saber especializado requer longo aprendizado e exige dedicação dos seus aspirantes para a memorização dos cantos e seus termos específicos.

Com um ritmo quase hipnótico, os *a'chudi* se estruturam em listas de nomes que fazem parte de um complexo sistema de metáforas e de denominações distintas das usadas na fala comum. Nesses cantos, certos predicados das coisas, espíritos, animais e ancestrais míticos são nomeados para memorização de seus atos primevos ou para a purificação, a saúde e

1 De acordo Henrique Gimenes somente os *a'chudi* do segundo banho, da retirada do bebê da casa e do ritual de retirada da menarca (*aji'choto*) podem contar com a participação de toda a comunidade com caçadas e pescarias coletivas (Gimenes 2009).

o fortalecimento da pessoa. O ato de fazer *a'chudi*, sua ação encantatória, é fundamental para que a vida social aconteça.

a'chudi nominam seres e espíritos em invocações que podem ser feitas em silêncio, através da palavra falada ou do canto. Os *ademi* são cerimônias coletivas que dão centralidade ao cantar junto e introduzem os instrumentos musicais *shiiwokomo*. Nessas cerimônias os cantos, as danças e o consumo de bebida fermentada (*yadaake*) são meios por excelência de conexão (*Wa-deekui*) com o céu superior (*Kahuña*) de modo que cantar, tocar, dançar e beber são ações que repetem os momentos primordiais narrados nos mitos de *Watunna*.

Outra importante tecnologia dos Ye'kwana são suas plantas chamadas de mada (termo geral) ou *woy* (termo específico). O conhecimento botânico ye'kwana é vasto e diversas plantas são usadas com a pintura corporal na proteção e construção da pessoa. As plantas *mada* e *woy* são fundamentais para as curas e proteção. A maioria dos Ye'kwana possuem pequenas cabaças chamadas *etöödätooj* presas nos colares de miçangas ou na cintura, que possuem em seu interior plantas *mada* cantadas por um sábio, que servem para proteger seus donos, afastar os inimigos e o mal tempo. As plantas *woy* servem ainda para vingar a morte dos Ye'kwana.

As pinturas corporais e as miçangas (*mayuudu*) são também importantes meios de proteção e de criação da pessoa. De acordo com as histórias de *Watunna*, Majaanuma, avô de Wanadi, fez a primeira colocação de adornos na sua neta Kumaayudumjano e em seu neto Kwamachi, ensinando o padrão das miçangas aos Ye'kwana. As miçangas são a base dos adornos corporais e *Watunna* conta como no início dos tempos as miçangas pertenciam aos Ye'kwana que as perderam para os brancos, vindo tempos depois a recebê-las de volta dos últimos.

David Guss afirma que esses adornos corporais demonstram a concepção do homem como cosmos (Guss, 1994, p.62). Ao cruzarem os pulsos, braços e pescoço, colares e pulseiras de miçangas separam o corpo em dois círculos concêntricos, isolando o tronco que se vê separado dos membros e da cabeça. O tronco, onde se localiza o coração, e a cabeça, onde ficam os olhos, são dedicados a integrar o homem ao cosmos.

7.3 Vicente Castro Yudaawana

Vicente Yudaawana nasceu em uma aldeia às margens do rio Cunucunuma na Venezuela, mudando-se ainda jovem para Fuduwaduinha, no Rio Auaris, localizada no Brasil. Quando jovem, Vicente começou a aprender sobre a escrita andando e viajando pelo Brasil e pela Venezuela. Seu aprendizado começou nos anos 1960, período em que acompanhou em viagens pelas comunidades ye'kwana o grande conhecedor tradicional (*füwai*) de Fuduwaduinha, Apolinário Gimenes e um coronel do exército brasileiro no trabalho de abertura de pistas de pouso em Surucucus, Waikás (Terra Indígena Yanomami) e na região do rio Parima na Venezuela. Com o coronel, Vicente viajou também para Manaus, Belém, Amapá e Suriname a bordo de aviões militares, aprendendo nessas viagens as letras e palavras em língua portuguesa.

Nos anos 1970, Vicente viajou para as aldeias de Fadawanha e de Acanã na Venezuela, onde aprendeu com a ajuda de missionários evangélicos a ler e a escrever na língua ye'kwana. Anos depois, Vicente visitou a comunidade católica de Santa Maria do Erebató na Venezuela, onde continuou seu aprendizado da escrita com os missionários, enquanto estudava com os sábios (*inchonkomo*) a tradição ye'kwana. Foi vivendo em contato com os brancos (*iadanawe*) e imergindo nas tradições ye'kwana que Vicente se utilizou da escrita na língua vernácula para registrar os conhecimentos do seu povo no papel para posteriormente memorizá-los, sendo considerado o último conhecedor de "memória" das tradições ye'kwana.

É importante dizer que a maioria dos homens maduros e dos anciãos como Vicente Castro sabem ler e escrever na língua vernácula. Se por um lado o papel é considerado um objeto perigoso que exala um cheiro ruim que torna os Ye'kwana preguiçosos e com pouca memória, por outro a escola e o uso do papel foram transformados em meio de resguardo e de registro dos saberes tradicionais. Assim os Ye'kwana deram os primeiros passos em direção à criação de uma escola em sua comunidade e ao domínio dessa importante ferramenta dos brancos: a escrita. A presença de Vicente Castro no "Seminário Antropologia e Encontro de Saberes: diálogos interepistêmicos" realizado em 2017 e na disciplina "Encontro de Saberes", em 2019, é vista por ele como continuidade nesse longo processo de conquista da escrita e de afirmação dos saberes ye'kwana tendo a escola como insti-

tuição de fronteira, onde se dão os diálogos entre os saberes tradicionais e os conhecimentos dos brancos (*iadanawe*).

As aulas dadas por Vicente Castro serão apresentadas a seguir em primeira pessoa a partir da transcrição dos registros audiovisuais realizados durante o curso. Alguns comentários foram acrescentados em colchetes para contextualizar alguma ação específica ocorrida durante a aula. O módulo "Linguagens e Narrativas", ministrado pelo mestre Vicente Yudaawana, ocorreu ao longo de dois dias, em julho de 2019 no auditório do Instituto de Antropologia (INAN) da UFRR.

A primeira aula foi introdutória e apresentou os saberes ye'kwana aos discentes. A segunda aula, além de dar continuidade aos ensinamentos das histórias de *Watunna*, contou com atividades práticas como a apresentação dos objetos de cura e plantas de poder trazidos por Vicente e com um ritual de cura realizado em um jovem que enfrentava problemas espirituais, além da refeição coletiva com *damorida* (caldo de peixe) e do refrescante *wo'kō* (água com farinha) preparados pelas mulheres ye'kwana como encerramento das aulas.

Figura 7.1: Aula 1. Vicente Castro Yudaawana e seu neto e tradutor Reinaldo Wadeyuna.



Fonte: Fotografia de Pablo Albernaz.

Boa noite. Eu me chamo Vicente Castro, mas esse é meu nome em português. Na minha infância, minha adolescência, meu parentes me chamavam de Wasijinheedu. Estou de novo aqui nesse lugar para ouvir vocês.

Para estar com vocês. Eu vou explicar quem nós somos e quais são os nossos conhecimentos. Estamos aqui agora para ouvir e eu vou introduzir a minha fala.

Nós temos os nossos conhecimentos e por isso que estamos hoje aqui: para trocar conhecimentos. Vocês são gente que sabe pensar. Vocês sabem pensar sobre os futuros que virão para as gerações que sempre nascem. Eu já vivi também como vocês buscando conhecer o nosso mundo e como nós vivemos. Isso é o que nós devemos saber. Cada um de nós.

O mundo está crescendo cada vez mais. Isso que iremos tratar agora será o início da minha fala. A introdução ao que nós vamos estudar aqui. O que está acontecendo na verdade? O mundo de antigamente será que é o mesmo de hoje? Nós temos um jeito de contar nossas histórias. Desde o início do mundo. E isso é algo importante para se transmitir a vocês. Eu vou tentar explicar.

Iremos falar de assuntos que são muito importantes. A gente nunca sabe quando irá adoecer. Existem muitas forças nesse mundo que podem te atacar. Elas são invisíveis, a gente não vê. Se alguém adoecer eu tenho a sabedoria e vou buscar os remédios para curar aquela pessoa que está adoecida em sua casa. Eu sei que não é qualquer pessoa que pode fazer isso. Sou eu, que sou conhecedor, quem sabe. Então eu faço algum ritual para fortificar o material que eu extraí da floresta. Isso é importante para nós. É o nosso remédio do mato. É como vocês que possuem farmácia, drogaria. Nós temos o nosso jeito de ser [*Ye'kwana weichö*]. O nosso conhecimento. E vamos para a floresta para extrair os nossos remédios tradicionais.

A minha presença aqui é um modo de lutar por vocês. De falar a verdade, diante de vocês. O que eu posso explicar, quem sabe possa servir para vocês. Antes de partir, de vir para cá agora, eu fiz um ritual para que a minha fala seja boa. Para que vocês entendam o que eu estou transmitindo para vocês.

Eu acho que foi a partir desse milênio, do ano 2000 para cá, que começamos a mostrar a nossa história e a falarmos de nossas situações. Antes disso era muito diferente. Nos governos militares não era assim. O pensamento era diferente e não existia espaço para os saberes indígenas.

Com o Encontro de Saberes surgiu uma nova oportunidade para nós mostrarmos nossos saberes, através do Pablo, que nos oportunizou, deixou esse espaço aberto, mais amplo, para a gente expor a nossa realidade. Isso aconteceu justamente quando eu estou ficando cada vez mais fraco. Se fosse quando eu era mais novo eu poderia ajudar a avançarmos ainda mais nessa caminhada na história, aqui no estado de Roraima. Mesmo assim eu posso tentar transmitir o meu conhecimento para vocês.

Hoje em dia, o mundo está mudando. Por exemplo, existem remédios que fazem mal e remédios que servem para curar. Existem muitas drogas que foram universalizadas. Nós temos o tabaco tradicional, que a gente considera uma defesa do ser humano, para fazer trabalhos. Não é qualquer tabaco como os que vocês fumam. Não é para brigar, para ficar valente. Existe outras plantas como o kaji [ayahuasca] que serve para curar as pessoas. Wanadi criou o mundo fumando tabaco [kawai]. O primeiro Wanadi se chamava Seduume. Ele trouxe o conhecimento, o tabaco, o maracá e as pedras de *widiiki* [pedras xamânicas]. Foi fumando e cantando que ele fez o mundo e os seus primeiros habitantes.

Na cultura ye'kwana existem os *füwai* [xamãs]. Aqui, próximo a Boa Vista existe uma árvore que os xamãs usam para curar as pessoas, para protegê-las. Ela, na época do princípio, era idêntica ao *kawai* [tabaco] que usamos hoje. Essas histórias aprendemos desde criança. *Watunna* são as histórias ye'kwana. Elas são transmitidas oralmente.

Qual é o caminho certo para as gerações futuras? Cosmologia, por exemplo. Como surgiu? Qual é a história do povo? Eu vou tentar explicar. Estou introduzindo. Isso é importante de explicar. Como surgiu na nossa terra o ar, luz, água, céu, disso eu entendo. Eu tenho histórias. Isso eu posso explicar. Quando Wanadi veio nessa terra, existia apenas lama; não se podia pisar nela. Não havia árvores. Nós temos muitas histórias, infinitas histórias. Quem sabe, mais adiante, poderemos aprofundar mais.

Eu vou falar mais sobre isso com vocês amanhã. Amanhã é o dia. Para nós, o dia é saudável até o meio-dia. Depois do meio-dia é um pouco nocivo. Então eu vou iniciar cantando. Porque é cantando que conseguimos aprender as histórias. Não se trata de um canto qualquer. Nos nossos cantos é que surgem as histórias. Minha intenção é fazer isso amanhã. Também gostaria de mostrar para vocês os chocalhos, adornos, plantas. Porque não

adianta eu ficar apenas falando. É preciso comunicar através do canto, através dos rituais, através das festas. É assim que contamos as nossas histórias, através dos cantos. Esse é o modo ye'kwana. Isso é o que quero mostrar para vocês.

Eu queria, se tiver oportunidade, mostrar para vocês um ritual de cura. Eu tenho algumas folhas aqui comigo, tenho um paciente e na aula de amanhã farei um pequeno ritual de cura. Farei cantos e mostrarei para vocês. Se vocês aceitarem. Porque eu faço vários cantos, para curar, para deixar as pessoas tristes, alegres. Temos cantos de cura e muitos outros cantos.

Os cantos são uma forma de ensinar. Antigamente a gente não falava na escola. As pessoas que estivessem interessadas em aprender de verdade, viravam aluno e aprendiam os cantos e curas. Eles tinham preparo, a partir dos sábios. Essa era a nossa forma de ensino. Se alguém tivesse alguma doença, vem até mim e eu faço as curas. E aquele que queria aprender, vinha até mim e pegava meu conhecimento.

Os cantos não são cantados na linguagem normal ye'kwana. Se vocês falarem ye'kwana vocês podem aprender nosso cântico. Mas não vai ser fácil. Isso leva bastante tempo.

Eu não sou xamã [*füwai*]. Eu sou dono de cantos [*a'chudi edajä*]. Aqui, nesse mundo, eu não faço xamanismo. Mas eu me conecto com os xamãs ancestrais através do sonho, me conecto com *Kahuña*, que não é esse céu que nós vemos, mas outro, superior, que fica em outro universo. Eu tenho outros personagens superiores, que não vivem aqui. Eu faço *Wadeekui* [linhas] para fazer conexão. Só quando eu morrer é que eu vou conhecê-los. Por exemplo, eu faço canto ritual. Então, antes de começar, eu tenho que fazer a conexão [*Wadeekui*]. No canto ritual, a partir dessas linhas eu cito vários nomes no canto, que vão chegando à minha cabeça.

Eu estou respondendo para vocês. Eu tenho *widiiki* [cristais xamânicos] em forma de pedra também, que chega em minha língua, minha boca, para que eu possa transmitir o que eles estão falando em *Kahuña*, no céu. Por exemplo, tem esse material dos *füwai* [xamãs]. Dentro do *madaaka* que os *füwai* tocam tem essas pedras de *widiiki*. Eu não toco maracá, mas eu tenho *widiiki*.

Na cultura ye'kwana, os saberes são ensinados pelos mais velhos para seus filhos e seus netos. Para seus parentes próximos. As pessoas de mais idade, de 50, 60 anos, podem me procurar para perguntar sobre algum ritual que é necessário fazer. Nesse caso eles devem me pagar, para eu fazer o ritual e eles aprenderem. Durante as festas coletivas, eu ensino de graça, quem tiver interessado pode aprender. O melhor período para se aprender é a noite, quando os pássaros estão dormindo. Durante o dia, quando eles estão acordados, o conhecimento não é muito memorizado, pois eles "roubam" as histórias.

Quando o filho está doente, os seus pais chamam o sábio, o presenteiam com uma miçanga ou um arco e flecha e o cantor realiza o ritual do *a'chudi* para curar a criança. O mesmo modo com a morte. Existem os rituais. Nós estamos mantendo a nossa cultura de cuidado com os mortos. Quando morre um parente, nos reunimos para escolher uma pessoa para realizar o sepultamento. Quando essa pessoa realiza o ritual para enterrar nosso morto, ela precisa ficar isolada por meses, até mesmo um ano, para se purificar. Ela pode ir para o mato para pegar algumas plantas, mas não pode comer junto com os demais. Ela precisa ir para a cachoeira, à noite, com um dono de cantos, para realizar a sua limpeza com *a'chudi*. Se não fizermos isso, as crianças podem ficar doentes, com desintéria, fraqueza na memória. Quando é um sábio quem realiza o ritual fúnebre, esse tempo de purificação pode ser reduzido, pois ele é dono dos cantos. Para fazer uma casa acontece o mesmo. É preciso fazer ritual para mandar para longe os espíritos maus [*odooshankomo ekaato*]. Se não fizermos esses rituais, as pessoas adoecem.

Eu comecei a aprender na infância. Quando eu era criança, novinho, meu pai faleceu. Minha mãe também. Então eu fui criado pela minha avó. Quando eu era adolescente existiam vários conhecedores, vários sábios e xamãs. Havia também muitas mulheres sábias. Então eu me aproximava deles e delas, quando conversavam entre eles, e dizia que eu queria aprender também. Então eu ficava atento. Eram vários sábios que se reuniam. Eles me viam e diziam: "eu acho que esse menino é obediente. Ele aprende bem e deve se tornar conhecedor no futuro. Vamos ensinar a ele enquanto ele está interessado. Vamos priorizar o seu ensinamento".

E foi assim que a minha aprendizagem começou. Durante as festas coletivas eu também ficava atento. Nesses momentos era mais fácil aprender. E foi assim que fui ouvindo, memorizando esses saberes. Quando um jovem quer aprender, primeiro tem que conversar com o xamã. E o xamã vai saber em sonho se deve passar esses conhecimentos ao jovem.

Quando eu era adolescente, eu vi mulheres xamãs. Ela estava se iniciando no *madaaka* [maracá]. Faz uns 60 anos atrás desde que tivemos a última mulher xamã. Já o último xamã homem faleceu há uns 15 anos atrás. O aprendizado das mulheres não era diferente. Elas também têm *a'chudi* que só elas cantam. O ritmo do canto é um pouquinho diferente. As meninas podem aprender com as mães e com as sábias. Ainda existem mulheres conhecedoras entre os Ye'kwana.

Quando se realizam rituais, festas de embelezamento da menina moça [*aji'choto*], ela deve ser pintada de urucum e de outros tipos de resina, que ajudam ela a ficar saudável. Antes de surgirem os Ye'kwana, antigamente nós tínhamos o criador do mundo chamado Kuyujani, tínhamos Wanassedume. Esses personagens que viveram no princípio dos tempos viajavam pelo pensamento até o céu superior, chamado *Kahuña*. E de lá eles traziam esses materiais. Urucum, jenipapo e outros tipos de plantas. Isso foi dado ao povo Ye'kwana. Havia também as miçangas. Elas não foram transformadas em plantas. Elas eram nossas no princípio. Wanassedume [Wanadi] as trazia no princípio. Como éramos viajantes, encontramos elas em nossas viagens e percebemos que Wanassedume já havia nos dado elas no começo dos tempos. Por isso nós sempre lembramos das miçangas. Ela multiplica as nossas sabedorias. Majaanuma trouxe as miçangas aos Ye'kwana e ensinou ao seu neto, Kwamashi, como se deve fazer o embelezamento.

Figura 7.2: Adornos de miçanga ye'kwana.

Fonte: Fotografias de Pablo Albernaz.

Não se trata apenas de embelezamento. Mas também de proteção. Para nós isso é o principal. Para proteger nossos corpos, comunidades,

famílias. Por exemplo, temos as cabaças *etöödotoojo*, onde colocamos vários tipos de plantas. Isso serve para proteção, como se fosse uma capa no teu corpo. E existe também algumas plantas misturadas com pintura e com as quais nos pintamos para proteger os nossos corpos. Principalmente no pé, quando você vai para a floresta, para as cobras não se aproximarem. Essas plantas as fazem adormecer, ficar tranquilas. Antes de sairmos nós fizemos uma oração [*a'chudi*] para nos protegermos. Existe essa cabaça da qual eu falei, que usamos para invocar os bichos que você está querendo caçar. Ela os amansa e ajuda nas nossas caças.

Os tempos mudaram muito, mesmo assim a gente continua mantendo a forma de cuidar as nossas plantas. Principalmente a maniva que é sagrada para nós. Antigamente a gente se mudava e assim ia fazendo novos roçados. Encontrava novos lugares de caçada. Hoje em dia, com a chegada dos brancos, começamos a nos fixar num mesmo lugar. Isso acaba enfraquecendo um pouco a nossa realidade, pois ficamos perto da pista de pouso e do posto de saúde.

Vou falar sobre a escolarização e as mudanças no nosso modo de vida. A educação tem que ter lastro para a gente discutir também. Temos que fazer grandes avaliações entre nós sobre o que está acontecendo. Será que estamos no caminho certo, para as futuras gerações que estão nascendo? Eles serão futuros defensores dos seus territórios? Ou serão escravos do capitalismo? Hoje nós ainda fazemos nossos alimentos, farinha, beiju, pimenta e isso é muito importante para nós.

Hoje nós somos mais de 600 pessoas no Brasil. A escolarização do nosso povo já se encontra avançada. Temos jovens que estudaram no ensino superior, mestrado. Nós também temos Ye'kwana que querem virar pesquisador. Isso nós estamos tentando fazer. Por isso precisamos fazer avaliação de todo o nosso processo de escolarização. Os sábios devem colocar nas nossas escolas os nossos valores e as nossas realidades. Os currículos que vêm da cidade chegam bem fortes. Por isso temos de valorizar e praticar mais a nossa tradição. Essas são as minhas palavras para hoje.

[No começo da segunda aula, Reinaldo fez uma introdução sobre *Wattunna* e a cultura ye'kwana, sobre a casa tradicional, os cantos e instrumentos musicais. Falou sobre a casa tradicional e sobre a sedentarização em Auaris e a mudança nas construções das casas que agora passaram

Figura 7.3: Vicente Castro durante a segunda aula.



Fonte: Fotografia de Dalila Dantas Simões.

a ser familiares e não uma única casa coletiva. Como mote para o início das discussões e introdução do pensamento ye'kwana aos alunos, fizemos a leitura de trechos dos mitos de origem ye'kwana coletados por Marc de Civrieux (1970). Como já foi salientado, essas narrativas de origem contam como Wanadi tentou criar uma terra boa, porém foi impedido por Odosha, que, junto com ele, criou o mundo como é atualmente: uma terra imperfeita, estragada (*amoije*), desvinculada de *Kahuña*, o céu primordial].

Bom dia a todos. Hoje é um dia importante para mim, porque estou aqui com vocês. Eu vou dar continuidade ao que eu falei ontem à noite. Eu queria explicar mais um pouco para vocês. Eu acho que é isso aí mesmo. O começo de *Watunna*, o princípio dos Ye'kwana. Isso foi resumido aqui agora. Esse é um outro jeito de explicar, pela leitura das histórias escritas num livro. Nós aprendemos transmitindo as histórias de gerações em gerações, através da oralidade.

Tem algum Macuxi, Taurepang, Yanomami ou Wapischana aqui? Eu queria saber isso, antes de iniciar. Eu queria dizer que nós fomos criados pelo criador do mundo. Cada um de nós tem um jeito, uma cultura diferente, uma cor diferente, por isso nominamos esses criadores de forma diferente. Somos habitantes nessa terra, nesse mundo.

Nosso criador veio primeiro aqui na terra, antes de nós, humanos. Ele preparou a terra para vivermos aqui e cuidar da natureza. Isso é o que

eu vou comentar um pouco. Somos minoria aqui. Isso nos deixa às vezes desanimado. A terra está cheia, com muita gente. Mas nós, povos indígenas, somos minoria. O caminho certo é difícil entender. O caminho largo, errado, é mais fácil de entender. Eu percebo isso nos jovens na cidade, que buscam aqui esse conhecimento. Eu fico às vezes triste por isso, porque eles serão os futuros líderes. Eu acho que não é só com a gente que acontece isso. Acho que vários povos passam pelo mesmo problema.

Eu vou comentar um pouco sobre minha situação na cidade. Eu estou aqui porque recebo benefício do governo federal. Precisei vir à cidade para assinar alguns documentos. Eu sou idoso e recebo aposentadoria. Em seguida, nós teremos atividade em nossa comunidade. Eu irei falar em Fuduwaduinha, do mesmo modo que estou falando aqui para vocês. Lá nós iremos falar dos *a'chudi*, nossos cânticos, e faremos nossos rituais. Eu sou o principal conhecedor, o principal a falar para os meus parentes. Iremos também organizar um grande encontro com o pessoal da Venezuela. Será um encontro muito importante para nós.

Isso é o nosso objetivo. Eu tenho que ter esse pensamento, fazer conexão para acontecer. Se não for para acontecer, você corta o *Wadeekui* [linhas, conexões].

Eu estou olhando para o modo que estamos sentados nessa sala. O correto seria estarmos todos em círculo, dançando e tocando *wasaja*, mas eu entendo que aqui temos pouco espaço. Então eu vou agora cantar e tocar *wasaja*, nosso instrumento tradicional.

Figura 7.4: Vicente Castro canta enquanto um jovem toca *wasaja*.



Fonte: Fotografia de Dalila Dantas Simões.

[Nesse momento, um jovem sentado ao seu lado começa a tocar o instrumento na sala, sentado em sua cadeira, sem bater com ele no piso, pois não era terra de chão batido. A *wasaja* é uma vara-chocalho ou bastão de ritmo com corpo de madeira que emite sons a partir da fricção de pedras e sementes da fruta de uma planta da família das apocináceas, colocadas presas com cordas à vara que é golpeada contra o chão. Vicente começa a cantar um canto que dura sete minutos. Quando encerra, todos os alunos o aplaudem].

Vou explicar a vocês o significado do meu canto. Esse canto cita os personagens que trabalharam, que construíram esse mundo no princípio. Eles criaram o que temos hoje em dia na terra: ar, água, terra, céu, animais e outros seres. Eu trouxe esses personagens no canto. Eu citei no canto os nomes dos personagens e o que eles fizeram no começo do mundo. Eu fiz isso para lembrar. Nosso canto é história. Esses personagens continuam existindo nos cantos. Os Ye'kwana conseguem levar, dar continuidade a eles através dos cantos. Porque eles são os principais. Eles trabalharam para construir a terra para que as pessoas vivessem bem, cultivando-a. Esse canto é para isso. O último personagem citado foi Kuyujani. Depois de Kuyujani foi que o mundo se tornou esse em que a gente vive. Foi isso. Eu introduzi através do canto a história. Existem várias camadas na terra e eu também as citei. Em lugares mais subterrâneos existem espíritos maus, que adoecem os humanos. Então com os cantos nós nos protegemos e nos lembramos, homenageamos e agradecemos os que trabalharam no princípio.

Nós temos as nossas festas coletivas, chamadas *ademi*. A maior delas é o *tanöökö*, que conta a história de Kuyujani. Dentro dele existem várias danças, ritmos, instrumentos musicais, cantos. Por isso o ritual pode demorar uma semana inteira, até oito dias de festa, desde a retirada da folha de inajá até o fim da festa. Essas folhas têm dono, então temos que fazer ritual para retirá-las, senão nós podemos adoecer, caso não façamos os rituais.

O ritual da casa redonda [*ättä edemi jödö*] também é uma festa longa, de três dias, assim como o das roças novas [*toki edemi jödö*]. Existem vários nomes e rituais dentro da festa. Porque no começo dos tempos as pessoas falavam apenas uma língua. Isso foi no tempo de Kuyujani².

2 De acordo com Watunna, Kuyujani demarcou o território ye'kwana e realizou a primeira festa do tanöökö. Kuyujani saiu de Ye'kwana jödö e viajou circundando a

Então vamos iniciar agora nossa conversa sobre remédios. Eu trouxe alguns objetos que carrego comigo e quero mostrar para vocês. São remédios que ficam na natureza. Eu os busco e os carrego sempre comigo. Não adianta ir buscar eles na floresta quando se está doente. Temos de ter eles sempre conosco.

Figura 7.5: Vicente e suas plantas de cura e de poder.



Fonte: Fotografia de Dalila Dantas Simões.

[Vicente abre uma bolsa onde carrega suas plantas e objetos de poder. E de dentro de um saco retira algumas plantas, tubérculos, pedras, ferrões de arraia, cabaças com plantas e um pacote de comprimidos, que são cuidadosamente dispostos por ele por sobre uma toalha, no centro da sala de aula].

Nós, Ye'kwana, recebemos essas plantas no princípio da terra. Elas nos foram dadas para nos protegermos dos inimigos que tentassem nos atacar. Veja bem. Me escutem. Isso não foi conquistado por nós agora. Isso

terra dos Ye'kwana. O retorno de Kuyujani foi comemorado com uma grande festa com a presença de todos os povos. Esse foi o primeiro tanöökö, no tempo em que humanos e animais viviam juntos e falavam uma mesma e única língua. Kuyujani e seu cunhado Wanato ensinaram a fazer a festa do tanöökö e deram as pinturas corporais e adornos como os colares com dentes de queixada; os motivos e formas de trançado das cestarias; os instrumentos musicais tradicionais e os cantos ademi. Fakwawa, irmã de Kuyujani, era dona da kanawa, um recipiente usado para depositar o yadaake (bebida fermentada). Quando, durante a festa, a bebida iria ser servida a todos, caiu do céu uma pedra de widiiki dentro da kanawa. Essa pedra foi colocada por Odosha, que queria atrapalhar os feitos de Kuyujani. Então as pessoas, ao beberem o caxiri com a pedra de widiiki, começaram a falar línguas e tocar cantos e músicas diferentes.

Figura 7.6: Detalhes das plantas de cura.

Fonte: Fotografia de Pablo de Castro Albernaz.

veio desde o começo. Como eu contei no canto sobre os personagens que criaram a terra, nessa época havia inimigos [os Odoshankomo, gente de Odosha] que aproveitavam para estragá-la. Então Wanadi, o criador do ser humano, queria criar o mundo parecido com o pensamento dele, mas os inimigos sempre pensavam o contrário. Então os personagens conseguiram essas plantas para curar aquilo que foi estragado pelo inimigo. Isso foi Wanasedume [Wanadi] quem nos deu.

No começo dos tempos, recebemos essa pedra, "*fiyuudu*". Recebemos também o ferrão da arraia [guardado em uma embalagem de plástico azul de chocolate M&M]. Depois recebemos os *mayuudu* [miçangas] e as cabaças *etöödotoojo*.

Esses materiais são instrumentos que a gente carrega. Eu ando sempre com eles. As cabaças são importantes instrumentos. Esses são materiais que sempre lavamos com a gente. Quando você pensa em conseguir alguma coisa, você precisa desse material senão você não consegue. Eles facilitam, junto com o pensamento, na direção de conseguirmos algo que queremos

Figura 7.7: Detalhes das plantas e objetos de poder e de cura dos Ye'kwana.



Fonte: Fotografia de Pablo de Castro Albernaz.

na nossa vida. Tanto para o teu conhecimento como para animais que você está querendo conseguir, algo que você está querendo alcançar na sua vida.

Primeiro as pedras, depois as miçangas e o ferrão, as cabaças. Eles servem para afastar os Odoshankomo e para curar. Essas cabacinhas não são comuns. Existem plantas que preparamos e colocamos dentro delas através de cantos e rituais. Elas são cantadas para fazer *Wadeekui*, criar as linhas que precisamos, ou para desfazer certas linhas de doença ou de perigo. Algumas servem para amansar, alegrar as pessoas. Por exemplo, se teu inimigo está te ameaçando você o afasta através do uso das cabaças.

Figura 7.8: Detalhes das cabaças, pedras, tubérculos e plantas de poder (*mada/woy*).



Fonte: Fotografia de Pablo de Castro Albernaz.

Essa pedra [Vicente segura uma pequena pedra, usada para curar alguém que está doente, sofrendo] você a invoca em uma fala ritual, um *a'chudi* e através do objeto faz o ritual de cura. Essa pedrinha é um remédio.

Quando você estiver sofrendo ou alguém estiver bem doente, você a utiliza. Faz um *a'chudi* através do objeto para ter a cura. Quando alguém estiver com desinteria, diarreia, você usa.

O ferrão da arraia, você tira um pouco, você esfrega um pouco com a faca e retira. Quando você tiver com seu corpo todo dolorido, isso serve para acalmar. Você coloca na pele e toma um pouco. Isso serve para quando tiver dor, reumatismo, inchaço no corpo, ele ajuda o sangue a sair. As pessoas sentem dores nas juntas, quando eu tenho essas dores no joelho, eu pego esse ferrão e passo no joelho. Por exemplo, quando alguém tem íngua, ou tumor, é usado também isso aí. Se você utilizar isso uma vez, corta o mal de verdade.

Figura 7.9: Vicente faz uma demonstração do uso do ferrão na perna de seu neto.



Fonte: Fotografia de Pablo de Castro Albernaz.

[Vicente se senta, toca em uma das cabaças e começa a explicar o seu uso].

Esse é um instrumento para conseguir algo. Isso eu posso fazer. Por exemplo, se o Pablo tiver que fazer alguma coisa que eu desejo para mim, eu faço *etöödotoojo* na direção dele, de onde ele está ou onde está sua casa e ele não vai me negar de jeito nenhum. Por exemplo, o Pablo tem um carro e está falando para as pessoas que não irá vender. Eu penso no que quero, com a *etöödotoojo*, e ele não vai me negar o que quero. A *etöödotoojo* muda,

vira o pensamento da pessoa para fazer o que o curador quer. É preciso fazer o movimento com a mão esticando e encolhendo o braço, segurando a cabaça e fazendo o canto/*a'chudi*.

Essas cabaças menores são usadas para amansar os inimigos, para mandar embora temporais, dentre outras funções. Essas outras são usadas pelos sábios em suas viagens comerciais, para ter uma boa relação com os povos estrangeiros. Essas cabaças passam de pai para filho.

Figura 7.10: Detalhes das diferentes cabaças *etöödotoojo*.



Fonte: Fotografia de Pablo de Castro Albernaz.

As plantas de poder, *mada* e *woy*, a gente planta no terreiro próximo a tua casa ou na roça. Mas tem que ter cuidado e lugar certo. Tem que cuidar todo dia, toda semana, porque são plantas sagradas. São como remédios que são passadas de geração em geração e que devem ser cuidados. Geralmente essas plantas são repassadas ao primogênito. São plantas, parecidas com o inhame, mas que não são comestíveis. Chamam-se *woy* ou *mada*, são plantas poderosas que servem para proteger os Ye'kwana e, também, para vingar os mortos.

Essa outra planta é um pouco parecida, chama-se *wäwwanaaka*. Ela te protege dos inimigos. Essa planta tem muitas regras. Ela é perigosa. Existem certas coisas que você não pode fazer. Depois que você usar ou quando plantar, você não pode comer carnes pesadas. Deve comer pássaros ou então galinha caipira. Depois de uns dez dias você pode começar a comer alguns tipos de peixes. Você não pode também ter relações sexuais.

Quando você vai cozinhar as regras são mais rígidas. Leva mais tempo para poder mexer com os alimentos.

Essa folha menor possui regras também. Você utilizando essa *mada*, essa *woy*, você tira a batatinha rala no ralador e esfrega onde você sente dor. E faz ritual com cantos. Ela serve para deixar teu inimigo dormindo, fraco. Se eu utilizar, quando meu inimigo, Odoshankomo, espírito mal, se aproxima, logo que ele me vê fica sonolento e cai.

Essa cabacinha, se eu saio para o mato, eu faço gestos com a cabaça na direção do local e as cobras e outros animais e espíritos que fazem maldade para gente, dormem. Isso tem poder. Quem tem conhecimento desses materiais sabe que esses instrumentos têm poder.

As almas das plantas [*ekaato*], são poderosas, melhores e mais fortes que as almas [*akaato*] dos humanos. Ela vê dentro das pedras, das serras, anda em todo lugar. Após você falar com a planta e pedir que ela faça algo, ela faz. Ela anda, leva uma semana ou mais até encontrar o que procura. Ela é como detetive. Procura a origem da doença ou do mal e a encontra. Quando morre algum parente nosso, fazemos ritual com *woy* para executar a vingança da morte. O conhecedor bate, macera a planta, e após o ritual ela anda até achar o local onde estava o espírito mal que levou a vida da pessoa. Quando alguém morre é preciso fazer a vingança contra os Odoshankomo [seres de Odosha] através das plantas. O *woy* é usado num ritual para descobrir quem causou um adoecimento ou morte.

Eu sou conhecedor. Eu estou no caminho do xamã. Se um xamã matar uma pessoa através do espírito, a família da pessoa morta faz o *woy* e vai achar a causa, vai descobrir quem fez.

Nós temos seis *akaato*, que são o que os *iadanawe* chamam de espírito. O brilho que vemos nos nossos olhos é o nosso *akaato*. Ele vai para *Kahuña* através do *Wadeekui* [das linhas, fios, conexões]. A sombra que vemos na água, o nosso reflexo, esse vai para o *wyu* [espíritos da cobra grande] e fica vivendo lá para sempre junto com eles até o final do mundo. Quando Wanadi deu *widiiki* [cristais] para a pessoa, teve um personagem que roubou o *widiiki*, seria *wyu*, sua mulher. Por isso eles são muitos e vivem na água. Nuna [lua], pediu também *widiiki* para multiplicar nessa terra. Mas o *wyu* pegou as pedras e levou para a água. A imagem que você vê no espelho

vai viver nas serras e nas grutas. Tua sombra no sol, vai viver com o *shii* [o sol].

[Vicente, então, começa a fazer um ritual para curar um jovem:

De acordo com Reinaldo, seu filho estava em Auaris quando viu um animal/monstro na floresta que pegou sua alma e o tem deixado adoecido. Esse ritual demonstrado por Vicente na aula tem sido feito ao longo de várias semanas na aldeia de Waschannha, onde vive Vicente Castro e onde Reinaldo, que vive em Fuduwaadunnha, deixou seu filho para que fosse curado. Vicente afirma que irá fazer uma imitação, para termos uma ideia do ritual, mas que não será igual ao que ele faz em casa. Vicente deixa no chão dois tubérculos que serão usados durante o ritual. O jovem se senta em uma caixa de livros, no centro da sala e fala em sua língua: "não tenho me sentido bem, tenho me sentido sonolento, sem vontade de viver nesse mundo, sem vontade de comer, me sentindo triste. É alguém que está atacando a minha alma"].

Vou retirar essa maldade que está próxima de você. Vou mandar sair o espírito mal que está te prejudicando. Vou fazer sopro para você primeiro, depois eu aplico a planta. [Vicente sopra bem acima de sua cabeça, no centro, enquanto o jovem permanece de olhos fechados. Faz uma sequência de três longos sopros, repetindo-a algumas vezes. Em seguida, sopra nas costas. Ele passa o tubérculo (*woy*) no rosto e na cabeça do jovem, entremeando as sequências de sopros. Depois passa nas costas todas, proferindo uma reza. Em seguida sopra novamente na cabeça do jovem, girando a própria cabeça e com esse gesto mandando embora o espírito mal para a direção oeste. Depois ele pega uma cabaça e faz o mesmo processo].

Essas plantas têm mais poder que o ser humano. Eu disse para as plantas, durante a reza: "Você tem mais poder que o ser humano. Alguém conquistou você e entregou aos seres humanos, em forma de planta. Você veio, você está aqui agora. Então me responda: o que está acontecendo com esse jovem? Você é capaz de descobrir, de encontrar o espírito, saber se ele tem forma de cobra, de algum animal. Vocês podem ver, então me ajudem. Que você quebre as armas que estão apontadas contra esse jovem. Que você descubra e retire o mal desse jovem. Ele é moço e ainda irá viver mais tempo. Ele será no futuro um dos nossos líderes. Por isso eu preciso que ele fique curado, que ele fique saudável".

Figura 7.11: Ritual de cura.

Fonte: Fotografia de Pablo de Castro Albernaz.

Figura 7.12: Ritual de cura.

Fonte: Fotografia de Pablo de Castro Albernaz.

Esse ritual deve ser feito sem muitas pessoas. Por isso eu não fiz o canto. Mas agora eu irei fazer o canto, como é o canto no ritual quando faço na minha comunidade.

[Vicente canta, então, por cerca de 4 minutos, marcando com o canto o encerramento da aula].

O espírito mau entrou no corpo da pessoa e não deixa a pessoa normal. O canto pede para tirar, para cortar as linhas, os vínculos que o espírito mau colocou. Esse é o canto que eu demonstrei. Ele leva bastante tempo.

É um canto muito longo, que fazemos durante vários dias ou semanas, durante toda a noite, para curar os nossos doentes. Essa foi a minha fala de hoje para vocês. Agora vamos comer *damorida* e beber *chibé*.

7.4 Conclusão

O objetivo desse texto foi realizar uma homenagem ao grande mestre Vicente Castro Yudaawana. A publicação da transcrição das aulas de Vicente na disciplina Encontro de Saberes a partir do trabalho colaborativo do professor e tradutor ye'kwana e do professor anfitrião da disciplina, teve por intuito retirar mais uma lição das muitas que Vicente Castro deixou nesse "baú" ao qual se referiu Reinaldo Wadeyuna e que consiste em todos esses saberes possibilitados àqueles que conviveram com esse ancião ao longo de sua vida.

A superação do grande divisor que coloca a escrita em relação de privilégio diante da oralidade deve entendê-la como uma técnica que foi, desde a geração de Vicente Castro, apropriada pelos Ye'kwana para fins de registro da própria cultura e de domínio das "armas" dos *iadanawe* [brancos], sempre colocando a oralidade como superior à escrita e a dominando enquanto estratégia contracolonial. As publicações recentes de pesquisadores ye'kwana em cursos de graduação e de mestrado demonstram um dos caminhos que esse povo tem seguido para manter fortalecidos os seus saberes e seus conhecedores tradicionais. Outro caminho traçado por eles são os cadernos de cantos, comuns entre os homens e mulheres alfabetizados na língua vernácula, que possibilitou um intenso regime de circulação de saberes entre os Ye'kwana no Brasil e na Venezuela. A transcrição das aulas de Vicente Castro no Encontro de Saberes vem a se somar às iniciativas próprias dos Ye'kwana de registro e difusão dos seus saberes, bem como de valorização dos seus mestres.

As aulas de Vicente Castro Yudaawana abordaram questões como: a importância do Encontro de Saberes como continuidade de um longo processo de relação dos Ye'kwana com a escolarização e a escrita; a importância de se buscar os conhecimentos corretos que levam a entender as questões fundamentais da vida humana e da vida em sociedade, reconhecendo os riscos que outros saberes possuem ao desviar o pensamento para o que não é primordial; os cantos e os rituais como forma de aprendizagem

e como história; a necessidade de se aliar às práticas ao ensino, através da presença dos conhecedores tradicionais no espaço da universidade e da escola; a centralidade de *Watunna* e do xamanismo entre os Ye'kwana; a importância de se manterem vivos os rituais de iniciação e de passagem que são fundamentais para a saúde das pessoas e preservação dos saberes; as origens das plantas, miçangas e pinturas; as diferenças entre as almas das plantas e as almas dos humanos; a visão histórica dos impactos e desafios da escolarização; a origem e centralidade dos rituais e dos cantos tradicionais ye'kwana; a importância da figura do mestre como curador das pessoas e como orientador dos caminhos que devem ser seguidos.

A publicação de textos gerados a partir de experiências orais tem sido uma das maneiras que os conhecedores indígenas – e seus colaboradores de pesquisa – têm usado para contracolonizar os espaços de poder da palavra escrita e do mundo acadêmico, produzindo uma verdadeira transformação nas bibliografias de cursos universitários e de pesquisas realizadas no Brasil. Esse texto tem, portanto, o objetivo de contribuir nessa direção.

7.5 Referências

ALBERNAZ, P. de C. The Ye'kwana cosmosonics a musical ethnography of a North-Amazon people. Doctoral dissertation. Universitätsbibliothek Tübingen: TOBIAS-lib, 2020.

ARVELO-JIMENEZ, Nelly. Relaciones políticas en una sociedad tribal. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1974.

CIVRIEUX, Marc de. *Watunna* -Mitologia Makiritari. Caracas: Monte Ávila Editores, 1970.

COPPENS, Walter. Las relaciones comerciales de los Yekuana Del Caura-Paragua. In: Antropológica 30, pp. 28-59, 1971.

GIMENES, Henrique Aleuta. Ritos e passagens de idade do povo ye'cuana. Trabalho de conclusão de Curso. Boa Vista: UFRR, 2008.

GUSS, David. To weave and sing: art, symbol, and narrative in the South American rain forest. Berkeley: University of California Press, 1990.

8

A ARTE METAMORFICA DAS PLANTAS PAJÉS: *PIYA' SAN PA* E SUA MEDICINA TRADICIONAL INDÍGENA MACUXI

Hemanuella Moura 

Resumo: Esse trabalho apresenta uma pesquisa de campo etnográfica, que entrelaça o saber cosmológico Macuxi à medicina tradicional indígena, assim como sua produção de remédios de cura e proteção através das oficinas e cursos ministrados por Vanda Domingos, uma Pajé, parteira, artesã/artista e ativista indígena do norte. Entre esses saberes entrecruzados estão as plantas pajé, os Kanaimés e suas ações de vida e morte, os rituais xamânicos, tanto nos processos de cura quanto proteção. Diante disso, pretende-se investigar os processos do fazer, criar e agenciar tais remédios por meio de uma oficina que foi desenvolvida no mês de maio na Universidade Estadual de Roraima-UERR.

Palavras-chave: Etnografia, Macuxi, Medicina, oficinas, plantas, saberes, indígenas, pajés. Arte, Xamanismo, Saberes Macuxi.

Resumen: This paper presents ethnographic field research that intertwines Macuxi cosmological knowledge with traditional indigenous medicine, as well as its production of healing and protective remedies through the workshops and courses taught by Vanda Domingos, a Pajé, midwife, artisan/artist, and indigenous activist from the north. Among these intertwined knowledges are the pajé plants, the Kanaimés and their actions of life and death, shamanic rituals, both in healing and protection processes. Considering this, the aim is to investigate the processes of making, creating, and

managing such remedies through a workshop that was developed in May at the State University of Roraima-UERR.

Palabras clave: Ethnography, Macuxi, Medicine, workshops, plants, knowledge, indigenous, pajés. Art, Shamanism, Macuxi Knowledge.

8.1 Uma breve história sobre uma *Piya' san pa* (pajé) Macuxi

“A arte é como um vaso de cerâmica quebrado”, você pega e refaz. Essa frase define artes nas palavras de Pajé Vanda, uma senhora de 66 anos, mãe de oito filhos, parteira, médica tradicional, palestrante, artesã/artista e Pajé, que em macuxi significa *Piya' san pa*. Residente na cidade de Boa Vista, Roraima, atualmente Vanda é solicitada para tratamentos de cura nas comunidades indígenas do Estado de Roraima e na Guiana. Pajé Vanda é mãe/avó da minha madrastra Keila, com a qual tenho um contato há mais de dez anos, o que me fez próxima da pajé Vanda e de seus saberes. A Pajé Vanda é uma pessoa de grande peculiaridade, força e sabedoria, além de ser uma ativista indígena *Macuxi*.

Figura 8.1: Figura I e II: Pajé Vanda Domingos.



Fonte: Acervo de Hemanuella Moura.

Para esta pesquisa, foram realizadas entrevistas não-diretivas. As entrevistas foram desenvolvidas em duas partes. A primeira ocorreu com a mediação de minha madrastra; os demais encontros acarretaram entrevistas importantes para o desenvolvimento deste trabalho, assim como em uma jornada etnográfica de participação colaborativa no curso ministrado pela Vanda Pajé de Medicina Tradicional Indígena, ocorrido nos dias 1, 2 e 3 de maio de 2024, na Universidade Estadual de Roraima (UERR). A primeira entrevista não-diretiva ocorreu no dia 4 de agosto de 2023, e a segunda, no dia 20 de março de 2024. Essas entrevistas duraram em torno de duas tardes, nas quais fui até a casa da entrevistada e lá desenvolvemos um diálogo baseado em três passos que eu havia pré-organizado, sendo eles:

1. A abordagem explicando qual era o tema da pesquisa;
2. Perguntas abertas referentes à sua vida pessoal, história e memória, de uma artesã/artista, Pajé e parteira;
3. Conversa sobre suas ações dentro das instituições privadas e públicas nas quais é convidada a participar de alguns eventos para apresentar o ritual do *Maruwai*, danças típicas macuxi, como o Parixara, e palestras nas áreas de saúde, cultura e meio ambiente.

Todos os espaços das perguntas não-diretivas foram aplicados nas duas entrevistas. Com isso, vamos para a primeira parte: sua história pessoal e o nascimento de uma *Pajé-Piya' san pa*.

A vida de uma Pajé começa na infância. Com dificuldades de se alimentar, não conseguia ingerir qualquer tipo de comida, ficando “entre o vai ou não vai”, referindo-se à morte. Sua mãe a levou para um tio que era um *Pajé-Piya' san pa*, que haveria de cuidar e curar sua falta de alimentação. A menina em questão vivia fraca e doente, mas seu tio percebeu o que precisava ser feito e a curou. Ele disse à mãe que havia colocado duas coisas em sua filha, que “eles” iriam ajudar. Após um período, a menina começou a se alimentar e a ficar forte. Vanda, ao relatar esta fase de sua vida, salientou que não se aprende a ser Pajé; você nasce especial, você nasce para ser, passando de geração em geração, mas isso não quer dizer que venha da mesma linhagem, como de pai para filho; pode ser de tio para sobrinho. E assim nasceu uma Pajé Macuxi. Ao curar sua sobrinha,

seu tio viu que ela era especial, que sua falta de alimentação era por causa “deles”. Ela precisava purificar seu corpo, pois uma Pajé necessita estar limpa espiritualmente e fisicamente.

Nesta fala, lembro-me do livro "A Queda do Céu" de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2018). Mesmo havendo diferenças entre o xamanismo yanomami e macuxi, é possível fazer algumas comparações sobre as formas de iniciação e preparação do corpo do iniciante. Assim como o filho de Omama provou do yãkoana para fazer os xapiri dançarem e se transformou no primeiro xamã, sendo ele especial, Vanda também se purificou para recebê-los e ser uma Pajé. Dentro de cada etnia, isso é o que chamamos de mundo espiritual e cosmológico. Dentre essas informações, apresenta-se o xamã ou Pajé conhecido como *Piya' san pa*. O antropólogo e pesquisador Edson Soares Diniz (1971) argumenta em seu texto sobre os macuxi que o Xamã ou Piaçã (*Piya' san pa*), como é conhecido, é um elemento da cosmologia e espiritualidade, sendo ele um médico-feiticeiro que cuida do mundo terrestre e extraterreno, caracterizando-se como um mediador entre esses mundos para cuidar e curar quem precisa. Em um contexto geral, o Piaçã é um médico-feiticeiro, o primeiro Pajé, guardião do mundo espiritual e sobrenatural. Na mitologia macuxi, Piaçã é mostrado como um adivinhador de catástrofes ou problemas recorrentes dentro da comunidade, que usa as plantas de poder ou plantas de Pajé para curar e cuidar daqueles que precisam de sua ajuda.

Um dos objetivos manifestos do xamanismo é a recuperação da saúde física. A cura a que Im Thurn (1967: 335-338) se submeteu em fins do século passado (1878) por um piaçã Makuxí, demonstra que o trabalho era feito numa casa de moradia, à noite, em plena escuridão, com a presença de outras pessoas, sendo a sessão demorada. O xamã usava ramos de fôlha, infusão de água e tabaco numa cabaça. Os kanaimés podiam chegar no recinto na forma de onças, veados, macacos, pássaros, tartarugas, cobras e índios de alguma outra tribo. O xamã tirava um objeto estranho do corpo do paciente e cobrava-lhe o serviço. (DINIZ, 1971, p. 69)

Vanda se purificou, fortificou-se e constantemente escutava “eles”. A partir deles, começou a ter interesse em cuidar, principalmente realizando trabalhos de perto, como sua mãe, que era parteira na comunidade. ganhando visibilidade e confiabilidade das pessoas, Vanda tornou-se mais

prática em seus trabalhos como parteira e no cuidado com a saúde; esse processo começou por volta dos seus 18 anos. O interesse cresceu, sempre permeado por curiosidade, perguntas e aprendizagens no dia a dia sobre as plantas de cura e poder, as quais seriam as “Plantas Pajés”. As plantas de poder são normalmente plantas medicinais de cura e rituais, que podem ser usadas tanto para o bem quanto para o mal, dependendo do seu dono. Além disso, essas plantas podem conter espíritos; as plantas pajés são curandeiras e ensinam a cura, proteção e cuidado. Na pajelança, muitas vezes se busca descobrir quem é o kanaimé, quem provocou um susto, uma doença ou a morte de alguém em determinado local.

“Todos devem ter cuidado com o que se mexe”, pois “mexer com a terra pode ter consequências, a terra sabe de tudo” (VANDA, 2024). O que Pajé Vanda quis dizer é que, mesmo tendo suas histórias, memórias e ancestralidade, todos devem saber e ter cuidado ao apresentar seu povo; nem todo tipo de ritual deve ser apresentado de forma explícita, muito menos por aqueles que não têm domínio sobre ele. No entanto, além disso, é fundamental preservar a história e a memória dos povos Macuxi. É importante que os não indígenas também conheçam a visão de mundo dos Macuxi. A arte, saúde, educação e palestras são caminhos que podem ajudar nesse processo. Ações como pinturas, danças, teatros e performances, oficinas, cursos e palestras podem ajudar a aproximar os não indígenas da cultura Macuxi, promovendo um melhor entendimento e apreciação de seus saberes.

Como exemplo, cito uma lembrança dela me contando sobre as plantas: é preciso ter cuidado ao cultivá-las em casa. Dependendo da planta, ela pode ter ciúmes e te deixar doente. Coisas como a planta jiboia, da família Araceae, sendo do gênero masculino, podem atrair cobras para sua casa; nós, mulheres, devemos nos atentar quando dormimos com elas por perto, pois elas entram nos nossos sonhos e namoram conosco. Esses relatos trazem alertas sobre o cultivo de certas plantas dentro das residências. Esse olhar busca cuidado, reflexão e compreensão sobre o sensível para entender aqueles que cultivam plantas em casa, aqueles que produzem, criam e formam a “coisa” (GELL, 2018), que é agenciada em ambientes sociais.

Para Gell (2018), a sociedade ocidental por um longo período foi dominante em termos de definir o que é arte, seus agenciamentos sociais e como ela deve ser pensada esteticamente. Porém, o autor considera que o pensamento estético ocidental não pode ser aplicado como base analítica para todas as culturas, pois a intenção sobre o objeto pode se modificar de local para local, e o objeto, por si só, pode ter uma força de agenciamento próprio após sua produção. O objeto, ou a coisa criada, que o autor menciona não se refere a uma instituição, semiótica, estética, muito menos simbólica, mas a uma definição teórica. Logo, não é possível se basear previamente na natureza deste objeto, mas nas “relações sociais que acontecem no entorno dos objetos ou coisas criadas, que atuam como mediadores da agência social” (GELL, 2018, p. 32). Assim, as agências sociais englobam a relação que o grupo proporciona entre si, mediada por suas intenções e pelo que ele chama de “coisa”, que medeia uma relação grupal, dada por outra coisa. Em um contexto geral, Gell argumenta que o objeto por si só medeia uma relação entre duas ou mais pessoas, adquirindo novas funções dependendo da interpretação e intenção do sujeito que cria e faz.

Neste caso, estou me referindo às plantas, e a forma como elas estão sendo agenciadas, transformadas e adquiridas dentro dos saberes tradicionais macuxi. Pois o processo de manipulação das plantas, especificamente os remédios de cura, será apresentado como uma forma de agenciamento social, assim como a Arte metamórfica das plantas, em referência à sua criação, produção, manipulação e transformação em algo diferente do que eram no início, uma espécie de alquimia em grande escala, dentro dos seus valores culturais, cosmológicos e pessoais.

8.2 A arte metamórfica das plantas pajés

A arte metamórfica das plantas pajés será apresentada aqui através dos seus processos de cultivo, vida, cura, proteção e morte. A palavra "arte", empregada neste subtítulo, se aplica à expressão do criar, agenciar e transformar, em relação à metamorfose das plantas dentro dos saberes macuxi e suas cosmovisões. Como apresentado anteriormente, não mais sob o olhar do outro, ou do eurocentrismo estético (GELL, 2018).

As plantas influenciam o cotidiano de diversas comunidades que acreditam em seu poder. Pajé Vanda destaca que qualquer pessoa pode usufruir

dos poderes das plantas, como na produção de chás, pomadas, banhos, proteção, artesanato com sementes, e nos casos dos Kanaimé e sua proteção e ataques, sendo um portal para diversas intenções, sejam elas contra ou a favor das pessoas. Para alguns, o Kanaimé pode significar proteção, o que é coerente com as palavras da Pajé Vanda, mas para outros pode significar ataque, morte ou doenças. Com isso, é válido ressaltar o cuidado ao desejar algo dentro do seu ambiente familiar; nem todos compreendem, mas a intenção tem poder, e as plantas entendem o que você deseja.

O que apresentarei a seguir pode divergir do significado que outras comunidades macuxi atribuem, porém são relatos etnográficos de minha colaboradora, Pajé Vanda. Este alerta é apresentado por ela mesma, ao especificar que, em muitas comunidades ou locais, pode haver diversas formas de compreender o outro. As plantas de poder aqui citadas vão ganhar vários espaços, levando em consideração o mundo espiritual dos rituais, os Kanaimé, artesanatos e suas sementes de proteção, assim como o foco em uma oficina voltada para as medicinas tradicionais indígenas.

O Kanaimé é um espírito, um ser ou uma força sobrenatural que rodeia várias etnias do Norte, especificamente na etnia Macuxi. Esse ser não tem forma física, não é gente, não é animal, nem vivo, mas pode ser gente, animal ou até planta, dependendo do seu dono, que no geral é quem manda fazer os feitos e feitiços. Esta concepção se alinha ao multinaturalismo de Viveiros de Castro (2009), pois o Kanaimé é uma pessoa, dono de plantas de poder ou plantas pajés; ele as alimenta com comidas, água e fumaça, conversa com elas a ponto de pedir-lhes coisas. Para os grupos ameríndios, o corpo e a natureza são mutáveis e entram em um processo metamórfico, seguindo por vários mundos e camadas dentro de outras realidades possíveis. Para o perspectivismo (VIVEIROS DE CASTRO, 2019), a realidade e a possibilidade de descobrir outros mundos é real, não apenas uma representação. O multinaturalismo possibilita este olhar sobre a natureza, mostrando sua metafísica e visão dentro da cosmologia ameríndia, claro, dependendo da perspectiva de cada grupo ou visão.

Um exemplo perspectivo pode ser relacionado ao mundo dos sonhos Yanomami (LIMUJA, 2022), onde o mundo Yanomami é concebido como quatro discos cósmicos sobrepostos. O primeiro é o nível Yanomami, onde eles vivem em comunidade; o segundo e o terceiro ficam acima dos Ya-

nomamis. No segundo fica o aspecto morto, e ainda existe o último nível subterrâneo. O segundo e o terceiro são níveis celestes, onde Hanna Lamuji (2022, p. 64) descreve um mundo pós-morte em que os Yanomamis voltam a ser jovens, passam por todo o processo de vida e morrem. Ao chegar ao terceiro, eles se transformam em moscas gigantes e voltam para o mundo dos Yanomamis vivos, vivendo longe da casa coletiva. O último mundo é o subterrâneo, abaixo dos Yanomamis, onde há um mundo escuro e purificado, habitado pelos seres canibais chamados aõpatari pê, que se alimentam da vitalidade das pessoas. Nesta perspectiva Yanomami, o espírito se separa de seu corpo, seguindo um percurso pelas camadas cósmicas, passando por múltiplas formas de vida e naturezas existentes nos variados discos cósmicos Yanomami. Este fato também se relaciona com o conceito de corpo, não aquele físico e biológico, mas sim formas e maneiras que constituem algo, um habitus, que expressa suas modificações, esvaindo-se numa metafísica corporal e espiritual.

Quando os parentes morrem no plano terrestre Macuxi, existem três possibilidades para as pessoas boas e ruins alcançarem o céu, como três níveis de escadas. O primeiro nível é para as pessoas ruins, aquelas que fizeram o mal na terra, de coração impuro. Quando essas pessoas morrem, em seus enterros pode-se escutar os zumbidos das vespas e marimbondos fechando as portas dos céus, pois Deus não permite que entrem em seu reino. Com esse processo, eles ficam na primeira escada, "o lixo", com tudo que não presta. Como a Pajé Vanda cita, é um local impuro, onde essas pessoas só se alimentam de coisas petrificadas; o corpo apodrece, e o espírito fica vagando como um vento desgovernado pelos locais. A segunda escada é para aqueles que alcançaram os céus; Deus os recebe com todo tipo de frutas e alimentos bons. Na última fase, encontra-se a luz, uma claridade na qual se chega ao descanso (VANDA, 2024).

Voltando ao Kanaimé, este tende a ter um dono, onde cria-se várias plantas de poder como alguns tipos de *tajás* (*plantas de poder*), *tajá-onça*, *tajá-cobra*, *tajá-puru*, *comigo-ninguém -pode*, *rio negro e rio branco*. Neste mundo das plantas de poder, Vanda Pajé cita que todas possuem um significado, um poder e um cuidado, as de proteção como o urucum. Essas plantas de poder, as do Kanaimé são plantadas e alimentadas no terreno do dono. Dependendo de quem é do que ele é, sopra fumaça nas suas

plantas e fala coisas com objeto de atacar alguém sendo uma das formas do Kanaimé agir, seja para assustar, deixar doente ou levar a morte. E essa planta se transforma em seres, como animais, pessoas ou até mesmo seu dono. Quando afeta a pessoa que precisa atacar, logo essa pessoa tende a ficar doente, mas destaca-se apenas uma fração de relatos sobre tal feito. Tais ataques podem ser feitos de várias formas, como uma planta desconhecida que nasce no terreno de sua casa, um assobio, um animal como uma cobras, tiquiris, calangos, cachorros, pássaros que passam na sua frente e te assusta, até mesmo um objeto como sacola que flutua dentro de sua casa, podem ser ações de um kanaimé. O kanaimé atende a um dono, de toda forma protegendo-o em determinadas situações. Todos esses relatos são comentados por Dona Vanda e sua filha Keila, a qual já participou de alguns ritos de pajelança. Cita também que essa pajelança não pode ser feita de dia, muito menos com luz.

No geral, não se vê o processo de pajelança, quando se faz em um local fechado, tudo fica sem luz, até as pessoas que ficam presente, tendem a enxergar pouco. Como Pajé Vanda disse “*não saio por aí fazendo pajelança, muito menos se mostrando como Pajé. Ser Pajé é coisa séria*”. Em vários momentos de sua vida dona Pajé Vanda é chamada para exercer alguma pajelança, em prol da saúde, de descobrir ataques de kanaimé, ou até mesmo para proteção e recuperação de algo que está em processo de perda. Agora diferente da pajelança, se apresenta alguns rituais, como o *Ritual do Maruwai* que ocorre em termos de purificação do espaço e ambientes, ele devolve a força da pessoa quando está fraca ou doente, este ritual sim é bastante presente em alguns espaços públicos e privados, no caso de instituições. O vovô maruwai- *Amo'ko Maruwai*¹ como é conhecido é uma planta pajé, em específico uma árvore que cura as pessoas quando doentes e de onde retira-se várias cascas. A seguir sai uma resina, existe o maruwai preto, menos cheiroso e o maruwai branco- *ko'ko Maruwá* que é uma mulher, logo é mais cheiroso. Geralmente o Maruwai é colocado num recipiente, no caso uma cerâmica de barro, com carvão em brasa, a defumação acontece ao canto de rezas e cânticos em macuxi, oração em língua macuxi, Minne taato'pe é falado para homem, e Manon taato'pe é para mulher. Geralmente o *Maruwai* é utilizado por pajés, mestres, anciãos

1 Ep. 06 - Apresentação dos pajés *Maruwai* e *Maruwá* na cultura Makuxi | Leia Autoras Indígenas <https://www.youtube.com/watch?v=GwW98rBi6vY>

ou pessoas autorizadas conhecedoras do ritual. Porém Vanda ressalta que nem todo mundo pode aprender, ou ficar usando de qualquer forma o Maruwai. Ele não aprende a ser pajé, ele nasce para ser, com esta é outra frase que Vanda apresentar para compreender que nem todos podem pegar uma planta de poder e dizer que está fazendo pajelança, muito menos utilizando o ritual do Maruwai dentro de uma performance sem a devida proteção. Pajé Vanda esclarece a necessidade de cuidado na utilização de certos tipos de plantas de poder. Afinal existem os não indígenas, aqueles que as têm em casa e não sabem seus significados, temos aqueles que são indígenas, todavia o significado foi se perdendo com o tempo. E ainda os conhecedores do significado e usam em prol de algo, como os xamãs, pajés, curandeiros, rezadores, cuidadores, ou até mesmo pessoas que aprenderam através dos saberes de nossos ancestrais amazônicos a utilização de uma planta medicinal ou de poder, dentre essas opções não se pode esquecer das pessoas ruins que usam para coisas ruins, como alguns Kanaimés.

Os campos ritualísticos são dados por uma Pajé, tais ações cabem ao processo de uma ação social, que produz uma série de coisas, objetos, regras e diretrizes num espaço em comum, para Victor Turner (1920-1983) um antropólogo britânico. Este desenvolve suas análises acerca dos rituais e performance, argumenta que o drama social (TURNER 1987, p. 74) “*corresponde a unidades de processos sociais harmônicos e desarmônicos, surgindo em situações de conflitos*”. Toda essa ação diz respeito a uma relação em grupo, logo a uma relação composta por símbolos, signos e códigos dentro de proporção cultural. Neste contexto geral, o agente precisa estar inserido num meio social. Em termos de significado e significância o agente é dotado de crenças, para validar a ação de um ritual de como exemplo a pajelança, deve-se compreender a função de uma pajé, a ação de uma pajé e partir do acreditar, como resolvidor de conflitos. A ação social que uma Pajé pode fazer em relação a resolução de conflitos é uma hipótese usar seus saberes ancestrais, para desenvolver seus rituais de pajelança em prol da saúde, proteção e cuidado. Resolve desta forma uma situação dentro da sua comunidade, na qual crê-se nestes processos de pajelança ritualística. O drama aqui se dá pelo processo corpóreo, o ato, do antes, durante e depois para solucionar-se uma situação em meio à comunidade ou um grupo. Turner aduz que os rituais “*constituem a densidade de seu simbolismo e a ideia do ritual como operador de transformações subjeti-*

vas e coletivas” (CAVALCANTE, 2020, p. 67). A transformação subjetiva e coletiva de tais segmentos são levados para a compreensão de tempo, dentro de uma criação corpórea, um ato performático, não comparando a parâmetros artísticos, mas em relação à ação do corpo. Onde a ação ocorre naquele tempo e apenas nele. Nesta ação versus tempo, devemos entender como um ato efêmero, na qual jamais se repetirá da mesma forma, sendo um ato de fluxo temporal.

Os termos usados aqui são cabíveis apenas para entender o processo dos rituais, e sua concepção dentro de uma ação social, contudo um olhar eurocêntrico. O antropólogo Victor Turner apesar de não abarcar concepções pós-modernas, pode proporcionar, um olhar sobre os rituais em meio a sociedade, nas quais serve de base para a compreensão de tais temas, porém deve-se salientar que, não será apenas o conceito usado para o desenvolvimento desta pesquisa. Pois para a compreensão do que é um Pajé, percorre-se os caminhos do xamanismo e dos saberes tradicionais indígena.

Portanto, o pajé é aquele “entre este mundo e o espiritual” (VANDA, 2024), o qual aprendeu a usar o poder das plantas, para curar, cuidar e investigar em função do outro ou da comunidade. Protege os mundos espiritual e físico do mal olhado e do quebranto. Nesta situação lembro-me de um dos relatos que minha madrastra Keila passou com a Dona Vanda quando criança, sendo levada para uma comunidade com sua avó. Nesta comunidade havia acontecido diversos ataques de Kanaimé, pessoas eram encontradas nas matas, com os corpos rígidos, selados em seus orifícios com folhas e plantas. Neste relato a Pajé foi para descobrir que era o Kanaimé, na qual em sua pajelança levaria até o dono, como já citado aqui, sempre tem uma pessoa por trás dos ataques.

No geral, a arte metamórfica das plantas é apresentada aqui neste relato etnográfico, é para explanar o olhar sobre a transformação das plantas no mundo espiritual de vida e morte (kanaimés), o mundo terrestre (remédios de cura e proteção). Não se pode esquecer neste relato que Pajé Vanda além de medicina tradicional é também uma artista que manipula as sementes e plantas, neste caso ela se considera uma artesã, na qual produz, colares, pulseiras, cocar, roupas de palha para a dança parixará².

2 “Parixara”, que consiste em um conjunto de atos para acontecer como o canto, dança e vestimentas, realizado pelo povo indígena Macuxi. A partir dos relatos de viajantes,

Para isso posso exemplificar sobre uma peça de arte que comprei da Pajé Vanda, um colar feito de miçangas, brancas, pretas e vermelhas, este colar se assemelha a uma cobra coral. Comprei o mesmo em um evento que ocorreu no ano de 2023 no Teatro Municipal, onde minha madrastra e sua irmã vendiam os trabalhos da Pajé Vanda, mesmo tento medo de cobra, achei o colar lindo, com cores vibrantes, minha madrastra citou que significava proteção, logo isso fez com que eu comprasse o colar. Partindo disto, o objeto arte protótipo (GELL, 2018) colar de cobra coral, referente ao que ele representa, minha conexão foi além da apreciação visual, gerando em torno do acreditar, logo de proteção e mal olhado, com isso ligo minha relação com o objeto, mediado por uma agência de relações que tenho entre eu, minha madrastra Keila e sua mãe, Pajé Vanda. Outro detalhe sobre essa lembrança que posso citar é que ao acreditar no seu poder de proteção, também me deparo com minha mãe, sempre me falando para usar um colar, brincos ou algo no corpo, pois eles me protegem de mal olhado e coisas de outras pessoas que possam me atingir pelo mau desejo. Desde então usei por muito tempo, me sentindo protegida contra os perigos espirituais e as energias negativas que são colocadas no nosso dia a dia.

Portanto a metamorfose das plantas, aqui apresentado vai além de seu uso ou apenas manejo, neste caso a ancestralidade, memórias, medos, receios e respeitos são depositados nas plantas, e seus processos de cultivos. Para finalizar esta pesquisa etnográfica o próximo subtítulo será voltado para a oficina ministrada pela Pajé Vanda dentro da Universidade Estadual de Roraima-UERR.

8.3 Uma oficina sobre medicina tradicional indígena Macuxi e seus processos de criação

Nesse contexto, tive a oportunidade de participar de forma colaborativa na oficina ministrada pela Pajé Vanda sobre Medicina Tradicional Indígena, realizada nos dias 1, 2 e 3 de maio de 2024 na Universidade Estadual de Roraima (UERR). Esta oficina proporcionou um profundo conhecimento

cronistas e pesquisadores, pude tomar conhecimento da prática do canto e da dança parixara do século passado. Atualmente, essa expressão cultural ainda é praticada, mas com algumas mudanças. Abordarei esse assunto fazendo uso de referências bibliográficas, bem como a partir do relato de experiências que vivenciei tanto nas comunidades indígenas como em órgãos públicos do Estado. (PAES, 2022, p. 78).

sobre o poder curativo das plantas medicinais. Vou compartilhar um pouco da minha experiência de campo ao lado da Pajé Vanda.

Com o apoio colaborativo do meu orientador Pablo Albernaz, de Isabella Coutinho, Pró-reitora da Universidade Estadual de Roraima (UERR) e da Pajé Vanda, pude ministrar uma oficina sobre Medicina Tradicional Indígena e o uso de plantas. Esta oficina foi organizada e desenvolvida por diversos agentes que, através de um esforço coletivo, tornaram-na possível. No entanto, ressalto que esse processo foi, sem dúvida, árduo, rápido e composto por uma verdadeira saga, que envolveu a coleta das plantas medicinais. Essa saga incluiu a aquisição de conhecimento, a busca, a caminhada, o investimento de tempo, recursos, e a pesquisa, culminando na realização da oficina. Isso se refere apenas à coleta, transcrição e organização dos materiais. Ninguém imagina a dificuldade de preparar remédios medicinais derivados de plantas com substâncias poderosas.

No processo de organização fui convidada para ajudar a Vanda a transcrever seus materiais para um meio digital, pois suas anotações de receitas e falas são guardadas em cadernos e agendas. Vanda citou que tende a fazer uma viagem para alguns eventos no Brasil e fora do país, em prol de ministrar um curso sobre a *Medicina Tradicional Indígena*, com isso iríamos eu e Keila, ajudá-la a organizar alguns arquivos. Inicialmente transcrevemos suas receitas e anotações pessoais sobre as plantas medicinais e como fazer os remédios, criamos um banner com conteúdos audiovisuais e slides, na qual pude ajudá-la na apresentação de seu trabalho de forma mais visual.

Figura 8.2: Figura III, IV e V: Oficina de Medicina tradicional Indígena.



Fonte: Acervo de Hemanuella Moura.

Assim que cheguei em sua casa, comecei a organizar e transcrever as inúmeras receitas que havia anotado. Seleccionamos um xarope expectorante,

duas tinturas (uma para anemia e outra para dor), duas pomadas (uma para coceira e alergia, e outra para dor), e três garrafadas (para gastrite, rins e inflamação). Essas receitas foram transcritas e organizadas em um arquivo preparado para a oficina. Além disso, desenvolvi uma introdução para apresentar a oficina, com uma minibiografia da Pajé Vanda.

Nas escritas para a apresentação do curso continha-se um processo de uso das plantas; cuidados; horários de retiradas; colheita e limpeza das plantas. Tais escritas foram transcritas para um arquivo, na qual será apresentado abaixo:

USO DAS PLANTAS

IDENTIFICAÇÃO DAS PLANTAS

- A identificação das plantas geralmente é feita com base em suas características físicas, como cheiro, cor e formato das sementes. Muitas dessas plantas são medicinais e podem ser reconhecidas por seu óleo essencial, vapor e aroma. Cada planta possui um cheiro distinto, presente em suas flores, cascas e folhas.
- As folhas das plantas podem ter diversas texturas e formatos: ásperas, longas, aveludadas, serrilhadas, lisas e conservadoras.

VERIFICAÇÃO DO LOCAL

- As plantas crescem em diversos ambientes, como nas margens de rios, nos cerrados, em áreas sombreadas, em morros e outros lugares.

ÉPOCA DA COLHEITA

- Dependendo da planta, existe uma época específica para a colheita. É melhor colher as folhas, os talos e as flores quando estão prestes a abrir, pois é nesse momento que possuem maior quantidade de substâncias medicinais ativas.
- O uso das plantas é mais eficaz quando estão frescas, porém nem sempre é possível colhê-las e armazená-las sem que percam suas propriedades medicinais. Para raízes, rizomas e caules subterrâneos,

a época ideal de colheita é o período de preparação para o verão. Durante esses meses, as plantas armazenam nutrientes em suas raízes, tornando-as excelentes fontes medicinais.

GOSTO DAS PLANTAS

- **AMARGOSAS:** normalmente são plantas medicinais poderosas e usadas com muito cuidado. Servem para fígado, malária e digestão.
- **TRAVOSAS:** servem para diarreia, hemorragia e cicatrização.
- **LEITOSAS:** são derivadas de substâncias cáusticas, portanto é importante não experimentar, podendo assim queimar a pele ou outros tecidos orgânicos.

OBSERVAÇÃO: Ao experimentar uma planta, não se deve engolir nada, nem deixar por muito tempo na boca, pois existem plantas tóxicas que podem queimar. Após mastigar e sentir o gosto, deve-se cuspir e observar a reação que pode ficar no paladar da boca.

COMO CORTAR E MANEJAR AS PLANTAS

- As plantas inteiras são cortadas em pedaços pequenos;
- As cascas são reduzidas em pó ou pedaços pequenos;
- As folhas devem ser deixadas secar por inteiros e depois esmigalhar com as mãos as raízes e rizomas;
- As batatas são cortadas em fatias finas.

REMÉDIO: TINTURA ANTIANÊMICO RECOMENDADO PARA

- Anemia.

MATERIAL/ MODO DE PREPARO

- 2 copos de cachaça;

- 4 copos de água mineral;
- Folhas de sara tudo verde;
- Colocar em uma garrafa de cachaça seca (esterilizada), água mineral e as folhas (lavada e higienizada), em seguida deixar descansar por 20 dias para poder utilizar.

REMÉDIO: POMADA DE MELÃO CAETANO RECOMENDADO PARA

- Coceira, alergias e picadas de insetos.

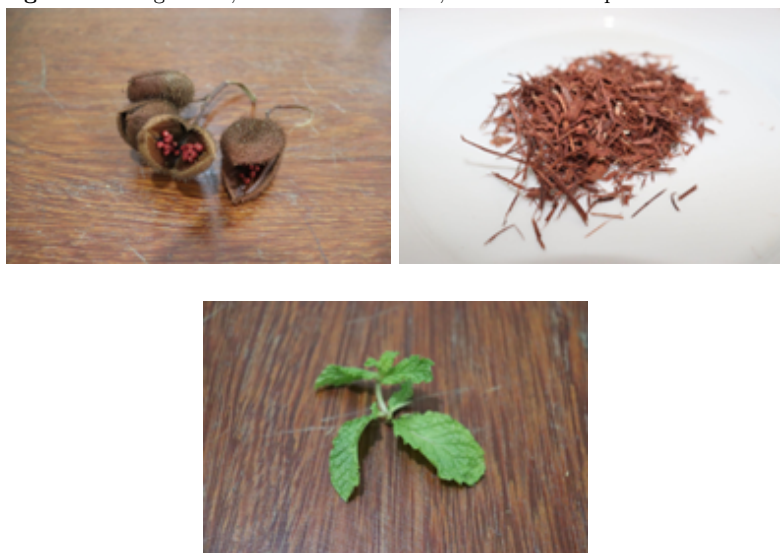
MATERIAL/ MODO DE PREPARO

- Uma porção de melão São Caetano-folhas;
- 1 lata de óleo de soja;
- Lavar bem as folhas, secar com o pano, cortar com as mãos, em seguida colocar o óleo de soja no fogo junto com as folhas. Depois que as folhas estiverem douradas, retire do fogo e coloque 4 velas (antes de engrossar coar no pano).

Acima, contém um arquivo sobre o uso das plantas e suas identificações, além de duas receitas com os modos de preparo de uma tintura e uma pomada. Após a transcrição realizada no dia 14 de abril de 2024, organizamos alguns materiais que Vanda havia solicitado, como: sacolas plásticas para a identificação das plantas, garrafas de vidro escuras para as garrafadas, garrafas de vidro de cachaça 51 para os xaropes, e potes de vidro para as pomadas. Também organizamos uma lista de plantas para a composição dos remédios; em média, calculamos mais de 50 espécies de plantas e 20 cascas de árvores. Entre elas, estão: Casca de aroeira seca; Casca de caimbé seca; Casca de sucuba seca; Casca de angico seca; Casca de jatobá seca; Pau d'Arco amarelo seco; Casca de copaíba seca; Barbatimão seco; Cajuí seco; Casca de unha de gato seca; Uxi seco; Verônica

seca; Folha de imbaúba seca; Salva do campo seca; Alfazema seca; Alecrim seco; Erva-doce seca; Jucá seco; Macela seca; Língua de pirarucu verde; Crajiru; Gentamicina; Mamba grossa; Mentrasto; Cibalena; Capeba; Cipó alho; Artemísia; Mucuracaá; Alfavaca; Amor-crescido; Semente de urucum entre outras.

Figura 8.3: Figura VI, VII e VIII: Urucum, Casca seca de Ipê Roxo e Hortelã.



Fonte: Acervo de Hemanuella Moura.

Figura 8.4: Figura IX, X e XI: Xaropes, pomadas e garrafas.



Fonte: Acervo de Hemanuella Moura.

A fenomenologia das plantas de acordo com Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), percorrer as cerdas dos principais estágios da planta, entre seu processo anatômico de uma semente até seu crescimento, da estrutura entre as folhas e sementes, a formação das folhas caulinares, das carolas, estames, nectários, flores e frutos. Goethe (1790), argumenta em seu livro intitulado “*A metamorfose das plantas*”, como uma espécie de fenômeno e transformação das plantas, a metamorfose em si, se caracteriza pelo fato da totalidade entre o processo em que as plantas se desenvolvem. Ou seja, desde seu saneamento, entre a semente, seu crescimento e estrutura final. Argumenta também que tais fenômenos não são alterados pelos humanos, mas podem ser distorcidos e transformados pelos mesmos, entre isso, as plantas por si só, têm um processo de desenvolvimento. O processo de metamorfose se manifesta de três formas sendo elas: regular, irregular e ocasional.

A regular pode ser reconhecida como progressiva, são aquelas que se desenvolve visivelmente, ou seja, desde seu processo, cotilédones, onde ocorre a primeira formação da folha embrionária, perpassando por suas fases de crescimento até a fase das relações entre o outro sexo, sempre em fases, graduais. A irregular acarreta o seu processo de floração, adormece e potencializa suas sementes, pólen e vida nas flores. A ocasional é derivada das ações de outros insetos, que levam seu pólen para outros locais. O autor do livro “*A metamorfose das plantas*”, (1790), argumenta que o processo de metamorfose das plantas depende também, do seu ambiente, terras e minérios existentes em seu local de cultivo, seu manejo e cuidado.

Ao ministrar a oficina sobre as plantas medicinais, Vanda destaca seu conhecimento sobre as plantas, suas características, aspectos e formas, assim como seu cheiro, cor e semente. Tais informações ajudam a compreender para que cada planta serve, seus poderes curativos e substâncias. Dependendo da planta, existe uma época específica de colheita, sendo melhor colher as folhas, os talos e as flores quando estão no ponto de abrir. Neste tempo elas tendem a ter bastante substâncias medicinais ativas. Tais informações foram coletadas doravante no processo de organização da oficina.

Seu uso é melhor quando fresco, porém nem sempre é possível colher e guardá-las, sem que elas percam a aparência medicinal. Para raízes, rizomas, caules subterrâneas a época certa de colheita é no período de preparo para o verão. Du-

rante esses meses de verão elas guardam alimentos nas raízes, por isso tendo boas fontes medicinais. Muitas dessas plantas são medicinais, podendo ser identificadas através do seu óleo essencial, o vapor e o cheiro. Entretanto, cada planta tem seu cheiro próprio que pode ser identificado nas flores, nas cascas e nas folhas. As folhas podem ser: ásperas, longas, aveludadas, com dentes, lisas e conservadoras. As plantas crescem nas beiras de rios, nos cerrados, nas sombras, nos morros entre outros lugares. (VANDA PAJÉ, 2024).

Nesta perspectiva, pode-se entender que as plantas passam por um ciclo de desenvolvimento, desde sua estruturação até sua reprodução. Conforme se desenvolvem, as plantas se adaptam ao solo e aos cuidados que recebem, organizando-se de maneira a otimizar seu crescimento. No entanto, suas vidas são influenciadas de maneira subjetiva e biológica, uma fenomenologia que pode ser moldada pelas mãos humanas.

Ao cultivar uma planta, é necessário dedicar uma série de cuidados para mantê-la saudável e viva. Cada tipo de planta se adapta da melhor forma possível para garantir sua sobrevivência. Por exemplo, Keila menciona a planta jiboia, uma trepadeira que se enrola em estruturas para crescer na direção desejada. Quando suas folhas estão voltadas para baixo, elas se ajustam para maximizar a captura de luz solar através da fotossíntese. Quando as folhas da jiboia crescem em direção ao topo, elas diminuem em número, mas aumentam em tamanho para alcançar a luz disponível. Essas informações foram compartilhadas durante a oficina ministrada por Vanda Pajé.

Para uma análise reflexiva, pessoal pude compreender o quanto é trabalhoso e complicado, manejar, cuidar e cultivar tais plantas. As mesmas para Vanda têm sentimentos e ciúmes de seus donos, na qual não é só lhe dar água, mas sim cuidar, conversar e respeitar tais plantas cultivo.

Pode-se compreender também o seu processo pós-colheita, quando as plantas são transformadas em remédios. Para ilustrar um exemplo de preparação, dedicamos um dia inteiro para produzir um xarope destinado ao tratamento de gripe e problemas respiratórios. Esse processo envolveu várias etapas detalhadas: coleta das plantas, lavagem, separação das folhas verdes das cascas, cozimento prolongado até obter a consistência de xarope, e finalização em banho-maria, entre outras técnicas.

Este resumo simplificado não reflete completamente a extensão do trabalho envolvido. Foram três dias de longas viagens de carro para coletar plantas em lojas de ervas e produtos naturais, na casa de amigas conhecidas pela Pajé Vanda, na minha própria casa onde minha mãe cultivava algumas plantas, e até mesmo pedindo emprestado de estranhos em chácaras - inclusive uma pequena colheita não autorizada (a pedido de Keila e Vanda) na praça Ayrton Senna em Roraima, quando já estávamos desesperados para encontrar uma planta chamada terramicina.

Além dos relatos sobre o papel de ser pajé, dos rituais como o Maruwai, da proteção oferecida pelo urucum e das propriedades das plantas medicinais, acrescenta-se uma base filosófica sobre a metamorfose das plantas (Goethe, 1790). Isso representa uma transformação cíclica, física, substancial e fisiológica das plantas. Ao adentrar na perspectiva indígena Macuxi, essas plantas ganham poderes de proteção, cura e até morte. Elas fornecem recursos inesgotáveis que estão sempre em processo contínuo de transformação e uso, como observa o antropólogo Tim Ingold.

Também as plantas fornecem uma fonte inesgotável de material para posterior processamento e transformação. Basta que se enumere, por exemplo, todos os diferentes materiais que podem ser obtidos a partir de árvores, incluindo madeira, casca, seiva, goma, cinza, papel, carvão, piche, resina e terebintina. Outras plantas floríferas e gramas nos dão algodão, linho, juta e papiro. Urtigas ainda crescem amplamente na Grã-Bretanha porque as fibras de seus caules eram usadas na Idade Média para cordas de arco. (INGOLD, 2015, p. 73).

Estes mesmos processos metamórficos serão explorados entre a coisa criada e a coisa transformada em arte. Coisa estas que transita entre os macuxis, seus saberes e o uso das plantas, entre sua saúde, proteção, arte e agenciamento ativista. Com isso desvanecia-se uma inquietação quanto à professora, pesquisadora e artista. Como essas memórias, histórias e saberes podem ser transformadas em arte, ressignificadas e traduzidas?

8.4 Considerações finais

Neste sentido, esta pesquisa aborda algumas experiências de memórias, vivências e entrevistas voltadas para a observação etnográfica, partindo de uma transcrição sobre a trajetória de uma xamã artesã – Pajé Vanda Ma-

cuxi – com intensa atividade de cura e xamanismo em Roraima. Portanto, deixo aqui o olhar de uma Pajé, que proporcionou a compreensão, através de seu perspectivismo, sobre o poder das plantas, as vidas e as formas metamórficas que elas podem tomar quando estão a mando de seus donos, suas propriedades curativas e protetoras, as quais entram nos sonhos da Pajé para mediar suas ações. Este mundo da cosmovisão macuxi me proporcionou uma nova percepção, despertando em mim sentimentos de medo, respeito e, a partir de agora, cuidado ao cruzar com uma planta desconhecida. Assim como seus efeitos curativos, os manejos e cultivos para desenvolver remédios, o mundo da cosmologia indígena afeta nossas vidas no dia a dia. Como Pajé Vanda, ou melhor, minha ko'ko (vovó), me disse: "*Não se mexe com a terra; ela sabe de tudo, e um dia vai cobrar o que é seu por direito.*"

Todo este processo parte das memórias, ancestralidade e histórias de uma Pajé, nas quais media a partir de suas experiências culturais dentre a etnia macuxi e sua cosmologia e visão de mundo, voltada para a medicina tradicional indígena e as plantas de poder. A arte do manejo das plantas, parte de uma metamorfose, construção coletiva das memórias indígenas, dentre suas identidades individuais e pessoas na qual são passadas de geração para geração dentre a sociedade. A arte aqui empregada, parte das memórias guardadas de uma Pajé, que media o poder das plantas e transmite suas sabedorias as unificando em uma só.

8.5 Referências

- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiro de Castro, 1954. Drama, rituais e performance: a antropologia de Victor Turner e Maria Laura Viveiro de Castro Cavalcanti. 1. ed. Rio de Janeiro: Mauad x, 2020.
- DINIZ, Edson Soares. O xamanismo dos índios Makuxi. Journal de la société des américanistes Année 1971, 60, pp. 65-73
- DOMINGOS, Vanda. Entrevista não diretiva-colaboradora, 2024.
- GELL, Alfred. Arte e agência. São Paulo: Ubu, 2018.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. 2009. The metamorphosis of plants. Cambridge: MIT Press.

INGOLD, Tim, 1948. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Tim Ingold; tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. (Coleção Antropologia)

IPIRANGA SESC. Vanda Domingos. Apresentação dos pajés Maruwai e Maruwá na cultura Makuxi. Leia Autoras Indígenas. Websérie Leia Autoras Indígenas. Apresentação dos pajés Maruwai e Maruwá na cultura Makuxi. Com Vanda Domingos. Mediação Julie Dorrico. <https://www.youtube.com/watch?v=GwW98rBi6vY> 2022.

KOPENAWA, Davi, Albert, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Davi Kopenawa e Bruce Albert; tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. 1a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LIMULJA, Hanna Cibele Lins Rocha. *O Desejo dos Outros: uma etnografia dos sonhos yanomami (pya ú – toototopi)*. Hanna Cibele Lins Rocha Limulja; orientador, José Antonio Kelly, 2019. 153 p.

PAES, Dayana. S.A. *Vovó Barro (ko'ko non): cerâmica Macuxi em terras de Makunaimi*. Roraima. 2022. Tese – Instituto de Artes - Unesp. 2022.

TURNER, Victor. *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual do Ndembu*. Niterói: EdUFF, 2005b [1967].

TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Victor Turner; Tradução de Fabiano de Moraes. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo [1951-]. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018. 288 pp.

9

MITOS E HISTÓRIAS: ARTES VERBAIS DO POVO MACUXI

Jakson dos Santos Raposo 

Resumo: Quando estudamos a oralidade indígena, percebemos que ela carrega consigo uma tradição valiosa e essencial no modo como ela interconecta as comunidades nativas, transmitindo conhecimentos tradicionais, mitos, histórias e valores de um passado para o próximo, sem a necessidade de utilizar a escrita formal, apenas através da fala e da criação de sons. Na antropologia dizemos que essa forma de expressão é essencial para a preservação da identidade cultural, permitindo a transmissão de conhecimentos ancestrais e a coesão social das comunidades indígenas. A oralidade indígena é caracterizada por uma diversidade de línguas e dialetos, cada um refletindo a singularidade cultural de um grupo étnico específico, e no caso do nosso campo de estudo, o povo macuxi. Além de atuar como meio de preservação cultural, a tradição oral também possui uma função fundamental na disseminação das práticas sustentáveis, estabelecendo uma conexão íntima entre os povos indígenas e o ambiente em que habitam. Contudo, essa tradição se depara com obstáculos por conta da extinção de línguas ou mesmo a redução do quantitativo de falantes nativos e da influência da globalização, enfatizando a relevância de reconhecer e respeitar a oralidade indígena como um elemento integral do patrimônio cultural mundial. Desse modo, pretende-se estudar as relações entre oralidade e escrita a partir de pesquisa sobre as histórias do povo Macuxi, a partir dos estudos antropológicos que abordam o que hoje é chamado de antropologia indígena.

Palavras-chave: Antropologia; Oralidade indígena; Mitos; Histórias.

Resumen: When we study indigenous orality, we realize that it carries with it a valuable and essential tradition in the way it interconnects native

communities, transmitting traditional knowledge, myths, stories and values from one past to the next, without the need to use formal writing, only through speech and the creation of sounds. In anthropology we say that this form of expression is essential for the preservation of cultural identity, allowing the transmission of ancestral knowledge and the social cohesion of indigenous communities. Indigenous orality is characterized by a diversity of languages and dialects, each reflecting the cultural uniqueness of a specific ethnic group, and in the case of our field of study, the Macuxi people. In addition to acting as a means of cultural preservation, oral tradition also plays a fundamental role in the dissemination of sustainable practices, establishing an intimate connection between indigenous peoples and the environment in which they live. However, this tradition faces obstacles due to the extinction of languages or even the reduction in the number of native speakers and the influence of globalization, emphasizing the relevance of recognizing and respecting indigenous orality as an integral element of the world's cultural heritage. In this way, we intend to study the relationships between orality and writing based on research into the histories of the Macuxi people, based on anthropological studies that address what is today called indigenous anthropology.

Palabras clave: Anthropology; Indigenous Orality; Myths; Stories.

9.1 Introdução

Quando nos referimos à oralidade indígena, é primordial levar em conta diversos aspectos com o objetivo de assegurar uma compreensão respeitosa e contextualizada dessa tradição cultural. Dentro desta tradição oral existem alguns pontos que consideramos cruciais para futuras pesquisas e que devem ser levados em consideração.

Reconhecemos uma variedade de idiomas locais, cada um representando uma comunidade específica com sua própria história, cultura e visão de mundo, é o que podemos dizer da diversidade linguística. Muitas narrativas estão intrinsecamente ligadas ao ambiente natural de vivência dos indígenas, refletindo práticas de sustentabilidade e uma compreensão profunda da ecologia local. A oralidade é uma forma de transmissão de conhecimento intergeracional, ou seja, as histórias, mitos e ensinamentos sobre temas diversos são passados oralmente de uma geração para outra.

Devemos entender que a oralidade não é apenas uma forma de registro do passado, mas uma expressão viva da cultura indígena dos dias atuais e dos dias futuros, pois ela abrange aspectos que podem ir além da compreensão de passado, presente e futuro. Ela desempenha um papel ativo na construção e na reafirmação da identidade cultural. Ao aprofundarmos nossa análise sobre a oralidade indígena, constatamos que é necessário abordá-la com respeito e sensibilidade cultural. Em muitos casos, essas narrativas possuem significados sagrados e devem ser tratadas com a devida consideração por aqueles que são de fora de seu contexto. Quando falamos de sensibilidade cultural, referimo-nos à capacidade de compreender, apreciar e respeitar as diferenças culturais entre indivíduos e grupos. Reconhecemos e levamos em consideração as diferentes perspectivas, valores, tradições, comportamentos e expressões culturais que existem numa sociedade global e diversificada.

Pessoas culturalmente sensíveis são capazes de reconhecer a complexidade das identidades culturais e evitar estereótipos simplistas ou generalizações. Isto inclui compreender as nuances associadas a diferentes culturas e uma vontade de aprender e adaptar-se a diferentes contextos culturais. Na prática, a sensibilidade cultural inclui aprendizagem contínua, escuta atenta, reconhecimento de privilégios e preconceitos pessoais e procura constante de formas de promover a inclusão e a equidade em diversas interações e contextos.

Se torna imprescindível reconhecermos o impacto da colonização e da história de deslocamento nas tradições orais indígenas. Muitas comunidades enfrentaram e ainda enfrentam desafios na preservação de suas línguas e de suas práticas culturais, como é o caso do povo macuxi de Roraima. Precisamos unir esforços para preservar as línguas indígenas, que frequentemente estão em risco de extinção. O apoio à revitalização linguística é crucial para a preservação da oralidade, o que inclui respeito aos direitos das comunidades indígenas sobre suas tradições culturais. Nesse ponto podemos afirmar que a obtenção de permissão adequada para trabalhar com materiais culturais indígenas se faz indispensável.

Quando compreendemos que as tradições orais indígenas não são estáticas, notamos que elas continuam a evoluir e se adaptar ao contexto contemporâneo, refletindo os desafios e as oportunidades enfrentadas pelas

comunidades indígenas hoje. Ao abordar a oralidade indígena com sensibilidade e consideração, é possível promover uma apreciação mais profunda e respeitosa dessa rica tradição cultural.

9.2 Um pouco sobre mim

A origem das histórias que compartilho nesse trabalho se deu na Comunidade Indígena do Matirí, localidade onde fui criado, conhecido por nós como Maloca da Cachoeirinha, município de Normandia, região da Raposa Serra do Sol, um lugar de extrema beleza natural, rodeada de serras e pequenas elevações de terra que eram cobertas por uma paisagem verde deslumbrante e que reluziam com o sol do meio-dia em épocas de verão intenso. Um lugar de árvores frutíferas, como os cajueiros e mangueiras abundantes na região, que foram deixadas de herança por nossos ancestrais que fizeram morada ali antes de nós, segundo meus pais e avós. O restante foi lançado ao vento ou plantadas pelo *Insikiran*, os criadores, os primeiros habitantes originários daquele lugar, de acordo com minhas avós maternas. Foi exatamente neste lugar que ouvi as primeiras histórias sobre fatos que só os moradores da região conheciam.

Meu pai, índio macuxi da Comunidade Xumina e minha mãe índia macuxi da Comunidade Karasabai, Guiana inglesa. Se conheceram na comunidade Matirí quando meu pai, depois de formado na escola-internato Missão Surumú, foi dar aulas como professor multidisciplinar. Minha mãe se mudou com sua família, mãe, irmãos, primos, tios, para aquela região porque era um lugar de muita caça e frutas durante o ano todo e o solo era propício para o plantio de mandioca, do qual faziam farinha, beijú, caxirí e tucupí. Fixaram residência com a permissão do tuxaua, próximo às margens de um igarapé que ficava beirando duas serras com árvores altas.

Ser professor era um tipo de status que fez com que meu pai se destacasse entre os demais homens da sua idade naquela comunidade. Há, porém, um contraponto que foi crucial para que meus pais se conhecessem e firmassem laços matrimoniais: uma pena de uirapuru. Lembro que, ainda era muito jovem quando ouvi essa narrativa, minha mãe comentou sobre uma pena de uirapuru que encontrou entre os objetos pessoais do meu pai. Esse pássaro difícil de ser encontrado, tem uma plumagem vívida e cativante. Acreditamos, segundo a ciência macuxi, que se conseguir uma

pena dele, é possível através do benzimento fazer com que ele se torne um amuleto de proteção e de conquista masculina. Ela relata que tem certa desconfiança em relação a como se conheceram, pois afirma que a prática de encantamentos era comum naquela região e talvez ela tenha sido enfeitiçada.

Em relatos posteriores de minha mãe quando estava grávida de mim, já no final da gestação, passou por muitas dificuldades para se locomover até a Maternidade de Boa Vista, isso no final de julho de 1984. Desde minha concepção até mais ou menos os 7 anos de idade morávamos na comunidade. Como o saber popular era muito presente no nosso cotidiano, meus pais tinham a tendência de relacionar os fenômenos da natureza, doenças e acontecimentos pessoais às práticas do xamanismo, ou melhor, da pajelança. Se algo de ruim acontecia, como uma doença ou mal-estar repentino, era sinal de que alguém poderia ter feito alguma obra de feitiçaria para “estragar” algum de nós. Por isso recorríamos com frequência aos rituais de reza, bater folhas e fumo de tabaco. Com medo de sermos prejudicados, estragados, por alguém da comunidade ou por alguém de perto, meus pais decidiram que era melhor morarmos em outro lugar e com isso saímos de lá, do meio dos nossos ancestrais, para morar em uma cidade chamada Boa Vista. Meu pai continuou lecionando em muitas comunidades após nossa partida e nós ficamos na cidade para estudar. Ele vinha a cada três meses para nos ver. Com esse afastamento dos demais familiares, meu irmão, minhas duas irmãs e eu acabamos perdendo a oportunidade de aprender a falar a língua macuxi, mas nossa mãe tentou nos ensinar a falar o inglês de Lethem, no entanto, eu fui o único a praticar o inglês com ela. Mesmo distantes de nossa comunidade, nunca perdemos os costumes tribais de pescar, comer peixe, frango ou carne de caça cozidos com tucupí e pimenta malagueta, beijú e farinha, goma e tapioquinha, caxirí e mocoororó. Esses alimentos sempre fizeram parte da nossa dieta.

Experiências pessoais de sonhos constantes com animais antropomórficos e plantas exóticas falantes despertaram a curiosidade do meu Tio-avô *Mobé*. Quando vinha nos visitar sempre impunha respeito e admiração com sua presença. Usava muitos adereços com penas de pássaros e dentes de onça, que tempos depois descobri que eram objetos sagrados e benzidos para trazer proteção. Ele era pajé e foi líder máximo da comunidade por

alguns anos. Sabia falar com os espíritos e com as plantas, o que me impressionava. Ele acreditava que os espíritos estavam tentando se comunicar comigo através dos sonhos e que talvez eu tivesse vocação para o xamanismo, mesmo com pouca idade. Ouvi muitas histórias sobre o tempo em que viveu com os índios Patamona e os Yekuana da Guiana inglesa. Penso que seja por isso que sou obcecado por histórias do povo macuxi, e essa obsessão me rendeu este trabalho antropológico que descreverei nas páginas a seguir.

9.3 As vivências que tive dentro de minha cultura

O trabalho ao qual nos dedicamos se baseia em observações e vivências antropológicas empíricas que ocorreram em viagens feitas a algumas comunidades indígenas circunvizinhas a Comunidade da Raposa, no município de Normandia entre meados de 2000 e continuam até o presente momento. As vivências que tive dentro de minha cultura foram feitas em visitas a parentes próximos e distantes da família de minha mãe, indígena da etnia macuxi, que por longos períodos de tempo junto com meu pai, também índio macuxi, viveram e trabalharam em comunidades indígenas da região do município de Normandia e Comunidade da Raposa Serra do Sol, onde habitam até hoje alguns de nossos ancestrais.

Durante essas viagens, descobrimos a cosmologia que é a base dos saberes da etnia indígena macuxi, que abrange as ciências e os costumes das comunidades indígenas que habitam o município de Normandia. Uma das características primordiais dos saberes macuxi é que ela é transmitida oralmente, ou seja, através de narrativas contadas pelos mais velhos, líderes e sábios em reuniões e cerimônias, ou através de avós ou pais para filhos, e no caso deste antropólogo que descreve esses saberes, as narrativas eram mais particulares, durante meu cotidiano.

Quando fazemos uma reflexão sobre as relações entre escrita e oralidade, devemos considerar como a relação entre escrever e falar é uma questão atual e desafiadora que tem sido abordada por muitos estudiosos da área ao longo do tempo. A forma como as sociedades abordam a transmissão do conhecimento, seus saberes tradicionais, a preservação da história e a expressão cultural através da linguagem oral e escrita tem implicações profundas para a compreensão da cultura e da identidade.

A introdução da escrita em uma sociedade frequentemente altera a dinâmica de preservação cultural. A escrita permite a fixação e retenção do conhecimento ao longo do tempo. As sociedades que desenvolvem tradições escritas podem manter registros mais detalhados da sua história, leis, mitos e práticas culturais. Algumas abordagens antropológicas enfatizam que a oralidade e a escrita não são formas mutuamente exclusivas, mas complementares. A oralidade pode ter uma qualidade única que não é facilmente traduzida para o meio escrito, e vice-versa. Em muitas sociedades contemporâneas, é possível encontrar uma combinação de formas orais e escritas de comunicação.

Por exemplo, os rituais orais podem coexistir com registros escritos formais. Esse hibridismo reflete a dinâmica complexa da interação entre oralidade e escrita. A antropologia da linguagem examina, ou melhor, explora como as práticas linguísticas refletem e moldam as culturas. A transição da oralidade para a escrita pode influenciar não apenas a retenção do conhecimento, mas também as dinâmicas sociais e a forma como as pessoas se relacionam com a linguagem. Ao estudar a relação entre escrita e oralidade, os antropólogos buscam compreender como essas formas de comunicação influenciam a construção da identidade cultural, a transmissão de conhecimento e as interações sociais em diferentes contextos culturais.

As narrativas orais são usualmente baseadas em mitos e histórias, que são contadas como forma de preservar e transmitir a cultura e a história desta etnia. Além das narrativas, outras formas de expressão são usadas para representar a cosmologia macuxi. Portanto, a cosmologia macuxi é uma expressão viva e dinâmica que é transmitida através de narrativas orais, música, dança, e outras formas artísticas expressas ou não nos corpos. Defendemos que ela é um importante patrimônio cultural que precisa ser preservado e indubitavelmente compartilhado com as gerações futuras.

Somos adeptos de que o pensamento mítico é entrelaçado com o contexto histórico em que emerge. Ao enfatizar o caráter histórico do pensamento mítico, é preciso compreender que as mitologias e cosmologias como estruturas performativas moldam e são moldadas pelas circunstâncias históricas.

Ao explorarmos como as mitologias e cosmologias se desenvolvem em resposta a eventos históricos específicos entre os macuxi, podemos nos ques-

tionar, por exemplo, como eles refletem momentos de mudança, conflito ou transformação em uma sociedade? No caso das narrativas deste trabalho, as histórias estão ligadas ao cotidiano indígena da aldeia, comunidade por assim dizer, com o intuito de preservar o conhecimento cultural ameríndio e também como forma de controlar certos atos, a exemplo de não pisar em terreno sagrado ou mesmo respeitar determinado local e pedir permissão para usar o solo, folhas e cascas de árvores nativas para rituais de cura e benzimento. Vemos em nosso cerne macuxi que as mitologias como estruturas performativas através das quais a história é incorporada, tem em seu contexto, rituais, cerimônias e práticas religiosas que podem ser vistos como performances que reatualizam mitos, conectando o passado mítico ao presente e renovando significados culturais.

Considerando que as mitologias, como narrativas fundadoras, ajudam a estabelecer a identidade cultural e a explicar a origem de práticas sociais, percebemos que elas são acionadas em momentos-chave da história para reforçar ou reinterpretar identidades coletivas.

Ao analisarmos como as mitologias se adaptam e sofrem transformações ao longo do tempo em resposta a mudanças sociais, políticas e culturais, percebemos como os mitos são plausíveis de serem reimaginados para permanecerem relevantes em novos contextos históricos, como é o caso do relato oral que ouvi de alguns garotos da comunidade da Pedra no município de Uiramutã, que me contaram à respeito de vozes que eles ouviam durante a noite e que seus avós diziam ser o kanaimé que vagava por lá e que os levaria caso saíssem sem autorização ou desacompanhados de um adulto.

Viveiros de Castro, em entrevista a duas professoras de antropologia, Lagrou e Belaunde (2011), discorre sobre Lévi-Strauss a respeito da mitologia e faz uma reflexão sobre como os povos indígenas pensam a questão do humano.

[...] são os mitos que contêm a teoria indígena sobre a natureza e a condição humanas: como os homens são o que são, por que os homens são o que são. Lévi-Strauss não está preocupado com a mitologia de origem dos fenômenos naturais; ele está preocupado com a mitologia de origem da humanidade. A origem da cultura, a origem dos homens. Quer dizer, a mitologia em que ele está interessado é a mitologia antro-

lógica: qual é a etnoantropologia indígena? Quando ele diz: eu estou interessado nas representações míticas da passagem da natureza à cultura, ele está dizendo: eu estou interessado em saber o que os índios pensam a respeito daquilo que me interessa como antropólogo, a saber, a passagem da natureza à cultura, que é o problema central de nossa antropologia. Então, de alguma forma, o que ele faz é dizer: muito bem, vamos ver como é que os índios pensam essa passagem. É claro que há uma contaminação, aí, das questões dele pelas questões indígenas, mas ele escolheu os mitos que tratam do problema que interessa a ele. É claro que, nesse percurso, ele vai se debruçar sobre muitas outras coisas: a origem dos animais, a origem da cor dos pássaros, a origem do Sol e da Lua. Mas tudo isso está costurado pela questão de saber o que são os seres humanos, como eles se pensam dentro do mundo, como aqueles seres humanos, os índios, pensam a humanidade. (LAGROU e BELAUNDE, 2011)

A cosmologia Macuxi permite a essa etnia compreender e interagir com o mundo ao seu redor. É uma cultura baseada em tradições orais, mitos e experiências ritualísticas. Quando tratamos das experiências antropomórficas que são estudadas entre o povo macuxi, estamos nos referindo as situações em que os indígenas dotam de características humanas algo não humano. Isso pode acontecer, por exemplo, quando interpretam as ações de animais, objetos ou até mesmo conceitos abstratos com base em padrões de comportamento humano ou atribuem intenções humanas a eles. Por exemplo, se alguém da comunidade descreve a reação de um animal do seu convívio como triste ou feliz, isso seria uma experiência antropomórfica, pois neste sentido está atribuindo emoções humanas a um ser não humano.

A cultura Macuxi é uma parte importante da vida dos Macuxi, que a usam para explicar o mundo natural e social. Essas formas de arte são usadas para ensinar as crianças sobre a cultura Macuxi, para passar conhecimentos de uma geração à outra e para expressar sentimentos de vergonha, alegria, perda e outras emoções.

A vivência antropológica da cosmologia Macuxi também é importante. Os macuxi afirmam estoicamente que o mundo natural e o mundo espiritual estão interligados e coabitam de formas interdependentes. Por isso, eles têm um profundo respeito e reverência pelo meio ambiente e pelos espíritos que habitam a terra. Acreditam que os espíritos podem influenciar suas

vidas e que devem ser tratados com respeito, cordialidade e reverência. A cosmologia Macuxi é uma cultura complexa, é um conhecimento valioso que ensina e inspira os Macuxi a viver de acordo com os princípios da cosmologia.

Por exemplo, na música, a etnia macuxi usa instrumentos como tambores e flautas feitos a partir de materiais naturais para cantar e tocar canções que celebram seus deuses e costumes. Também existem danças, como o Parixara, e rituais que são realizados durante festas e celebrações que expressam a cosmologia macuxi. A dança parixara, assim como o mito de Macunaíma, que virou símbolo modernista da identidade nacional, também é originário e representativo de um Brasil plural e indígena. Essa dança é realizada no estado de Roraima e também é praticada por alguns povos indígenas do norte do Brasil. Celebra os ritos de passagem, ou seja, a passagem de uma fase para outra da vida, como a passagem da infância para a adolescência e também celebra a colheita próspera ou mesmo uma caça que foi boa.

A dança é acompanhada por tambores, flautas e canto. O ritmo característico é alegre e rápido, e os passos são ritmados e coreografados e muitas vezes consistem em saltos e movimentos dos braços e das pernas. A dança é realizada tanto em grupo quanto individualmente. Alguns dançarinos também usam adereços, como penas e pinturas corporais, para enriquecer a exibição.

As narrativas e os discursos são importantes para a antropologia, pois nos permitem compreender melhor as culturas em estudo e nossas próprias culturas. Ela também nos ajuda a compreender como as pessoas interagem com o mundo ao seu redor, como as estruturas sociais e culturais são formadas e como elas se desenvolvem. Além disso, a oralidade também nos ajuda a compreender como as experiências individuais estão conectadas às experiências coletivas e como essas experiências podem ser influenciadas por fatores culturais, históricos e políticos. Assim, podemos entender melhor como a cultura é construída e como ela influencia a vida das pessoas.

9.3.1 Donos dos lugares

Desde muito jovem costumava ouvir histórias contadas por minhas avós e meus pais sobre acontecimentos que extrapolavam a realidade que eu

conhecia, histórias sobre xamanismo, espíritos que apareciam ao anoitecer, antropomorfismo, animais que eram donos da mata, donos da água, donos da terra, donos de outros animais, o temido canaimé, luzes misteriosas ao anoitecer, vozes de pessoas, pássaros encantados encontrados no meio do caminho, tudo isso mexia com meu imaginário e me prendia a vontade de entender e descobrir mais sobre aquilo que me fascinava.

Podemos afirmar, de acordo com a antropologia, que na cosmologia indígena macuxi, a noção de "donos de lugares" está intrinsecamente ligada à espiritualidade e à relação especial que as comunidades têm com determinados locais geográficos, como serras, rios, matas ou outros lugares com características naturais. Esses lugares não são simplesmente espaços físicos, eles são carregados de significado espiritual e cultural.

A cosmovisão indígena frequentemente percebe a terra como uma entidade viva e espiritual. Cada elemento natural é visto como tendo uma alma, e certos seres espirituais ou divindades são considerados os guardiões ou donos desses lugares. A relação entre as comunidades indígenas e os donos de lugares é caracterizada por uma profunda reciprocidade. As comunidades acreditam que cuidar desses lugares é importante não apenas para o equilíbrio ambiental, mas também para que se mantenha uma boa relação com os seres espirituais associados a esses lugares.

A noção de donos de lugares quase sempre implica uma responsabilidade sagrada de cuidar e preservar esses locais. Isso envolve práticas tradicionais, rituais e a transmissão de conhecimentos entre as gerações sobre como viver em harmonia com o ambiente. A relação com os donos de lugares é uma parte fundamental da identidade cultural indígena. As histórias, mitos e práticas associadas a esses lugares são elementos essenciais na formação da identidade coletiva das comunidades.

Muitas comunidades indígenas realizam rituais e celebrações específicas para honrar os donos de lugares. Essas práticas incluem danças, cânticos, oferendas e outras expressões culturais que fortalecem a conexão espiritual com a terra. Os donos de lugares são frequentemente considerados guardiões da sabedoria ancestral. Suas histórias e ensinamentos são transmitidos oralmente de geração em geração, preservando a compreensão profunda da relação entre a comunidade e a terra, região onde vivem.

Muitas comunidades indígenas lutam para proteger seus lugares sagrados contra ameaças externas.

A noção de donos de lugares na cosmologia indígena destaca a interconexão entre o espiritual e o ambiental, enfatizando a importância de uma relação equilibrada e respeitosa entre as comunidades e os lugares que consideram sagrados. Essa perspectiva oferece uma visão única sobre a interação humana com o meio ambiente, destacando a necessidade de preservação cultural e ambiental.

9.3.2 O papel do pajé nas comunidades indígenas

Muitas vezes o pajé da comunidade era consultado para sanar dúvidas, fazer reza, bater folhas ou mesmo ensinar os mais jovens sobre respeito aos espíritos, aos animais e à mata que nos cercava.

E então ficava o questionamento: qual a figura do pajé na cosmologia macuxi? O pajé é considerado um dos mais importantes personagens da cosmologia Macuxi. Ele é o intermediário entre o mundo humano e o mundo espiritual. O responsável pela manutenção do equilíbrio entre os dois mundos através da realização de cerimônias, rituais e oferendas aos deuses e aos nossos ancestrais. Ele também é responsável por transmitir os saberes e os ensinamentos religiosos às pessoas da tribo. O pajé também é responsável por curar doenças utilizando plantas medicinais e outras técnicas. As vezes ele é responsável por guiar os espíritos dos mortos para o outro lado. Além disso, o pajé é muitas vezes considerado líder espiritual e conselheiro maior da tribo.

9.3.3 Entendendo o antropomorfismo na cosmologia Macuxi

Quando tratamos das experiências antropomórficas que são estudadas entre o povo macuxi, estamos nos referindo as situações em que os indígenas dotam de características humanas algo não humano. Isso pode acontecer, por exemplo, quando interpretam as ações de animais, objetos ou até mesmo conceitos abstratos com base em padrões de comportamento humano ou atribuem intenções humanas a eles. Por exemplo, se alguém da comunidade descreve a reação de um animal do seu convívio como triste ou feliz, isso

seria uma experiência antropomórfica, pois neste sentido está atribuindo emoções humanas a um ser não humano.

Pensamos que o antropomorfismo, ao qual nos referimos neste trabalho, na visão macuxi nos remete ao culto aos ancestrais, pois eles acreditam que os ancestrais se manifestam na natureza e que eles são capazes de influenciar a vida dos seres humanos. Por isso, os ancestrais são adorados, vistos, lembrados e homenageados de forma antropomórfica. Os Macuxi acreditam que os ancestrais se manifestam na forma de animais, plantas, pássaros, árvores e outros seres da natureza. Além disso, eles acreditam que os espíritos dos ancestrais podem julgar o bem e o mal que os seres humanos fazem, pois eles têm o poder de influenciar a vida das pessoas. Assim, reverenciar os ancestrais de forma antropomórfica é uma forma de reconhecer a sua sabedoria e poder.

O antropomorfismo, ou a tendência de atribuir características humanas aos seres e fenômenos naturais, é um importante elemento da cosmologia macuxi. O povo Macuxi da região da Raposa, especificamente na Comunidade do Matirí com quem convivi na infância e juventude, acredita que todos os elementos da natureza são dotados de alma e que cada alma pode ser representada por um espírito humano. Por exemplo minhas avós maternas, meus tios e minha mãe acreditavam na sabedoria macuxi e afirmavam que as árvores têm o espírito de uma avó, o sol é o espírito de um avô, os ventos são espíritos de netos e as montanhas são espíritos de tios. Todos estes espíritos são vistos como parte da família, eles seriam os responsáveis por manter o equilíbrio e a harmonia no mundo. Por isso, o povo Macuxi acredita que é importante honrar e respeitar estes espíritos para que possam continuar a cumprir seu papel.

O antropomorfismo está intimamente ligado à sabedoria indígena de que a natureza possui consciência, e que os elementos da natureza são seres animados, com seus próprios desejos, costumes e personalidades. Esta sabedoria é a base para a criação de personificações da natureza, como animais, rios, serras, árvores e outros elementos. Estas personificações são frequentemente descritas como seres humanos ou animais, com características humanas, e são usadas para explicar eventos naturais ou sobrenaturais e fornecer aos indígenas um meio de entender o mundo ao seu redor.

Esta sabedoria também é usada para explicar acontecimentos naturais, como fenômenos meteorológicos e outros fenômenos como cheias de rios e igarapés ou mesmo longos períodos de estiagem. Além disso, esta sabedoria também é usada para explicar os costumes e o conhecimento cultural dos povos indígenas.

Todos os contos que ouvi na tenra idade, seja caminhando rumo à roça, seja indo a uma pescaria ou viajando na carroceria de algum carro de desconhecido, me impulsionaram a começar essa pesquisa sobre o assunto oralidade na contação de histórias do povo macuxi, o que me levou a descobrir que todas essas sabedorias eram parte de uma cultura milenar, herdada dos antigos povos que habitavam as terras brasileiras. Foi então que comecei a me interessar ainda mais pelo tema, buscando respostas para os mistérios que me rodeavam e me intrigavam.

9.4 Da observação inicial do xamanismo

Essa pesquisa me levou a presenciar algumas práticas de xamanismo, reza e benzimento. Inclusive na comunidade da Raposa fizemos uso do rapé que um primo paterno conseguiu com os índios Xirixana, e de acordo com ele era o melhor que já havia usado. O intuito do uso era uma tentativa de me conectar aos espíritos da natureza, buscando entender como ela funciona. Desejei profundamente que eu tivesse algum contato com os espíritos ancestrais de quem tanto ouvia falar. Naquele momento eu estava à procura de um xapiri que pudesse me guiar pelo mundo sobrenatural para que pudesse ter um pouco de clareza sobre como ele funciona, como descrito no livro “A queda do céu”, do mundialmente respeitado xamã Yanomami Davi Kopenawa.

Nessa mesma noite dormimos em nossas redes debaixo de alguns pés de manga e esperamos ansiosos pela cruviana. Ao amanhecer, um movimento de pessoas indo e vindo apressadamente nos acordou. E logo todos estavam ao redor de uma criança que passou a noite em claro. A mãe impressionada com o relato do menino nos pediu que fôssemos atrás de alguém que pudesse fazer uma reza. O garoto contava que um velho ficou sentado a noite toda em uma cadeira próximo a uma casa de palha que havia ali. Pouco tempo depois um senhor de idade avançada chegou e começou a rezar em macuxi.

Esse mesmo rezador afirmou que aquele idoso que o garoto viu era um antigo morador daquele lugar que ficou insatisfeito com os visitantes que estavam lá e não haviam pedido permissão para usarem as árvores como dormitório. Após as rezas em macuxi ele benzeu a todos e nos bateu com folhas, se despediu e saiu.

A partir daí, comecei a me familiarizar ainda mais com os elementos desta cultura que eu já vivenciava, os saberes, os rituais, as histórias, os mitos, os costumes e tudo o que ela tem a oferecer. Este processo me permitiu entender que a maneira como nós nos conectamos à natureza é importante para nossa saúde e bem-estar. Por isso, ao longo dos anos, eu me dediquei a compreender e praticar os ensinamentos da cultura indígena, para que eu pudesse me conectar com a natureza de uma forma mais profunda e respeitosa, como fazem as senhoras que retiram a argila para fazer painéis de barro na Comunidade da Raposa I, momento em que fazem a reza e com muito respeito e dedicação pedem licença para a Vovó Barro (Ko'ko non) para fazer a coleta da matéria prima de seu trabalho.

9.5 Da contação de histórias e da linguagem

A contação de histórias era comum em dias chuvosos ou noites mais claras quando nos sentávamos em círculo ao redor da luz de alguma fogueira ou lamparina, algumas vezes ao caminhar em direção ao igarapé, outras vezes a caminho da roça ou de uma pescaria as histórias eram contadas e se passavam de uma geração à outra, pois eram os mais velhos que se encarregavam de nos transmitir as histórias.

Entendemos que a oralidade das contações de histórias é um meio de passar conhecimento de forma lúdica pois nem sempre se baseiam apenas na descrição, muitas vezes a encenação é tida como crucial para que as histórias fiquem fixas em nossa mente. As narrativas eram contadas para transmitir ensinamentos, passar orientações, ensinar o respeito ao meio ambiente e até mesmo para contar histórias e mitos que foram vividos por nossos ancestrais. Além disso, as contações de histórias também podem ser usadas como ferramenta de entretenimento e diversão, dependendo da ocasião em que são contadas.

Acreditamos que para os mais velhos isso seja uma forma divertida de passar algum tempo com os mais novos, e também uma ótima maneira

de os ajudar a desenvolverem sua imaginação. Além do mais, as contações de histórias também são um meio de preservar a cultura e a tradição de determinada região, e no caso dos nossos escritos, tentamos descrever o que ouvimos e vivenciamos na região da Raposa Serra do Sol. As narrativas permitem que as pessoas compartilhem suas histórias e conhecimentos de forma dinâmica e divertida.

Destacamos que a linguagem nas atividades humanas e na formação das sociedades é de suma importância para seu desenvolvimento. A linguagem desempenha diversos papéis cruciais além de sua função primordial de facilitar a comunicação entre os diversos atores sociais.

Quando tratamos da comunicação humana, sua capacidade de comunicação efetiva é fundamental para a interação social e a cooperação entre os seres humanos. A linguagem permite que as pessoas compartilhem informações, expressões emocionais, ideias complexas ou pensamentos mais básicos e também conhecimento técnico das mais variadas áreas. A linguagem é uma ferramenta poderosa para estruturar e comunicar nossas experiências. Ela nos permite descrever as nuances do mundo ao nosso redor, bem como nossos pensamentos, sentimentos e percepções. Através da linguagem, podemos codificar e decodificar informações básicas e complexas, transformando experiências em palavras.

A linguagem não apenas reflete a realidade ao nosso redor, ou melhor ao nosso derredor, mas também contribui para construí-la. Podemos afirmar com clareza que ela molda nossa compreensão do mundo e influencia a maneira como percebemos eventos, pessoas e conceitos. Diferentes culturas e idiomas têm formas únicas de conceituar e descrever a realidade. Um ponto importante a ser destacado é que a linguagem é fundamental para a transmissão da cultura e do conhecimento ao longo das gerações. Ela permite que as gerações mais velhas compartilhem histórias, tradições, valores, conhecimentos religiosos e empíricos com as gerações mais jovens.

Em muitas sociedades, em graus distintos de comunicação, a linguagem também é uma ferramenta para a expressão criativa. Poetas, escritores, músicos e artistas de todas as formas utilizam a linguagem para criar obras transcendentais que evocam emoções, despertam a imaginação e exploram diversos níveis das complexidades humanas. Além do mais, a linguagem

desempenha um papel crucial na resolução de conflitos e na negociação dentro das sociedades.

Através da comunicação verbal, as pessoas podem discutir e avaliar diferenças, chegar a compromissos e encontrar soluções para problemas sociais mais abrangentes. A linguagem é uma parte intrínseca da identidade cultural e étnica social desde os primórdios das civilizações. Ela conecta as pessoas a grupos e comunidades específicos, fornecendo um senso de pertencimento e união.

Antes de começarmos a contar as histórias, um ponto que gostaria de ressaltar e que foi o ápice da tomada de decisão para este trabalho antropológico de narrativas indígenas se baseia na premissa da observação participante de rituais diversos do povo Makuxi, na participação da culinária, nos ritos de passagem e na leitura fabulosa e encantadora do livro “A Queda do Céu”, do Xamã Yanomami Davi Kopenawa.

9.6 Dos mitos e histórias – Contos do povo Macuxi

Algumas narrativas serão mais longas e outras serão mais breves, mas todas terão seu ápice na magia que a oralidade consegue nos transmitir. Em meio ao tecido complexo das narrativas indígenas, algumas se estendem como rios sinuosos, fluindo por vales de mitos e histórias. São epopeias que atravessam gerações, entrelaçando-se com o tempo, como as raízes profundas de uma árvore ancestral. Outras, mais breves, são como estrelas cadentes, faíscas luminosas que iluminam o céu noturno por um breve momento, deixando um rastro de maravilha e reflexão.

Independentemente de sua extensão, cada narrativa atinge seu ápice na magia singular que a oralidade transmite. Nas palavras sussurradas ao vento ou mesmo entoadas sob o céu estrelado, a magia não está apenas na trama dos contos, mas na maneira como são contados. É a entonação do narrador, a cadência das palavras, o poder da comunhão que transforma uma simples história em uma experiência transcendental.

A oralidade indígena é como uma dança, onde as palavras são passos que conectam a comunidade à sua herança cultural. Cada narrativa é um elo na corrente que une as pessoas às suas raízes, um lembrete de quem são e de onde vieram. Na fogueira que ilumina os rostos atentos, as histórias

se tornam como feitiços xamânicos que transcendem o tempo, invocando o passado para iluminar o presente.

Essas narrativas, longas ou breves, são guardiãs da sabedoria, depositárias de valores e guias para a conduta ética. Elas não apenas entretêm, mas também educam, transmitindo lições ancestrais de respeito à natureza, solidariedade comunitária e reverência pela vida. A magia está na transformação que essas histórias operam nos corações e mentes daqueles que as ouvem, uma alquimia que transcende a mente do ouvinte atento e ressoa na essência da existência. Assim, na riqueza das narrativas indígenas, encontramos uma celebração da magia intrínseca à oralidade. Cada história, longa ou breve, é um testemunho da capacidade humana de criar, compartilhar e, ao fazê-lo, perpetuar a magia da cultura viva.

Nosso ponto de partida se dará com a história de uma prima da minha mãe, uma jovem recém-casada que a caminho da roça encontrou um ser encantado que a fez adoecer devido ao grande susto que tomou conta do seu ser. Essa história foi contada por minha avó materna e repetida com muita ênfase diversas outras vezes por minha mãe, sempre que visitávamos essa prima dela. Era inevitável não haver choros e lágrimas quando elas se encontravam. Vejamos então, nas linhas a seguir, como isso aconteceu e como foi interpretado pelos demais membros da comunidade.

9.6.1 O pássaro falante

Essa narrativa se passou em uma manhã ensolarada de verão na Comunidade chamada Japó, na região de serras do município de Normandia. Local onde minha avó materna morava na época. Meus irmãos e eu, sentados ao redor do fogão de fazer farinha comendo beijú, ouvíamos minha avó contar que uma de suas sobrinhas, por nome Cleucimar, havia sido acometida de uma terrível enfermidade que lhe custou a perda de diversos movimentos do corpo, causando debilidades que ela levaria para o resto de sua vida.

Essa história começa quando a sobrinha de minha avó, sua mãe e seu marido pegaram seus objetos de trabalho na roça e colocaram em um jamanxim e caminharam em direção à plantação de maniva da família que ficava do outro lado da comunidade, distante mais ou menos uma hora de caminhada. Conta ela que o sol não estava tão alto e nem muito forte

e não aparentava que ia chover naquela manhã. Durante o trajeto eles conversaram bastante sobre como a plantação de maniva estava bonita e como, após a colheita, iriam fazer bastante farinha e beijú para comer com peixe e carne seca.

Em determinado momento do percurso a Cleucimar se afastou dos demais e seguiu muito à frente deles. Não perguntamos o porquê ela fez isso, nem o que ela foi fazer. Nesse momento em que ela se afastou, ouviu alguém chamá-la com voz juvenil, falando em makuxi, perguntando: “*ei, pra onde tu vai?*”, “*ei, o que tu vai fazer?*”, “*vem falar comigo, vamos conversar*”. Ela olhou ao redor e não conseguiu ver ninguém por perto, mas continuava a ouvir alguém falando com ela, e as mesmas perguntas se repetiam: “*ei, pra onde tu vai?*”, “*ei, o que tu vai fazer?*”, “*vem falar comigo, vamos conversar*”. Nesse momento ela ficou em silêncio e começou a procurar visualmente quem poderia estar naquele lugar tentando conversar com ela.

Como não conseguiu perceber a presença de outras pessoas por perto, ela continuou a caminhada. Ao se aproximar de um pé de mirixi, viu um pequeno pássaro com plumagem vermelha e amarela que a olhava atentamente. A coloração chamou a atenção dela. Ao chegar mais perto da pequena ave, aconteceu um fato que ela jamais poderia prever, o pequeno pássaro simplesmente falou assim: “*oi minha irmã, pra onde tu vai?*”, “*o que tu vai fazer?*”, “*vamos conversar*”.

Nesse instante ela pensou estar sonhando, e logo depois começou a sentir um tremor incontrolável e uma sensação de moleza no corpo tomou conta dela. Não conseguindo sentir os movimentos do seu lado esquerdo, caiu para trás. O pássaro ficou observando atentamente o que acontecia e depois de balançar a cabeça de um lado para o outro voou e nunca mais foi visto por ela. Seus parentes ao chegarem aonde ela estava, a encontraram no chão, sem esboçar qualquer reação humana, apenas olhava fixamente para o horizonte. Depois desse dia, ela adoeceu, teve febres seguidas e noites mal dormidas com gritos e choros.

Como não conseguiram uma solução para as febres constantes, decidiram sair à procura um pajé de alguma comunidade que pudesse bater folhas e fazer uma reza por ela, para saber o motivo daquilo ter aconte-

cido. Oliveira (2018) em um trabalho sobre xamanismo fala exatamente a respeito da busca por uma pessoa especializada em rituais de cura:

Por essa razão, doentes geralmente procuram atendimento xamanístico fora de seus locais de moradia e empreendem grandes viagens em busca de tratamento. Em toda a região do lavrado existe uma intensa procura pelos serviços xamânicos. Essa rede de atendimento envolve xamãs de aldeias distantes, pertencentes a grupos étnicos distintos... (OLIVEIRA, 2018)

Ao final da sessão espiritual o pajé que eles consultaram falou que o motivo da enfermidade dela seria a inveja que as primas dela tinham por ela ser mais bonita que elas. Por isso fizeram um pedido a um pajé das serras para que os espíritos a assustassem e ela adoecesse. Nessa parte especificamente foi usado o termo “*estragar*”, ou seja, “*ela ficou estragada*”. Oliveira (2018) usa um termo epistemológico para essa palavra: *antamínchan* – que significa “estragar” os outros.

Esse termo era popularmente usado pelos makuxi daquela para se referir a uma pessoa que era acometida de enfermidades ou morria por causa de rituais de pajelança, pois ela estava “estragada”, ou seja, estava amaldiçoada e somente outro pajé mais forte poderia criar essa ponte de comunicação entre os espíritos e os humanos com o intuito de desfazer essa maldição.

Até os dias atuais ela se encontra nesse estado de paralisia do lado esquerdo do corpo, mancando ao andar e com a fala comprometida. Essa história nos prendeu a atenção por causa de seus relatos vívidos e muito ligados ao cotidiano da nossa infância, pois meus irmãos e eu também costumávamos visitar a roça da nossa avó como nossos pais.

9.6.2 O homem mucura

Esse relato meu pai contou quando estávamos a caminho de uma pescaria, depois de termos juntado caju próximo ao lago do Caracaranã no início dos anos 2000. Dizia ele que uma noite com muitos ventos e céu estrelado, não conseguia dormir por causa do frio que fazia na Comunidade Xumina, isso aconteceu por volta da década de oitenta, quando ainda era um jovem solteiro que morava com os pais e os irmãos.

Já passava da meia-noite, como não conseguia dormir, resolveu tomar água na cozinha, enquanto seus irmãos e seus pais dormiam nos demais cômodos da pequena casa de paredes de barro e teto de palha de buriti. Depois disso, voltou a se deitar e cochilou por alguns instantes. Levantou-se mais uma vez porque estava apertado e precisava ir ao banheiro. Saiu da casa, foi para o fundo do quintal e caminhou em direção ao banheiro. Os cachorros inquietos latiam bastante para algo que se escondia no teto do banheiro. Meu pai então decidiu pegar uma lanterna para ver o porquê de os cachorros estarem alvoroçados.

Começou a procurar ao redor casa, olhava e não via ninguém. Como não encontrou nada, resolveu então ver em cima do telhado do banheiro, local para onde os cachorros olhavam e latiam bastante. Ao iluminar com a lanterna se deparou com um ser de aparência e tamanho anormal. De acordo com o que ele me descreveu, se tratava de uma mucura que tinha o tamanho de um homem adulto, com uma cauda longa e fina e corpo coberto de pelos, que olhava para baixo, assustado com os latidos, procurando uma forma de descer e fugir dali.

Pouco após ver o animal, meu pai conta que ficou impressionado e paralisado com aquela cena. Após alguns instantes de olhares fixos entre eles, a mucura por si só começou a diminuir de tamanho e aos poucos foi retomando sua estatura normal, até que virou um homem sem roupas e com os pés descalços. Saiu da vista de meu pai e foi para trás do banheiro. Correu rapidamente por um caminho entre o mato alto e ao alcançar o tronco de uma mangueira frondosa que tinha perto da casa, subiu nela e desapareceu da vista dele e dos cachorros, deixando no ar apenas o cheiro característico daquela espécie.

Havia relatos de pessoas que viram algo parecido anteriormente, mas não daquela forma. Acreditaram que se tratava de algum canaimé que rondava aquela área durante as noites mais claras. Depois dessa noite, aquele animal não foi mais visto por meu pai. Após o susto daquele encontro casual, ficou apenas a história de uma mucura de tamanho descomunal que saía a noite para se alimentar e andar por cima do teto das casas de palha da Comunidade Xumina.

9.6.3 As cobras que assobiam e voam

Por volta do ano de 2002, em uma visita de férias a Comunidade Canaã, no Município de Normandia, ouvi uma história contada por minha mãe e referendada por minha avó, sobre um lugar além das fronteiras brasileiras chamado *Monkey Mountain*, uma Vila indígena habitada por Tribos Makuxi e Patamona, na Guyana Inglesa. O que elas me contaram se passou no período em que elas moraram naquela localidade, que compreende a década de 70.

Dizem os mais velhos que um grupo de homens da vila saiu pela manhã para colher frutos ao pé do *Monkey Mountain*. Depois de uma longa caminhada mata adentro, com muitos frutos nas bolsas, manga, goiaba, caju e cascas de árvores, eles ouviram um assobio distante que se repetia, como se alguém quisesse chamar a atenção deles.

Decidiram ir ao encontro da possível pessoa que assobiava, com o intuito de saber de quem se tratava, pois pensaram que poderia ser alguém perdido na mata e que precisava de alguma ajuda. Andaram por mais alguns instantes e o assobio parecia se afastar deles. Mesmo assim continuaram a busca pelo dono do assobio. Ao chegarem próximo a um lugar onde as árvores eram mais baixas, avistaram o que pareciam ser pássaros voando de uma árvore. Perceberam que por alguns instantes os assobios cessaram e apenas alguns ruídos mais distantes eram ouvidos.

Começaram então a balançar as árvores para ver se conseguiam pegar alguns pássaros. Quando um deles subiu em uma das árvores, viu que se tratava de cobras com asas que começaram a assobiar como se fossem um humano ou um papagaio. Como o susto foi geral e a correria também, não se arriscaram a pegar nenhuma daquelas cobras. Não souberam dizer de qual tipo eram as cobras e nem o tamanho das asas delas.

De acordo com minha mãe e minhas avós, os habitantes daquela pequena vila evitavam andar por aqueles lados da mata do *Monkey Mountain* pois temiam encontrar aquelas cobras que assobiam e voam. Alguns acreditavam que aquelas cobras seriam animais amaldiçoados ou espíritos ancestrais, outros achavam que eles seriam animais do alto da serra, havia ainda quem pensava que eles seriam morcegos que saíam de árvores ou grutas para comer as frutas abundantes naquela região.

9.6.4 O pássaro invisível

Lembro que quando meu pai me contou essa narrativa, nós estávamos a caminho de uma pescaria, e minha mãe como quase sempre, nos acompanhava, pois, gostava de tratar o peixe na beira da água, era por volta de quatro e meia da tarde, logo após um dia de calor intenso. Pegamos nossos itens de pesca, linhas, anzóis, minhocas e restos de galinha caipira e carne de caça, e saímos com destino a um pequeno igarapé onde havia uma ponte de madeira e ao redor muitos pés de buriti e de goiaba araçá.

Em meio a conversas da nossa rotina, passamos por um caminho que lembrou meu pai sobre o tempo que ele estudou na Missão Surumú, que tinha o formato de escola-internato e ficava sob a tutela da Diocese de Roraima. Essa lembrança trouxe à tona uma história sobre uma pescaria, da qual meu pai participou, em que alguns jovens que estudavam juntos vivenciaram durante sua caminhada em direção a um lago daquela região.

Durante uma tarde em que não houve aula na missão, os quatro jovens e um senhor que ali residia decidiram ir pescar como forma de buscar alimento e passar o tempo livre. Em suas bolsas algumas tarrafas, muita farinha e algumas pimentas. Como não tinham bicicletas todos resolveram ir a pé até o lago. Ao longo do trajeto muitos pés de caimbé e de mirixí preenchiam o lavrado e disputavam espaço com os cupinzeiros que brotavam do chão.

A certa altura da caminhada o canto de um pássaro chamou a atenção deles, o canto vinha lá da frente, do início do caminho de acordo com eles. Ao se aproximarem do local do canto, começaram a ouvir o canto mais a frente novamente. O pássaro saía do lugar e ia mais adiante deles, mas eles não conseguiam ver o pássaro em nenhuma árvore. E foi assim durante a caminhada, até chegarem próximo ao lago.

Esse fato foi estranho para eles, conta meu pai, porque não conseguiam ver o pássaro que os acompanhava, mas apenas ouvi-lo. Em determinado momento da caminhada em direção ao lago, o senhor que estava com eles disse que havia uma forma de enxergar o pássaro: usando fumo com folhas de ervas para poder ver e interagir com os espíritos da natureza.

Foi então que esse mesmo senhor começou a fumar tabaco e a cantarolar em makuxi, começou a entrar em transe como se estivesse fora do corpo,

segundo meu pai. Nesse momento esse senhor afirmou ter visto o pássaro de coloração amarelada, de bico longo, cauda aberta e cheia de penas que estava em um pé de caimbé mais à frente de nós. Ele apontava na direção da árvore afirmando que o pássaro estava na parte baixa no galho mais grosso. Eles começaram a conversar em makuxi e o pássaro disse a ele que era responsável por guardar aquele lugar e estava ali para observar a pescaria.

Meu pai conta que a pescaria foi boa, voltaram para a missão levando muitos peixes e uma história para contar aos demais.

9.6.5 Os ossos nas panelas de barro

No final de uma tarde de verão quando saímos para tirar coco para minha mãe fazer cocada, perguntei a meu pai se ele sabia de uma história que eu havia escutado de um primo alguns dias antes, sobre uns buracos que existiam em uma das serras da Comunidade do Napoleão, município de Normandia. E o que ele me contou foi simplesmente fantástico.

Quando meu pai morou na Maloca do Napoleão, como era chamada na época, ele ficou sabendo pelo seu avô paterno, de um lugar ao pé da serra onde havia vários buracos em forma de portas e dentro deles havia objetos feitos de barro com algumas coisas dentro delas. Isso despertou a curiosidade dele, de seus irmãos e de alguns primos. Dias depois decidiram sair à procura desses buracos, mas foram impedidos por seu avô de irem a esse lugar, pois ele contava que o local era considerado sagrado e não era qualquer um que entrava nele e nem de qualquer jeito, querendo dizer que era preciso seguir um ritual antes de irem lá.

Passado algum tempo depois que ficaram sabendo desse lugar, eles resolveram que queriam visitar a serra, tentar ver se realmente os buracos existentes continham objetos de barro neles. Em um dia da semana pela manhã, saíram com o intuito de encontrarem esse lugar, um levando o outro em suas bicicletas eles foram bastante animados.

Quando chegaram ao pé da serra, pegaram um caminho pelo meio do lavrado que os levou um pouco para o alto, onde havia muitas pedras do tamanho de bois, segundo a comparação deles. Cada um seguiu para um lado com o intuito de procurar esses buracos, e depois de revirarem por trás de muitas pedras, encontraram o lugar.

Segundo relatos do meu pai, nesse lugar a serra ficava mais ou menos plana, o chão era de terra batida, e a paisagem era de lavrado com mato na altura do tornozelo. Por um momento eles ficaram parados apreciando a vista. Segue alguns pontos do relato da nossa conversa naquela tarde:

- Pai, o que o senhor viu lá na serra, no lugar onde tinham esses buracos quando vocês chegaram lá?

- hum (suspiros) ... eu vi tipo um portal que tinha umas três pedra grande uma de cada lado e por cima delas tinha outra que parecia colocada por alguém (gesticulando com os braços nesse momento) ... rapaz eu nunca tinha visto nada igual aquelas pedra, eu fiquei encantado, acho que os espíritos que fizeram.

- É mesmo? E o senhor não ficou com medo de alguma coisa aparecer e espantar vocês?

- Todo mundo ficou com medo porque vovô Matias contava sobre esse lugar, ele viu esse lugar mas não entrou nele porque era um lugar sagrado pra ele, por isso ele respeitava e não andava por lá.

Esses breves relatos nos contam da primeira impressão que tiveram sobre aquele lugar sagrado e respeitado pelos mais velhos daquela comunidade. A conversa prosseguiu e mais pontos foram sendo revelados. Meu pai disse que ao adentrarem o lugar eles viram que no fundo daquele buraco na serra havia várias painéis de barro cobertas de poeira e muitas teias de aranha, nesse momento ele pensou que não deveriam estar ali.

As painéis, de acordo com eles, eram grandes em relação ao tipo de painéis de barro que eles conheciam, chegavam à altura dos joelhos e a largura do raio era de mais ou menos três palmos e meio a quatro palmos. Essas foram as referências de medição usadas por eles nas painéis.

Sem tirar nada do lugar eles começaram a olhar painel por painel para ver se tinha algo dentro delas e em determinado momento chegaram próximo as painéis que ficavam ao fundo e para espanto de todos descobriram que elas estavam cheias. Algumas das painéis de barro estavam preenchidas de ossos humanos. Meu pai me disse que conseguiu ver algumas partes de crânios e ossos longos e curtos que ele não sabia dizer de que parte do corpo eram. Ficaram perplexos com a descoberta pois era algo que ainda não haviam visto em outros lugares. Ao perceberem que

os restos mortais de antepassados poderiam ser sagrados, eles decidiram ir embora sem levar nada porque acreditavam que algum espírito poderia ficar zangado e fazer mal a eles.

Por quatro noites seguidas, meu pai conta que não conseguiu dormir, pois ficou muito impressionado com o que havia visto. As imagens não saíam de sua mente. Um filme ficava passando na sua cabeça, começando com os portais de pedra, depois as painéis de barro cobertas de poeira e por fim os ossos dentro das painéis de barro. Essa foi a única vez que ele e os demais foram aquele local, de acordo com o que ele me contou, nenhum deles quis voltar lá novamente, preferindo apenas guardar na lembrança aquele dia de descobertas.

Essa história que ele vivenciou por volta do final da década de 70 foi uma das que mais me fascinou e mexeu com a minha mente me fazendo imaginar como seria ter visto todas aquelas painéis de barro cobertas de poeira e cheias de restos mortais de pessoas de uma época que remonta ao passado de nossos ancestrais indígenas. Hoje como antropólogo, penso que essa descoberta seria um achado arqueológico de proporções inimagináveis que poderia nos contar muito sobre nossos antepassados.

9.6.6 O vento forte na serra

Alguns moradores da comunidade da Cachoeirinha, região de serras do Município de Normandia, relataram ter ouvido o mesmo fenômeno por vários anos: “o vento forte na serra”. Minha mãe contou essa história por volta de 2015 quando viajamos para visitar minha avó na Comunidade da Patativa, região da Raposa Serra do Sol, no período do carnaval.

Segundo ela esse fenômeno que eles chamavam de “vento forte na serra”, acontecia de forma alternada no final do inverno e início do verão, alguns anos era possível ser ouvido e outros não. O som forte na serra era como o sopro de um vento que começava fraco e aos poucos ia aumentando sua intensidade, como o “*barulho das asas de um gavião quando passa voando por cima da gente*”, dizia ela. Algumas vezes era ouvido no início da manhã, na metade da tarde ou início da noite.

Alguns pensavam ser uma águia de grande porte que tinha seu ninho no alto da serra e que de tempos em tempos voava em busca de alimento. Um detalhe que me chamou a atenção foi quando contou que alguns acreditavam

ser ele um “dragão”, em língua materna “*erú berú*”, e o que ouviam seriam então o bater de suas asas e o movimento de sua cauda. Esse pensamento a respeito do *erú berú* era compartilhado entre eles, assim como o temor de encontrá-lo.

Nesse mesmo ano de 2015 houve naquela região uma grande queimada que perdurou vários dias e precisou ser combatida por brigadistas. Desde então o vento forte na serra cessou e não foi mais ouvido pelos moradores da comunidade. Voltamos lá em 2018 e nos anos posteriores e os relatos sobre esse fenômeno eram quase inexistentes, assim como o barulho que era ouvido por eles.

9.6.7 O peixe que fez adoecer

Minha mãe contou que certa vez durante minha infância fui acometido de uma repentina febre que me deixou muito mal de saúde. Como essa febre já durava alguns dias, começou a causar preocupação nos meus pais e nos meus avós. Segundo ela, tiveram então que recorrer ao meu tio-avô *Mobé*, que era conhecido por ser pajé que realizava rituais de cura nas comunidades do Brasil e da Guayana, onde praticou entre os índios Patamona, conhecidos em sua região por serem ávidos na prática do xamanismo.

O início desta passagem se dá logo após uma pescaria, onde meus pais pegaram muitos peixes de escama com o intuito de fazer damorida para a janta e para o almoço do dia seguinte. Ao retornarem para casa, no final da tarde, escamaram e trataram os peixes e os cozinharam em uma pequena panela de barro com um pouco de água, tucupi e muita pimenta.

Após a janta, que foi seguida por uma longa roda de conversa e muito caxiri, eles foram se deitar. Em determinado momento da madrugada minha mãe conta que ouviu gemidos de dor e inquietação. Procurou entre as redes e viu que eu estava bastante suado, tocou em mim e percebeu que eu estava com muita febre.

Me tirou da rede e me levou para fora para tomar banho. Como a febre não baixava, resolveu chamar meu tio-avô *Mobé* para ver o que tinha acontecido comigo. Ele iniciou então um ritual de pajelança onde os espíritos lhe contaram que o motivo da minha febre seria então um castigo por terem pescado um tipo peixe que não era para ter sido pego sem a permissão deles naquele dia. Para que aquela enfermidade fosse curada

o senhor *Mobé* fez uma reza em makuxi e fez uso do cigarro de tabaco oferecendo desculpas por aquela pescaria. Depois disso, segundo ela, fomos todos dormir. No dia seguinte todos amanheceram bem e sem resquícios de febre ou algo do tipo.

Uma curiosidade sobre meu tio-avô *Mobé*, era que ele se chamava Raimundo, mas era conhecido por esse apelido que traduzido do makuxi para o português quer dizer “Taperebá”. Recebeu essa alcunha porque era calvo e de cabeça reluzente como a referida fruta amarela.

9.6.8 O homem e seu cavalo

Lembro que uma das histórias marcantes que ouvi tratava de um viajante que passou montado em um cavalo, trajando roupas de couro curtido como se fosse um vaqueiro. Esse fato se deu na comunidade da Patativa, lugar tranquilo de índios makuxi e wapichana, onde costumávamos pescar e colher caju entre os meses de dezembro e janeiro.

Logo ao chegar nessa comunidade, por volta das 16 horas, fomos recepcionados por moradores do local que trouxeram, para nos vender, um pouco de beijú, damorida e carne seca proveniente de caça. Em seguida fizemos um breve passeio para conhecer os demais moradores e o Tuxaua do lugar. Anastácio era o nome do líder indígena makuxi da comunidade. Ao anoitecer nos reunimos próximo a duas mangueiras que ficavam no terreno da casa da senhora mais idosa. Em seguida, uma jovem moça, chamada Júlia, mãe de um casal de crianças que morava em uma velha igreja abandonada, começou uma narrativa de como foi visitada por um homem e seu cavalo.

Ela nos contou que no início de uma tarde logo após o almoço estava em casa com seus filhos, deitada em uma rede se balançando, quando ouviu alguém chamando na porta. Nesse momento da história, Júlia muda seu tom de voz para um timbre mais grave, imitando o visitante, que ao parar na frente de sua porta disse: “*Boa Tarde*” e logo após essa saudação ela ouviu passos de cavalo, que ela prontamente imitou usando uma onomatopeia que causou risos na plateia de ouvintes, crianças, adultos e anciãos. Ela então continuou a história, contando que ela e seus filhos foram à porta da casa para ver quem era o visitante que passava por aquela comunidade.

Como não conseguiu ver ninguém na frente, ela e os filhos foram procurar ao redor da casa. Depois foram olhar mais adiante, onde havia

uns pés de bambu, e depois embaixo das mangueiras. Não havia ninguém além deles. Ela conta que ficou espantada com a situação porque ouviu alguém chamar e quando saiu não encontrou quem a chamava. Em seus relatos ela acreditava que aquela visita seria de alguém que morou ali em algum tempo no passado e apenas foi ver como estava o lugar. Contou que todas as noites antes de dormir sempre juntava as crianças para rezarem juntos.

9.6.9 A luz misteriosa

Na continuidade das contações de histórias, na mesma noite que nos descreveu a passagem do homem e seu cavalo, Júlia nos contou de uma luz misteriosa que aparecia ao anoitecer, algo incomum que causava estranheza e espanto aos moradores do lugar. Uma luz que era pequena e ficava maior cada vez que subia em direção ao topo das árvores. As pessoas se reuniam e especulavam sobre o que aquilo poderia ser, mas ninguém conseguia desvendar aquele mistério.

Visitamos um local afastado da comunidade, em meio a um aglomerado de mangueiras, havia muitos pés de bambus e próximo a eles um poço antigo que foi usado pelos primeiros moradores do local, agora sem uso e aterrado pelas areias do tempo. Nesse lugar acontecia o fenômeno que ficou conhecido como a luz misteriosa. Em noites de pouca incidência lunar, em meio a bambus, uma luz cintilante que subia por entre a folhagem avultava a vista dos espectadores.

Devo confessar que na noite em que fui convidado para acompanhar esse fenômeno não consegui avistar nada além de bambus no escuro e morcegos entre a folhagem das árvores. Ainda assim, o momento foi muito especial, pois estar em contato com a natureza, em um lugar tão remoto e visitar um local de tanta importância histórica e mística me fez sentir um grande senso de conexão com o passado e com o presente. As tradições ainda presentes no local são um testemunho de que aquele lugar foi e continua sendo importante para aqueles que lá habitam. Foi uma experiência da minha juventude única e inesquecível.

Os moradores ávidos em contar que já haviam visto essa luz ficavam eufóricos com os fatos narrados por Júlia. Entre a multidão de vozes que também se punha a narrar os fatos, meu ouvido se perdia com tamanha

destreza na descrição da luz. A performance adotada por eles era a de um teatro a luz de velas que tinha em sua plateia crianças, adultos e idosos. Todos olhavam para Júlia, emocionados, enquanto ela contava os detalhes da luz que tinham visto. Em seguida, cada um trazia sua própria visão do que tinha acontecido.

As crianças se empolgavam com a história, e os adultos e os idosos trocavam olhares e sorrisos, como se estivessem revivendo constantemente aqueles momentos. Todos eles se uniram para buscar a causa da luz e tentar entender como isso acontecia, mas não conseguiam criar uma hipótese plausível para o fenômeno. Uns diziam que eram insetos, outros que eram espíritos, alguns acreditavam até que seria um fogo que subia do fundo da terra.

A história foi repetida e contada muitas vezes durante os dias que ficamos lá. A história da luz que tinham visto permaneceu viva para todos aqueles presentes, e o momento que passamos naquela noite foi transformado em um misto de conexão e união.

9.6.10 A serra das galinhas

Uma história que me chamou atenção e me fez ir até lá, foi a que ouvi de minha avó materna dona Alzira, índia Macuxi que morava na Comunidade do Matirí, distante quase uma centena de quilômetros da sede do município de Normandia.

Contava ela sobre uma serra que tinha próximo a seu cume uma pedra gigante de coloração cinza que parecia um portal para outro mundo, pois tinha o formato arqueado de uma porta. Essa serra era conhecida pelos indígenas do local como a serra das galinhas. Ficou conhecida assim porque a muito tempo atrás os mais velhos moradores da comunidade viram uma revoada de pássaros que cruzavam os céus em direção a uma lagoa próxima que servia de bebedouro para os animais do campo e para a pesca dos moradores. Resolveram ir a procura dessa revoada, pois consideravam isso fora do comum.

Esses índios ancestrais, ela conta, ao chegarem perto desses pássaros se depararam com galinhas de todos as espécies, cores e tamanhos que bebiam água e brigavam entre si. Eles as consideravam místicas e o sabor de sua carne era diferente das galinhas normais. Eram difíceis de serem

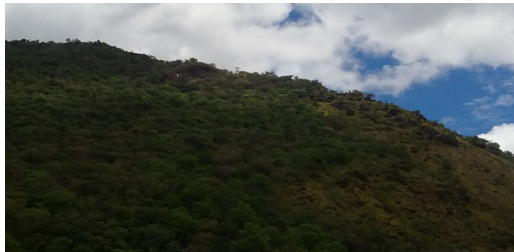
capturadas, e quem conseguiu, não lembra de como o fez e nem quando o fez. Nesse momento da narrativa a performance de descrever o formato e tamanho das galinhas com as mãos era inevitável, assim como imitar o som produzido por elas ao cacarejarem e ao levantar voo.

Por vezes, em minha mente tentei criar a imagem do que ela me contava e confesso que foi realmente fora de série se eu tivesse visto essa cena acontecer. A narrativa que me contaram dizia que muitos foram atraídos por essa história, mas nunca conseguiram chegar até essa pedra por causa da dificuldade da subida e da quantidade absurda de árvores baixar e altas, espinheiros e urtigas que cresciam nessa serra, e também porque a serra era muito íngreme.

Esse fato acontecia de tempos em tempos e Dona Alzira não soube dizer ao certo a partir de quando isso ocorria naquela região, dizia que quando as aves foram vistas elas estavam sobrevoando o grande lago e que elas eram muito bonitas por causa das diferentes cores de penugem delas. Dona Alzira não sabia ao certo por que essas aves vinham até aquela região, ela acreditava que buscavam comida e abrigo. Ela também contou que ouviu dos moradores mais velhos da localidade, que muitas vezes essas aves ficavam por dias ou até semanas, e que, quando elas partiam, elas sempre voltavam em algum momento. Disse ainda que era comum vê-las durante o amanhecer e o anoitecer.

Na figura 9.1, vemos uma das poucas fotos do local onde esse fenômeno ocorreu. A resolução da foto é insuficiente, mas é um dos poucos registros que tenho em meu acervo pessoal.

Figura 9.1: Local onde o fenômeno (supostamente) ocorreu.



Fonte: Arquivo pessoal, (2015).

9.6.11 O porco na lama

Essa narrativa foi contada por uma irmã de minha avó materna, dona Marina. O período dessa narrativa se passa em um verão rigoroso, com chuvas escassas e muito sol. Era época em que os indígenas se preparavam para o plantio da mandioca, época em que se aguardava a colheita de frutas e período em que os homens costumavam ir pescar nos igarapés e lagoas da região. Contava ela sobre essa seca rigorosa e de como a vida estava difícil na comunidade. A comida ficou escassa por falta de água, falta de chuva e o alimento para o gado estava acabando.

Ela contou também sobre como a comunidade se uniu para enfrentar essa difícil situação, como as mulheres se juntavam para fazer farinha de mandioca e os homens para buscar água nos poços mais profundos. Contou também como a comunidade se ajudou para superar essa difícil situação e como foi a colheita de frutas naquele verão. Ainda me recordo das palavras de dona Marina: *"a gente ajudava com o pouquinho que tinha, muita gente passou dificuldade"*. Essa narrativa me lembrou de uma passagem que li em algum livro de autoajuda que, quando nos unimos, somos mais fortes e podemos superar qualquer dificuldade.

A roça secou, os igarapés secaram, o poço ficou só areia, as árvores ficaram sem frutas e os animais ficaram sem alimento, essa era a situação do lugar no período descrito por ela, em outras palavras tempos difíceis sobrevieram sobre aquela região de serras. Eles não conseguiam entender o motivo de tamanha seca em um lugar que sempre foi próspero em alimentos e riquezas naturais.

Dona Marina inicia a narrativa dessa história, contando de dois índios macuxi que saíram para caçar durante uma tarde quente de verão. Andaram pelo cerrado atrás de algum animal pequeno que pudessem flechar. Como não encontraram nenhuma caça por perto resolveram seguir mais adiante e adentraram a mata, foram além das serras. Depois de muito caminhar por entre árvores secas e terreno árido, ouviram um grande estrondo e sentiram o chão tremer. Assustados, os dois correram para ver o que estava acontecendo mais adiante. Quando chegaram a uma grande clareira, quase que de imediato, viram um grande grupo de animais que iam na mesma direção que eles. Ao seguirem esses animais andando em direção de onde veio o estrondo, perceberam que a folhagem, que anteriormente estava seca

nas árvores quase mortas, ficava cada vez mais verde e o chão cada vez mais úmido. O mal cheiro de lama e chiqueiro ficava a cada passo mais fácil de sentir no ar.

Chegaram à beira de uma grande poça de lama e de dentro dessa poça surgiu um: “*enorme porco, que era da altura das árvores daquele lugar, fuçando a lama e bebendo dela*”. Havia muitas frutas e restos de alimento que não souberam dizer o que era, tudo dentro dessa poça. O porco olhou para eles e da mesma forma que apareceu na frente dos dois ele também sumiu, foi aos poucos se enterrando no meio do lamaçal e o lugar onde ele se enterrou ficou seco até o ponto de a terra rachar.

Eles ficaram paralisados por alguns momentos, não conseguindo acreditar no que acabaram de presenciar. Não sabiam se era um sonho ou se era realidade, mas logo depois eles perceberam que aquilo realmente aconteceu e que ali havia algo misterioso e sobrenatural acontecendo. Passados alguns instantes, eles decidiram que era melhor sair dali e continuar a sua jornada, só que agora de volta para casa. No entanto, essa experiência deixou uma marca profunda na mente deles e eles nunca mais esqueceram do que viram, por isso decidiram compartilhar com todos o que haviam vivenciado.

Ao retornarem para a aldeia no final do dia, quase ao anoitecer, contaram aos outros o que haviam visto. Logo depois, o pajé da comunidade foi chamado para tentar explicar o que os dois haviam visto. Após fumar tabaco, invocar e conversar com os espíritos ancestrais em um ritual xamânico, ele trouxe uma resposta: o porco na lama era dono daquela região, ele precisava de toda a água e de muitas frutas e restos de animais de caça para poder se refrescar porque sentia muito calor, com isso ele drenou para ele toda a água dos igarapés e pegava todas as frutas daquele lugar.

O pajé também disse que aquela área da floresta era muito importante para a vida do porco e que, se os humanos não a respeitassem, ele poderia se revoltar e causar grandes problemas para a comunidade e que provavelmente eles sofreriam ainda mais com a escassez de alimentos. O pajé recomendou que a comunidade mantivesse um relacionamento de respeito e harmonia com o porco e que os moradores deveriam deixar frutas e alguns restos de caça para ele, pois assim ele ficaria satisfeito e não traria problemas para a aldeia.

Além disso, ele recomendou que eles mantivessem a água limpa e que os moradores fizessem uso racional, moderado, não desperdiçassem os recursos naturais da região. Os moradores seguiram os conselhos do pajé e, desde então, eles e o porco convivem pacificamente. Eles ainda levam frutas e restos de caça para ele, próximo ao local onde ele foi visto, e mantêm a água limpa. A aldeia vive em harmonia com a natureza e todos se beneficiam desse relacionamento. Achei incrível como a narrativa fez minha mente viajar na tentativa de criar uma imagem que pudesse destrinchar cada detalhe do que fora narrado por dona Marina em uma mistura de português e makuxi.

9.6.12 A Cobra Grande

Essa narrativa trata de um ser que por parecer mitológico impunha respeito, admiração e ao mesmo tempo medo em quem conhecia essa história. Por ser um animal de paradeiro desconhecido, pensava-se que poderia aparecer em algum lugar onde menos se esperava.

Já tínhamos ouvido falar nesse ser assustador que quando saía de seu grande buraco nas pedras fazia tremer as serras que rodeavam a comunidade do Matirí. Os estrondos que o animal fazia eram descritos como altos e distantes. Uma coisa era certa entre os conhecedores dessa história: o grande rastro na terra que essa cobra gigantesca deixava. Muitos declaravam ter visto os rastros e diziam que era da largura de um caminhão. Outros contavam que os rastros eram do tamanho de três homens de braços abertos. Alguns disseram que apenas encontravam a pele da cobra próxima de igarapés ou das regiões onde havia muitas pedras grandes.

O que eu mais ouvia na época era que a grande e temida cobra era um ser pré-histórico que habitava aquela região. Era protetor e criador das demais cobras que eram encontradas naquelas serras. Era aceitável, diziam eles, que um animal tão grande assim devorasse alguns animais das criações próximas, como gados, carneiros e cavalos. Restos mortais desses animais eram encontrados com frequência na região das serras.

O fato era que nunca encontramos um animal tão grande assim naquela região. Tudo que ouvíamos eram apenas histórias narradas pelos mais velhos. O que tínhamos de concreto eram apenas rastros atravessando estradas de um lado a outro, ou marcações próximas de igarapés. Era

inebriante ouvir histórias assim, pois nos fazia imaginar seres nunca antes vistos pelo homem. Seres grandiosos e de tempos remotos que extrapolavam nossa realidade.

9.7 Conclusão

Para concluirmos, é importante ressaltar que a forma como o locutor relata os acontecimentos, irá captar a atenção do ouvinte. Clastres (1974) concluiu em seus escritos que falar é principalmente a capacidade de falar. E nesse contexto teórico, aplicamos esse conceito para dizer que a forma como os sujeitos falam sobre determinados fatos, confere a eles o poder de explicar acontecimentos em vez de suas experiências. Portanto, é importante que o locutor exponha os fatos de forma clara para que o ouvinte possa compreender de forma objetiva o que está sendo relatado. Importa também que o narrador consiga contar a história com emoção e entusiasmo, pois isso de certa forma contribui para a compreensão e interesse do ouvinte. Além do mais, é importante que o narrador saiba utilizar recursos expressivos e artísticos, como a poesia, a música, a dança, a pintura e outras formas de arte, para dar vida a sua narrativa.

A oralidade indígena, ao longo dos séculos, revela-se como uma rica tapeçaria de saberes, uma narrativa viva que transcende o tempo e conecta as comunidades às suas raízes mais profundas. Nas vozes dos anciãos, nas canções entoadas em cerimônias, nas histórias compartilhadas ao redor do fogo, encontramos um legado cultural que desafia a efemeridade do discurso oral. A tradição oral indígena não é apenas uma forma de transmitir informações; é um portal para os mitos que sustentam suas cosmovisões, para as memórias que contêm a essência de suas identidades. Cada palavra é uma ponte entre gerações, uma expressão viva da conexão entre o passado e o presente. Nas línguas entrelaçadas com as paisagens que habitam, os povos indígenas guardam um conhecimento profundo sobre a terra, os ciclos naturais e a interdependência de todas as coisas.

Portanto, ao contemplarmos a oralidade indígena, somos convidados a reconhecer não apenas a profundidade de seu significado, mas também a responsabilidade compartilhada de proteger e valorizar essa forma única de expressão. É um chamado para ouvir atentamente, aprender com humildade e reconhecer que, no coração dessas histórias, reside não apenas a história

de um povo, mas um convite para a compreensão mais profunda de nossa própria humanidade. Lembramos que os textos explorados ao longo do curso de Antropologia tornaram-se alicerces teóricos, abrindo portas para uma compreensão mais profunda da interseção entre oralidade, mitos e histórias. Eles são os fios que tecem a trama do nosso conhecimento, proporcionando um entendimento mais amplo do papel crucial desses elementos no contexto antropológico.

9.8 Referências

- ANTUNES, Ticiana Oliveira. O “Ser Índio”: uso da oralidade para a reconstrução da história do povo de Jeninpapo Kanindé, através de suas narrativas lendárias. O público e o privado. Revista Eletrônica do PPG Políticas Públicas UECE, n. 2, julho/dezembro 2003. Disponível em: [http://seer.uece.br/?journal=opublicoeoprivado&page=article&op=view&path\[\]=289](http://seer.uece.br/?journal=opublicoeoprivado&page=article&op=view&path[]=289). Acesso em 01/11/2023.
- AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes. (orgs.) Usos & abusos da História Oral. 8.ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- BAUMAN, Richard e BRIGGS, Charles. Poética e performance como perspectivas críticas sobre a linguagem e vida social. Ilha – Revista de Antropologia, vol. 8, n. 1 e 2, p. 185-229, 2008.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- CLASTRES, Pierre. O dever da palavra. In: A sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política. Porto: Afrontamento, 1979 [1974]. p. 149-154.
- FARAGE, Nádia. Instruções para o presente. O branco em práticas retóricas Wapishana. In ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (eds.) Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora da Unesp, 2000. p. 507-527.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. Davi Kopenawa e Bruce Albert; tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro, 1a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LAGROU, Elsje. BELAUNDE, Luisa Elvira. Do mito grego ao mito ameríndio: uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros de Castro. *Sociologia & Antropologia*, 1(2), 9–33. 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2238-38752011v121>. Acesso em: 22 nov. 2023.

LANGDON, Esther Jean. Dialogicalidade, conflito e memória na etno-história Siona. In FISCHMAN, Fernando e HARTMAN, Luciana (org.) *Donos da palavra: autoria, performance e experiência em narrativas orais na América do Sul*. Santa Maria (RS): Editora da UFSM, 2007. p.17-39.

LANGDON, Esther Jean. Performance e sua diversidade como paradigma analítico. *Ilha – Revista de Antropologia*, vol. 8, n. 1 e 2, p. 163-184, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.

MONTENEGRO, Antonio Torres. *História Oral e Memória: a cultura popular revisitada*. 6. ed. São Paulo: Contexto, 2007.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de. Técnicas de estragar os outros: sobre a ética xamânica na fronteira Brasil-Guiana. *Horizontes Antropológicos*, 51, 2018, 51-78.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Brasília: Editora UnB; São Paulo: Pioneira. 3a. ed. 1981.

PELLEGRINI, Marcos Antonio. *Discursos Dialógicos: Intertextualidade e ação política na performance e autobiografia de um intérprete yanomami no conselho distrital de saúde*. 2008. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2008.

ROSA, Helena Alpini. *A trajetória histórica da escola na comunidade guarani de Massiambu, Palhoça, SC – um campo de possibilidades*. (Dissertação) Mestrado em História. PPGH/UFSC, Florianópolis. 2009.



UNIVERSIDADE ESTADUAL
DE RORAIMA

A obra tem por objetivo contribuir para estreitar as interlocuções entre os estudos sobre direitos dos povos indígenas e as produções no âmbito da ecologia, da linguística, da etnologia e da “antropologia indígena”. Organizado em dois blocos, a primeira parte deste livro é composto de estudos sobre direito indígena, saúde indígena, segurança pública e ecologia, que, no escopo do livro, contribuem - para aquele que se dedicar a ler a obra inteira na ordem -, para um “overview” teórico em torno de conceitos importantes para a definição dos direitos dos povos indígenas e os desafios existentes para a sua real implementação. A segunda parte do livro avança em direção aos estudos de análise do discurso, das artes verbais e da etnologia indígenas, nos quais temos os conhecedores e conhecimentos indígenas não apenas na posição de colaboradores e temas de pesquisas, mas como autores do que hoje vem sendo chamado de ciências e de antropologias indígenas.

ISBN 978-65-89203-96-4



9 786589 203964 >