



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E FRONTEIRAS**

TEDDY KEYARI NJAYA

**ESTUDO SOBRE TERRICIDIO A PARTIR DOS SABERES INDIGENAS
DA ETNO-REGIÃO SÃO MARCOS EM RORAIMA
ENTRE OS ANOS 2000-2022**

**BOA VISTA
2024**

TEDD KEYARI NJAYA

**ESTUDO SOBRE TERRICÍDIO A PARTIR DOS SABERES INDÍGENAS DA ETNO-
REGIÃO SÃO MARCOS EM RORAIMA ENTRE OS ANOS 2000-2022**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Sociedade e Fronteiras do Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal de Roraima, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Sociedade e Fronteiras, na área de concentração Sociedade e Fronteiras na Amazônia, na linha de pesquisa: Interculturalidade e processos sociais na Amazônia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a. Mariana Cunha Pereira.

**BOA VISTA
2024**

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP) Biblioteca
Central da Universidade Federal de Roraima

N738e Njaya, Teddy Keyari.

Estudo sobre terricídio a partir dos saberes indígenas da etno-região
São Marcos em Roraima entre os anos 2000-2022 / Teddy Keyari
Njaya. – Boa Vista, 2024.

132 f. : il.

Orientadora: Profa. Dra. Mariana Cunha Pereira.

Dissertação (Mestrado em Sociedade e Fronteiras) - Universidade
Federal de Roraima. Programa de Pós-Graduação em Sociedade e
Fronteiras (PPGSOF).

1. Terra. 2. Terricídio. 3. Povos Indígenas. I. Título. II. Pereira,
Mariana Cunha (orientadora).

CDU (2. ed.) 332.2(811.4)

Ficha Catalográfica elaborada pela Bibliotecária/Documentalista (UFRR):
Maria de Fátima Andrade Costa - CRB-11/453-AM

TEDDY KEYARI NJAYA

ESTUDO SOBRE TERRICÍDIO A PARTIR DOS SABERES INDÍGENAS DA ETNO-
REGIÃO SÃO MARCOS EM RORAIMA ENTRE OS ANOS 2000-2022

Dissertação apresentada como pré-requisito para conclusão do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras da Universidade Federal de Roraima. Área de Concentração: Sociedade e Fronteiras e Linha de Pesquisa 2: Interculturalidade e Processos Sociais na Amazônia. Defendida em 21 de março de 2024 e avaliada pela seguinte banca examinadora:


Nome: Mariana Cunha Pereira
Orientadora/Presidente/PPGSOFOF/UFRR


Prof. Dr. **Mariano Báez Landa**
Membro Externo/CIESA/México


Prof. Dr. **José Manuel Flores Lopez**
Membro Externo/PPGANTS/UFRR


Prof.ª Dr.ª **Márcia Maria de Oliveira**
Membro Suplente/PPGSOFOF/UFRR

Documento assinado digitalmente
 TÁCIO JOSÉ NATAL RAPOSO
Data: 15/04/2024 18:17:17-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. **Tácio José Natal Raposo**
Membro Suplente/SEED/PPG-GEO

AGRADECIMENTO

O percurso em uma tarefa como esta geralmente não é solitário e é essencial ter o apoio de outras pessoas, pois sem ele seria impossível vencer os desafios que aparecem. Sendo assim, gostaria de expressar minha gratidão a todos que colaboraram de alguma maneira nesse projeto, com seu apoio, dedicação, palavras de estímulo e confiança ao longo desse tempo. Em especial, agradeço a Deus! Ele é o Criador deste universo em que vivemos, precisamos dele para sobreviver, mas o mundo pode existir sem a nossa presença.

À congregação dos Missionários Combonianos, espalhados pelo mundo inteiro, sobretudo, aqui no Brasil na pessoa do Dario Bossi, que me apoiou antes da minha chegada em Boa Vista e Raimundo Nonato que é atual provincial do Brasil, pelo seu apoio para realizar este trabalho. Agradeço a minha comunidade de Boa Vista, sobretudo Domínico Cibeí, Simão Bauce e Deivith Zanioli pelo apoio que recebi.

À diocese de Roraima pela sua dedicação aos povos indígenas, na pessoa do Dom Evaristo Spengler, juntamente à pastoral indigenista, que sempre caminha com o povo, fazendo uma opção preferencial pelos povos indígenas.

Aos povos indígenas de Roraima, em especial, o povo indígena da etnorregião São Marcos, o Coordenador da Associação dos Povos Indígenas da Terra São Marcos (APTISM) Marcelo Pereira, pela confiança e a troca de conhecimento. A Fundação Nacional do Índio (FUNAI) de Roraima pelo apoio sobretudo nos momentos de solicitar a carta da anuência pela presidenta da FUNAI, para ingresso na Terra indígena São Marcos.

À banca examinadora e minha Orientadora Doutora Mariana Cunha Pereira por ensinamentos transmitidos durante a construção desse trabalho. À professora doutora Márcia Maria de Oliveira que sempre me fortaleceu desde a minha primeira chegada em Boa Vista-Roraima, que deu o início do desenvolvimento desta pesquisa.

Aos professores e funcionários do programa da pós-graduação em sociedade e fronteiras (PPGSOF) da Universidade Federal de Roraima, a coordenadora do PPGSOF Dr^a. Ana Lúcia e a nossa querida secretaria Simone Ruiz por sua disponibilidade para esclarecer algumas dúvidas. Ao Centro da Documentação Indígena (CDI) dos Missionários da Consolata em Boa Vista. A Norah Shallymar Gamboa e Marcela Monteiro por ler e oferecer os comentários conforme as regras da ABNT e correção ortográfica deste trabalho. Aos colegas, do mestrado da turma 2022.3.

EPIGRAFE

É por essa razão que os mais velhos costumam dizer: "Jamais se esqueça de suas origens e de seu passado, pois é isso que define sua identidade e direção futura. Essa consciência não se limita apenas ao indivíduo, ela é essencial para o grupo, para a comunidade humana compreender sua essência e rumo.

Caso não haja conexões significativas com as raízes históricas e com os valores que moldam uma pessoa, indivíduos podem manifestar desequilíbrios psicológicos

Durante um período de tempo, convivemos com a ideia de que somos a essência da humanidade. Enquanto o lobo não nos visita, estamos nos afastando do organismo de que somos parte, o planeta Terra, e começando a perceber que somos diferentes de nós mesmos, a Terra e a humanidade. Tenho dificuldades para enxergar algo que não seja natural. Tudo está na natureza. O universo é um organismo natural. Todo pensamento é natural.

Ailton Krenak (2019)

RESUMO

O conceito de terra para os povos indígenas transcende a designação do espaço delimitado pelo Estado. É um local místico onde se narram os seus contos, lendas e tradições. Da perspectiva ocidental, a terra é entendida como um espaço a ser ocupado ou conquistado, mas, para os povos indígenas, ela é entendida como um ser vivo que não se limita ao espaço físico ou geográfico. A inquietação sobre o terricídio surge quando se questiona as visões de mundo indígenas e não-indígenas que se manifestam através dos movimentos sociais em favor da vida e da terra. A presente dissertação apresentou uma crítica ao entendimento ocidental da terra como um espaço geográfico que deve ser ocupado, cultivado e explorado, mas, ao mesmo tempo, gerou desmatamento, invasões de garimpeiros numa forma desordenada, poluição, projetos agrícolas, hidrelétricos e disputas por terras. Ao contrário do que pensam os povos indígenas sobre a terra e a vida, para eles, a terra transcende os limites geográficos de lugar para a vida. A questão que esta dissertação pretendeu responder é: como os conhecimentos indígenas compreendem o terricídio? É um estudo interdisciplinar que envolve Filosofia, Antropologia, História e Geografia. O presente estudo analisa o terricídio a partir dos conhecimentos indígenas da etnorregião São Marcos, localizada no estado de Roraima, no período de 2000 a 2022. Os objetivos foram investigar os conhecimentos dos povos indígenas que os permitem sobreviver; identificar as situações que agridem a vida e a terra dos povos indígenas; e questionar a participação constitucional dos povos indígenas na gestão socioambiental. É uma pesquisa teórica que se baseou nas fontes bibliográficas e documentais. A fonte bibliográfica apresenta as reflexões científicas que fundamentaram a pesquisa a partir de textos, livros, artigos publicados em revistas eletrônicas, websites e impressos científicos. É documental porque se buscou dados confiáveis em relatórios, decretos, cartas de lei, discursos e ofícios dos sujeitos sociais e políticos envolvidos no tema. Os povos indígenas ainda têm consciência da relevância cultural, política, social e religiosa da terra, que significa vida. Não é o povo que cuida da terra, e sim a terra que fornece os alimentos. O terricídio constitui uma forma de aniquilação das outras epistemologias. A etno-epistemologia supera a epistemologia ocidental, que concebe o ser humano acima da terra e ignora outras formas de conhecimento, como os saberes indígenas, que não se limitam a mitos, mas também utilizam a linguagem mítica para transmitir os conteúdos do conhecimento. A verdade do mito não é coerente com a lógica ocidental, mas abre a possibilidade de diálogo do conhecimento, permitindo que os conhecimentos indígenas possam contribuir para a modernidade através das leituras sobre o mundo colonial.

Palavras-chave: Terra. Terricídio. Povos Indígenas

ABSTRACT

The concept of land for indigenous peoples goes beyond the space delimited by the State. It is a mystical place where tales, legends and traditions are told. From a Western point of view, land is understood as a space to be occupied or conquered, but for indigenous peoples, land is understood in the form of a living being that cannot be reduced to geographic or physical space. This is where the inquiry into terricide arises, a problematization of indigenous and non-indigenous world views is built to question what is manifested through social movements in favor of life and land. It is in this context that this dissertation is placed by proposing the counterpoint between what is the Western understanding of land as a geographic space to be occupied, cultivated, explored and which, however, generated deforestation, invasions of miners in a disorderly and predatory way, pollution, agricultural projects, hydroelectric plants and disputes over land. In contrast to indigenous people's thinking about land and life, for them land transcends the geographical aspects of place for life. The question this dissertation intended to answer is: how does indigenous knowledge understand terricide? It is an interdisciplinary study between Philosophy, Anthropology, History and Geography. The social and political context of terricide study was based on indigenous knowledge from the Saint Mark region in the state of Roraima-Brazil between the years 2000-2022. The objectives were: Research the knowledge of indigenous peoples that makes their survival possible; identify situations that harm the lives and land of indigenous peoples; problematize the constitutional participation of indigenous peoples in socio-environmental management. It is theoretical research that was based on bibliographic and documentary sources. It is bibliographic because it brings scientific reflections that supported the research based on texts, books, articles in electronic magazines, websites and printed materials of a scientific nature. It is documentary because reliable information was sought in reports, decrees, letters of law, speeches and letters from social and political subjects involved in the topic. Indigenous peoples maintain to this day their cultural, political, social and religious dimension regarding their vision of the land that is synonymous with life. It is not the people who take care of the land, but on the contrary, it is the land that takes care of the people by providing food. Terricide is a form of annihilation of other epistemologies and ethno-epistemology surpasses Western epistemology that placed human beings above the earth and devaluing other forms of knowledge such as indigenous knowledge that are not just myths, but use mythical language to transmit the contents of knowledge. Its truth does not obey the truth of Western logic, but it opens the possibility of knowledge dialogue so that indigenous knowledge can contribute to modernity about the understanding of the decolonial world.

Keywords: Land. Terricide. Indigenous People

LISTA DE QUADROS

Quadro 01: Fazenda Nacional de São Marcos no século XVIII	19
Quadro 02 – Linha do Tempo sobre a ocupação da TISM do século XVIII a XX	27
Quadro 03: As Terras Indígenas no estado de Roraima	34
Quadro 04: As populações indígenas da Região norte do território BR	35
Quadro 05: Divisão das Regiões e suas Comunidades Indígenas da TISM	37
Quadro 06: A TISM sua extensão e situação jurídica em 2022	38
Quadro 07: As fases de principais realizações entre os períodos 1500 a 1988 em relação aos PI	49
Quadro 08: Regulamentações dos §§ 1 a 7 do artigo 231 sobre os PI nas suas terras.	56
Quadro 09: Processo Demarcatório as TI conforme os Estágios	58
Quadro 10. Sobre o número da população dos Waimiri-Atroari durante a construção da rodovia	68
Quadro 11: Epistemologia Ocidental versus Epistemologia Indígena ou seja etno-epistemologia	115

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: A Posição Geográfica da TISM no estado de Roraima.....	36
Figura 2: As Comunidades Indígenas da TISM.....	42

LISTA DE SIGLAS

ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ANMIGA	Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras das Ancestralidades
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
APIR	Articulação dos Povos indígenas de Roraima
APITSM	Associação dos Povos indígenas da Terra São Marcos
BNDES	Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social
BR-174	Brasil-Rodovia-174
CAF	Cooperação Andina de Desenvolvimento
CCJ	Comissão da Constituição e Justiça
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
EdI	Estatuto do Índio
FEMARH	Fundação do Meio Ambiente e Tecnologia em Roraima
FSM	Fazenda São Marcos
FUNASA	A Fundação Nacional de Saúde
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ISA	Instituto Socioambiental
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PPA	Planos Plurianuais
PIN	Plano de Integração Nacional
PI	Povos indígenas
SPILTN	Serviço de Proteção aos Povos indígenas e Localização de Trabalhadores Nacionais
SPI	Serviço de Proteção dos indígenas
SM	São Marcos
SUDAM	Superintendência do Desenvolvimento na Amazonia
SUDENE	Superintendência do Desenvolvimento do Norte
SPU	Superintendência de Patrimônio da Uniao
TI	Terra Indígena
TISM	Terra Indígena São Marcos
TSM	Terra São Marcos

SUMÁRIO

	PÁGINA
1 . INTRODUÇÃO	13
2.CONTEXTUALIZAÇÃO E O PROCESSO DE DEMARCAÇÃO E HOMOLOGAÇÃO DA TERRA INDÍGENA SÃO MARCOS	17
2.1 A FAZENDA NACIONAL SÃO MARCOS NO VALE DO RIO BRANCO E DO SERVIÇO DE PROTEÇÃO DO ÍNDIO (SPI) -ORIGIN	18
2.2 Os Modelos de Trabalho e Educação na Fazenda São Marcos sob a orientação do SPI e os Monges Beneditinos.....	28
2.3 Demarcação e homologação da Terra Indígena da etno-região São Marcos nos municípios de Pacaraima - Boa Vista em Roraima.....	33
3. A IMPLEMENTAÇÃO CONSTITUCIONAL DE 1988 SOBRE A TERRA INDÍGENA SÃO MARCOS E OS LIMITES DA LEGISLAÇÃO BRASILEIRA.....	43
3.1 As Dimensões Históricas dos Povos Indígenas em Suas Terras nas Constituições e Legislações Anteriores a CF 1988	44
3.2 O Artigo 231 da Constituição Federal de 1988 em Relação aos Direitos Instituídos pela Política Indigenista na TISM	50
3.3 A Função do Estado Brasileiro em Relação à Proteção dos Povos Indígenas e seus Territórios na TSM.....	56
3.4 A Constituição Federal de 1988 versus a crítica dos intelectuais indígenas e a realidade concreta daqueles que vivem na TISM.....	61
4. FORMAS VISÍVEIS DAS PRÁTICAS DO TERRICÍDIO E SUAS IMPLICAÇÕES NA VIDA DOS MACUXI DA ETNO-REGIÃO SÃO MARCOS	66
4.1 A Construção da BR-174 – exemplo de terricídio na TISM	68
4.2 A epistemologia colonizadora versus epistemologia Macunaíma	72
4.3 A relação entre categorias do epistemicídio ocidental versus categorias nativas	76
4.4 As visibilidades do terricídio na TISM entre os anos 2000 e 2022 no município de Pacaraima.....	83
5.A EPISTEMOLOGIA DOS SABERES ANCESTRAIS DOS POVOS INDÍGENAS - FUNDAMENTOS PARA ENTENDER O TERRICÍDIO	90

5.1 Epistemologia dos intelectuais orgânicos dos saberes ancestrais	91
5.2 O povo macuxi e a sua organização social na TI São Marcos em Roraima.....	103
5.3 A prática da transmissão do conhecimento cultural macunaíma	109
5.4 O mito como um caminho epistêmico do povo macuxi	112
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	117
REFERÊNCIAS	123

1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem como objetivo analisar o terricídio sob a perspectiva dos conhecimentos indígenas da etnorregião São Marcos, situada no estado de Roraima-Brasil, entre os anos 2000-2022. A Terra Indígena São Marcos está localizada nos municípios de Boa Vista e Pacaraima e foi dividida em três sub-regiões: Baixo, Médio e Alto São Marcos. Os habitantes desta região são Macuxi, Wapichana e Taurepang.

Os objetivos da pesquisa foram: pesquisar os saberes dos povos indígenas que possibilitam a sua sobrevivência; identificar as situações que agridem a vida e a terra dos povos indígenas que perpetuam modelos econômicos colonialistas; problematizar a participação constitucional dos povos indígenas na gestão socioambiental, políticas públicas e projetos locais. É um estudo interdisciplinar que articula a Filosofia, Antropologia, História e Geografia.

Para a melhor compressão desta dissertação, alguns termos ou conceitos a ser esclarecidos são os seguintes, Índio e indígena, o Povo Indígena, a Terra Indígena, Os Macuxi e o Terricídio. Sendo assim, serão aqui apresentados com algumas reflexões, iniciamos por **índio e indígena**. O termo “índio” é um conceito fundamental no direito atual no Brasil e, é uma suposição de Colombo, que imaginava ter chegado à Índia. O conceito do “índio” no Brasil, no uso legislativo, substituiu o conceito de silvícola, que é selvagem, ou seja, habitante da selva, que era utilizado até 1988 nas constituições anteriores. O seu teor de significado é inferiorizante do ponto de vista histórico.

No Projeto de Lei 5466/19, a Comissão de Constituição e Justiça (CCJ), da Câmara dos Deputados, aprovou, numa forma do substitutivo da Comissão de Cultura, a retomada da proposta original de nomear a data celebrada em 19 de abril de “Dia dos Povos Indígenas” e não “dia dos índios”. Utiliza-se, então, o termo “**indígena**” em vez de “índio”. O termo indígena tem o sentido autóctone de antepassados que viviam no Brasil antes da chegada dos europeus e diferencia-se da sociedade nacional por suas características culturais. Sendo assim, passou a ser o principal termo utilizado pelos movimentos sociais e os discursos de esquerda que desejam nomeá-los.

Apoiando-se no artigo 1º, parágrafo 2, da Convenção 169 da OIT (1989), o conceito do **povo indígena** serve como a base dessa dissertação, e não recebe na Constituição brasileira de 1988 uma definição jurídica, posto que até o final dos anos 1980 era empregado o termo de populações indígenas, etnias, tribo. Conforme a Convenção 169, o povo indígena implica ideia da própria identidade, autodeterminação o direito à sucessão. A convenção 169 da OIT define

“indígena” como populações que habitavam o país ou uma região geográfica na época da conquista ou colonização. O povo indígena apresenta algumas características como tradição histórica comum, unidade linguística, afinidade religiosa, identidade de etnia, homogeneidade cultural e vida econômica comum. Daí vem o termo **Terra Indígena (TI)**. Esse conceito de terra indígena é definido pela Constituição Federal de 1988, Art. 231, que não representam apenas os recursos econômicos, mas ela é a terra de posse tradicional dos povos indígenas, eles a habitavam em caráter permanente, a utilizavam para as atividades produtivas, imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem estar e às necessidades da sua produção física e cultural, segundo os seus usos, costumes e tradições.

Existe a diferença no conceito da terra indígena de acordo com normas gerais do direito civil sobre a propriedade no Art. Nº. 32 do Estatuto do índio (EdI), que deve ser diferenciada da área menor do que 50 hectares que uma pessoa indígena tenha adquirido através de usucapião, por um período de dez anos ininterruptos.

Enfim, passamos, então, a explicar o termo que dá nome a principal etnia do contexto social o qual estamos pesquisando, **os Macuxi**. Os saberes indígenas do qual nos referimos nesta dissertação são do povo macuxi da etnorregião São Marcos, no estado de Roraima, situados ao norte do Brasil, fazendo fronteira com a Guiana e a Venezuela.

O estado de Roraima abrange 225.116 km². Conforme Kayser (2010), os macuxi neste estado são uma população de aproximadamente 23.433 pessoas, e a sua língua tem o mesmo nome do seu povo e pertence à família linguística de Karib. Os Macuxi podem ser designados nos dias de hoje como um povo que tem o contato com a população nacional do Brasil.

E, por fim, o conceito de **Terricídio**. O termo “terrício” nesta dissertação tem uma definição operacional. Por exemplo, uma das formas de terrício é a construção da BR-174 devido ao desmatamento, aterramento de igarapés, poluição e invasões que acabam gerando um adoecimento da terra, que é Terrício. Conforme Lefebvre (2009) implica a morte da terra, que é ligada às questões ambientais, avanço tecnológico como marcas amplas do conjunto do modo de produção, desflorestamento descuidado, devido a mineração, destruição e desterritorialização.

Para realizar este estudo se fez necessário uma pesquisa de cunho bibliográfico e documental (LOKATOS; MARCONI, 1996, pp. 87-109). A pesquisa bibliográfica foi realizada a partir de textos, livros, artigos em revistas eletrônicas e impressas, websites e outros materiais científicos. As fontes bibliográficas e documental são tanto eletrônicas como impressas, sobretudo da Biblioteca da Universidade Federal de Roraima e do Centro da Documentação Indígena (CDI), dos Missionários da Consolata em Boa Vista, no bairro Calunga. As fontes

utilizadas na pesquisa documental são os relatórios, decretos, constituições, carta de lei, discursos e ofícios em relação aos povos indígenas.

Finalmente dizemos que essa pesquisa tem autorização da Presidenta do Ministério dos Povos Indígenas, pela assessoria de acompanhamento aos estudos e pesquisa da Fundação Nacional dos Povos Indígenas, autorização de ingresso em Terra Indígena n.93/AAEP/2023. SEI/FUNAI-5639851, autorização de ingresso em Terra Indígena pessoa física nas comunidades de São Marcos, de Vista Alegre e Pato, do povo indígena Macuxi e Wapixana no estado de Roraima, pelo processo número 08620.000963/2023-12. A coordenação da Associação dos Povos Indígenas da Terra São Marcos (APTISM) autorizou, pela carta da anuência, a realização desta pesquisa. A mesma utilizou os termos da Lei nº 12.527, de 18 de novembro de 2011 é dispensada de apreciação, pelo Sistema CEP/Conep, ou seja, dispensada do registro da plataforma Brasil, segundo Resolução nº 674, de 06 de maio de 2022, do Ministério de Saúde. As fontes bibliográficas foram citadas conforme as normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) da resolução da terceira edição da Universidade Federal de Roraima número 008/2017-CEPE. A dissertação foi organizada em quatro partes fora da introdução, a primeira parte corresponde ao número 2, a segunda parte corresponde ao número 3, a terceira parte corresponde ao número 4 e a quarta parte corresponde ao número 5. A saber:

A primeira parte. Trata-se da discussão do contexto do processo histórico da chegada dos europeus no rio Branco, a criação da Fazenda São Marcos, e apresenta uma análise crítica sobre os modelos do trabalho e educação feitos pelo Serviço de Proteção dos indígenas (SPI) e os Monges Beneditinos, quanto as formas que, ao nosso ver, aniquilaram a diversidade e a riqueza epistêmica dos Povos Indígenas (PI), sobretudo, pela educação oferecida para as crianças indígenas e pelos modelos dos trabalhos oferecidos aos adultos.

A segunda parte. Apresenta o assunto dos aspectos relacionados aos direitos indígenas e o modo como são citados estes povos nas Constituições anteriores e à luz da Constituição Federal de 1988. Apresenta e discute o Art. nº. 231, um dos avanços significativos para a população indígena, quanto ao reconhecimento de suas terras ancestrais. Isso nos subsidiou na interpretação do que ocorreu com a Terra Indígena São Marcos (TISM), que foi demarcada antes da Constituição Federal de 1988. E, para além disso, entender os direitos instituídos pela política indigenista sobre as suas terras, a sua organização social, o conceito jurídico da política indigenista, autonomia das comunidades e direitos culturais, destacando a importância dessa constituição.

A terceira parte. Iniciamos esta colocação pela definição do termo terricídio, para em seguida citar as formas visíveis do terricídio e suas implicações no território e na vida humana,

identificando as consequências com o meio ambiente e a terra. Foi escolhido como o caminho para essa discussão a literatura indígena pela sua perspectiva de repensar e se posicionar contra o capitalismo e sua expansão, cujas implicações são destruição do território em vista de lucro.

A quarta parte. Nesta última parte, apresentamos as formas e os fundamentos que aniquilam a pluralidade epistêmica dos povos indígenas. É a partir do epistemicídio que se instala o terricídio e o totalitarismo racional da ciência moderna, que exterminou outros epistemes, e uma relação clara entre a ciência moderna e o colonialismo, além de reconhecer os conhecimentos ancestrais nos contextos sociais, políticos, econômicos, culturais e ambientais em relação ao terricídio.

2.CONTEXTUALIZAÇÃO E O PROCESSO DE DEMARCAÇÃO E HOMOLOGAÇÃO DA TERRA INDÍGENA SÃO MARCOS

No Brasil, existem vários centros urbanos, cada um com suas características geoespaciais e geopolíticas. Aqui, trato do estado de Roraima, que possui uma face voltada para Manaus e a outra face voltada para as regiões de fronteiras internacionais, onde os grupos de colonizadores europeus transitaram desde o século XVII. Neste processo transitório, os holandeses e espanhóis já tinham estabelecidos as relações com os habitantes originários desta região antes da chegada dos ingleses e portugueses (FARAGE; SANTILLI, 1992, p.187).

De acordo com Repetto (2008, p. 25) A organização territorial desta região de Roraima foi construída a partir de uma geopolítica que se materializou na construção de fortalezas militares e aldeamentos para os povos indígenas.

É dentro deste contexto que a história do surgimento da Fazenda São Marcos (FSM) deve ser entendida, a partir da presença de militares, dos missionários europeus e o Serviço de Proteção dos Indígenas (SPI) no rio branco, desde a primeira metade do século XVII. Sobre o século XIX e o início do século XX, Santilli (1992) destaca os viajantes, principalmente etnólogos, cientistas, militares que deixaram relatos importantes sobre a situação a qual viviam os povos indígenas, além dos abusos a que eram eles submetidos por militares, fazendeiros e religiosos.

A exploração econômica colonial baseia-se na pecuária extensiva desde o final do século XVII, visando a integração da região do rio branco ao mercado interno colonial e, entre os séculos XVIII e XIX, vai se intensificando e apropriando de terras dos PI (BARBOSA, 1993). Neste caso, seguindo a argumentação de Barbosa (1993), deve se deduzir que os PI permaneciam às margens das fazendas. Parte das Fazendas Nacionais foram-se tornando fazendas particulares, no caso, as Fazendas Nacionais de São José e Bento, que não existem mais, que ocuparam o espaço dos povos nativos. Uma dessas Fazendas Nacionais é a FSM, que se transformou em Terra Indígena São Marcos-TISM, no estado de Roraima, que se localiza nos municípios de Boa Vista e Pacaraima.

Pretende-se discutir o contexto do processo histórico da chegada dos europeus no rio branco, a criação da FSM, e apresentar uma análise crítica sobre os modelos do trabalho e educação feitos pelo SPI e os Monges Beneditinos, quanto as formas que, ao nosso ver, aniquilaram a diversidade e a riqueza epistêmica dos povos indígenas, sobretudo, pela educação oferecida para as crianças indígenas e, pelos modelos dos trabalhos oferecidos aos adultos.

É a partir da aniquilação epistêmica dos povos indígenas que se instala o terricídio e o totalitarismo racional da ciência moderna, que exterminou outros epistemes, sobretudo no modelo do trabalho e da educação eurocêntrica. A FSM se transformou na TISM, ainda que no aspecto físico tenha ocorrido diminuição do espaço físico, depois de passar pelos processos de demarcação e homologação.

Na terceira parte da dissertação abordaremos, com a discussão pertinente, o que aqui está se denominando de terricídio. Por enquanto, seguimos com a caracterização do contexto da pesquisa.

2.1 FAZENDA NACIONAL SÃO MARCOS NO VALE DO RIO BRANCO E DO SERVIÇO DE PROTEÇÃO DO ÍNDIO (SPI)-ORIGIN

A história do Brasil relata constantemente conflitos por causa da terra ocupada pelos indígenas, fazendeiros e latifundiários. Já em 1650, o padre Jesuíta Antônio Viera relata a extensão do massacre perpetuando nos quarenta anos anteriores que levou a morte cerca de dois milhões dos povos indígenas (VIEIRA, 2014, p. 76). A disputa nas terras de Roraima, durante a segunda metade do século passado, entre os fazendeiros e o poder político de um lado, e dos PI e a Igreja do outro lado, não pode ser uma surpresa para ninguém. Nesta afirmação, é destacada a questão da disputa pela terra, tanto por parte das instituições políticas quanto por parte da instituição eclesial pela a igreja, ou cultural pelos indígenas.

O Rei de Portugal, Dom José I, em 1752 determinou ao governador e capitão Mor do Grão Pará, Franciso Xavier de Mendonça Furtado, realizar estudos para a construção do que foi chamado Forte de São Joaquim, em virtude que ali se situarem as Fazendas de São José, São Marcos e São Bento, de propriedade do Rei, na margem esquerda do rio branco, para garantir a posse e expulsar os invasores das terras brasileiras, que vinham em numerosas incursões, os holandeses, pelos caminhos dos rios Rupununi, Tacuri e Uraricoera (WALMAR, 2021, p. 89).

A gênese da TISM remonta à própria história de colonização do rio branco, empreendida pelos portugueses a partir do século XVIII, na defesa de suas terras contra os Holandeses e Espanhóis. Em 1775 é construído Forte São Joaquim e, em 1787, é implantada a fazenda real, que se tornou Fazenda Nacional (ANDRELLO, 2010, p.124). A FSM foi fundada em 1799 pelo capitão Nicolau de Sá Sarmento, à época, comandante do Forte de São Joaquim. No período colonial, com implantação das fazendas entre elas fazenda de São Marcos, que serviu de referência a área destinada a atual Terra Indígena São Marcos-TISM.

De acordo com Galdino (2019), a TISM surgiu da antiga Fazenda Nacional São Marcos, no decorrer do processo de colonização do rio branco, como parte da política de ocupação e proteção da Amazônia, que teve como objetivo proteger a região contra a presença de expedições espanholas e holandesas. O marco histórico é a conclusão da construção do Forte São Joaquim do rio branco em 1778.

A partir do pensamento de Monteiro (1991), nos seus estudos sobre o documentário encontrado no museu dos PI em Rio de Janeiro, essa planície oferece pastagens naturais, tem sido historicamente ocupada pela pecuária extensiva, ocupação que comprometeu gravemente a vida das sociedades Macuxi e Wapichana pela apropriação de seu território e aquisição da mão-de-obra nas fazendas. Isto criou as relações tensas entre brancos e os PI a respeito da questão de terra. Nesta perspectiva, destaca-se o tradicional território dos Macuxi e Wapichana, das terras da FSM.

A FSM tem uma importância histórica para a compreensão das relações entre os índios e os não-índigenas em Roraima (CIDR, 2019, p. 56) Manoel da Gama Lobo d'Almada fundou-a em 1789, ao lado de outras duas fazendas do mesmo tipo (Fazenda São José e Fazenda São Bento), onde há um grande número de aldeias indígenas de Macuxi, Wapichana e Taurepang. Essa é uma das maiores populações da região dos PI. De acordo com o Centro de Informações da Diocese de Roraima, o surgimento da FSM é compreendido dentro da história da região do rio branco. A região do rio branco é habitada por grupos indígenas de diferentes culturas que, ao longo da ocupação e colonização pelos europeus, desapareceram ou se refugiaram em locais de difícil acesso, como aldeamentos.

Resumidamente, essa fazenda pode ser entendida de acordo com esse quadro:

Quadro 01: Fazenda Nacional de São Marcos no século XVIII

Fazenda São Marcos	
Tipo	Fazenda Histórica
Estilo dominante	Colonial
Início da construção	1787
Proprietário inicial	Império Português
Função inicial	Produção de Alimentos
Proprietário atual	União
Função atual	Sede FUNAI
Geografia	

País	Brasil
Cidade	Boa Vista

FONTE: MONTEIRO, 1991, p. 125.

Monteiro (1991, p. 87) afirma que o etnógrafo francês Henri Coudreau argumentou que nos fins do século XVII a intervenção do Estado Português, com a instalação das Fazendas Nacionais nos campos do rio branco, contava-se mais de vinte tribos¹ ocupando toda a bacia deste rio branco. O autor, ainda utilizando o termo pejorativo tribos, explicou que elas eram o que hoje reconhecemos serem as etnias: Paraviana, Arnaribas, Atorradi, Caripuna, Macuxi, Tucurupi', Wapichana, Acarapi, Oiacá, Arina, Quinhaus, Porocotó, Aoaqi, Guimara, Zapara, Pauxiana, Barauana, Macu etc. Portanto, a região caracterizava-se pela diversidade cultural e linguística. Por exemplo, grupos que viviam relativamente próximos falavam línguas inteiramente distintas.

Segundo Barbosa (1993, p. 56), para o naturalista inglês Everard Im Thurn, que percorreu região em 1878, as tribos que habitavam no rio branco até as Guianas podiam ser divididas em dois grandes grupos: "tribos nativas" e "tribos estranhas" (ou intrusivas). No primeiro grupo estão incluídas as nações do tronco linguístico Aruak, entre as quais podem-se destacar os wapichana. As "tribos estranhas" são aquelas pertencentes ao tronco Karib, onde se inserem os Macuxi e Taurepang.

Os grupos de origem indígena que habitavam a região do rio Branco se dividiam em dois grupos: os de floresta e os de savana. Os grupos de savana Macuxi e Wapichana estão presentes. Além de Wapichana, também moram os atorais e os Arnaripas. Cada grupo ocupava um território próprio, que, apesar de não ter limites geográficos, era respeitado por todos os membros dos diferentes grupos.

De acordo com o estudo de Henri Coudreau (1883-1885), os povos indígenas do alto rio branco formavam sociedades primitivas, sem subordinação sem um ponto central de poder, e sem a ideia de posse individual. A apropriação de uma casa de madeira e palha, uma roça de mandioca, um instrumento de caça e pesca.

A caça e a pesca eram atividades suficiente para suas necessidades. Não havia nenhuma organização social e, em sua maioria, não havia chefes. A ausência de propriedade

¹ Informa-se que todas as vezes que estivermos tratando de análises históricas, citando-as, utilizaremos os termos da época, ainda que não os reconheçamos como representativos da realidade atual.

impedia a formação de uma comunidade social e o progresso (COUDREAU, 1886, pp. 397-398 APUD MONTEIRO, 2015).

A região norte da Amazônia, onde está o atual estado de Roraima, foi alvo de diversas expedições, que tiveram início no século XVII, com o objetivo de alcançar o El Dorado, local de riquezas extraordinárias (MORAES, 2018) Os países que haviam sido excluídos da partilha do mundo feita pelo Papa tornaram-se alvos de sua cobiça. Os aventureiros Holandeses, Franceses, Ingleses e Irlandeses se dirigiram à região motivados pela abundância de produtos naturais, chamados de drogas do sertão (cacau, salsaparrilha, cravo, canela, etc.), e pela possibilidade de existirem grandes tesouros (SANTOS, 2007, pp. 213-250).

Em meados do século XVII, foram organizadas expedições portuguesas para invadir os rios Uraricoera e Tacutu para expulsar os invasores e transformar o rio branco em fonte de recursos para a Capitania do Rio Negro. A intenção se acentuou a partir da assinatura do Tratado de Haia, em 1661, que permitiu a perda da maioria das colônias portuguesas no Oriente. Sendo assim, os motivos principais que levaram para a ocupação do rio branco foram a relevância da região para o mercado interno colonial, como uma área de comércio de PI como escravos, e a sua posição estratégica de defender a Amazônia de possíveis investidas expansionistas dos vizinhos Espanhóis e Holandeses. A ocupação da Amazônia teve início no início do século XVII. (SANTOS, 2006, pp. 89-99).

De acordo com Ribeiro (2009), o primeiro marco importante da presença de Portugal na região foi a expedição do Capitão Pedro Teixeira, em 1639, que foi o primeiro a subir o rio Negro. Essa expedição, como tantas outras que se seguiram, revestiu-se de três aspectos principais: a defesa e posse do território, interesse econômico e catequese dos PI. Ele não reconhece os meios utilizados pelos PI para se deslocar de uma região para outra antes da chegada do Capitão Pedro Teixeira.

Como já foi mencionado anteriormente, a integração do rio branco à economia colonial se dava pelo extrativismo das "drogas do sertão" (MONTEIRO, 1991, p.67). A exploração de recursos naturais era predominantemente desenvolvida no Maranhão e na Amazônia, utilizando a mão-de-obra indígena capturada através das práticas de aprisionamento vigentes na época, nas quais a Coroa portuguesa, os colonos e a Igreja eram os principais responsáveis pelo processo.

As entradas nas terras nativas constituíam-se em expedições pelos proprietários de terras com o apoio das autoridades coloniais. Expedições comerciais visavam capturar os povos indígenas para os aldeamentos. Prezina (2017) continua acrescentar na sua argumentação que esse povo é feito prisioneiro através de guerras e foi capturado pelas autoridades coloniais.

Pode-se perceber que os indígenas viviam numa forma de conflitos e tinham à sua maneira de castigar alguém que esteja vivendo fora das normas ou regras da comunidade.

É notável que Portugal fez a permanecer a população indígena na região e transformou os aldeamentos em depósitos de mão-de-obra para atender à população local de Colonos, à Coroa e à Igreja. Os primeiros aldeamentos indígenas na região do rio branco são de 1775.

Os Missionários Carmelitas do Rio Negro, por meio da construção do Forte São Joaquim, em 1755, tornaram-se cada vez mais populosos. De acordo com o documento da Capitania de São José do Rio Negro de 1777, Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, havia cinco povoações no rio branco, nas margens direitas do rio Tacutu: Nossa Senhora da Conceição, Santa Barbara e Santa Izabel, Santa Barbara e Santa Izabel, na margem esquerda.

A ocupação do rio branco, com base na fundação do aldeamento dos PI e na construção de uma fortaleza (São Joaquim), tem como foco principal o caráter estratégico-militar (OLIVEIRA, 1998, p. 219) Apesar do potencial econômico da região, eram as questões de domínio de território que levavam as autoridades metropolitanas a criar uma barreira humana contra invasões na Amazônia. Dessa forma, os aldeamentos (povoações) indígenas, articulados ao Forte São Joaquim, podem representar o povoamento do rio Branco no período colonial.

No entanto, não se pretende dizer que os portugueses não visavam à exploração econômica da área. Os planos para a colonização do rio branco previam a introdução da pecuária nos vastos campos da região, além de colonos europeus (ANDRELLO, 2010, p. 56) Dessa forma, o domínio e ocupação da região do rio branco se davam por meio de expedições de captura de PI e ocupação de seus territórios tradicionais. Em 19 de janeiro de 1781, uma expedição liderada pelo Capitão Engenheiro Ricard Franc de Almeida e pelo matemático Antônio Pires da Silva Pontes tinha como o objetivo estabelecer as fronteiras naturais entre o território português e os territórios espanhóis e holandeses.

De acordo com Monteiro (1991, p.123), em 1786, iniciou-se uma viagem de exploração do naturalista português Alexandre Rodrigues Ferreira pelas serras e rios da região do rio branco. Em 1787, como membro da Comissão Portuguesa de Delimitação de Fronteiras, o Coronel Manuel da Gama Lobo d'Almada subiu o Uraricoera até a confluência com o Uraricará. No século XIX, continuaram a ocorrer expedições científicas para exploração do rio branco, como as de Charles Waterton (1812), Gullifer e Smith (1828), Adam de Bauve (1834), dos irmãos Schomburgk (1835 e 1838-39), Everard im Thurn (1878), Henri Coudreau (1883-1885) e outros, que deixaram valiosos registros sobre a região e os PI.

Já no século passado, entre os anos 1911-12, o cientista alemão Koch Grünberg subiu o rio branco e penetrou no Uraricoera e, em 1913, William Faber subiu o rio branco de Boa

Vista até ao rio Uraricoera. Durante dois anos (1924-25), Alexander Hamilton Rice chefiou uma expedição científica pelo Uraricoera (RIBEIRO, 2009).

Koch Grunberg, em 1910, observou que, das três Fazendas Nacionais, apenas a de SM funcionava de forma adequada, e isso seria alvo de interesses particulares. De acordo com Vieira (2019), de um total de 18.000 a 20.000 cabeças de gado, apenas 5.000 pertenciam ao Estado. As outras 5.000 seriam assinaladas com o marco do latifundiário de São Sebastião, José Diniz do Pará.

As fazendas nacionais instaladas no rio branco pelo governo português tinham como objetivo abastecer as povoações da Capitania de São José do Rio Negro (SANTOS e SILVA, 2001) A criação de gado na Amazônia remonta ao século XVII, tendo sido desenvolvida, sobretudo, na Ilha de Marajó e em outras localidades das Províncias do Maranhão e Pará, por missionários religiosos.

De acordo com Santos (2010), era comum que os missionários estabelecessem pequenos currais próximos às aldeias dos PI, não somente para a sua ocupação, mas também para a sua subsistência. A atividade pecuária no rio branco teve início no final do século XVIII, por iniciativa do então Cel. Francisco de Assis. Manuel da Gama Lobo d'Almada, que foi designado pelo Governador Geral do Grão-Pará, João Pereira Caldas, com a missão de reconhecer e delimitar os limites estabelecidos pelo Tratado de Santo Ildefonso. No entanto, a introdução dessa atividade na região do rio branco guarda particularidades que não se limitam à economia, mas também à estratégia.

A pecuária no rio branco teve como objetivo aproveitar economicamente a região de forma sistemática. Além disso, a exploração de uma atividade econômica que requeresse maior cuidado insere-se nos objetivos da metrópole, consolidando o domínio português e impedindo a penetração de nações estrangeiras no rio Negro:

A primeira utilidade, pois, resulta a Portugal..... Nação do Rio Branco é formar uma barreira para pôr aos holandeses e espanhóis, e cobrir as nossas províncias interiores.... os danos que a vizinhança d'estes nos podem resultar, sendo senhores do Rio Branco, porque nos põem em risco de perder as nossas conquistas (RIBEIRO, 2009, p. 67).

A criação de gado em escalas extensivas poderia tornar a região do rio branco autossuficiente em carne, bem como abastecer a bacia do rio Amazonas:

A introdução do gado nos férteis campos do rio Branco deve produzir do comercio ao interior da capitania, que lhe traria muitas vantagens [...] as carnes secas com que se poderiam fornecer as diferentes povoações da capitania em que há trabalhos públicas, cresceriam as rendas do gado (LOBO, 1996, p. 87).

Dentre as vantagens apontadas, destacam-se as carnes salgadas e secas, couros e sebos. A utilidade advinda da propagação de gados é a de socorrer. No entanto, de acordo com os dados apresentados acima, esses objetivos não foram atingidos de forma imediata. O Presidente da Província do Amazonas, Manoel Gomes Correa de Miranda, lamentava as dificuldades de transporte da carne aos centros consumidores. Conforme Lobo (1996), a questão é uma política de colonização do período do militar português Lobo d'Almada, que introduziu, em 1787, as primeiras cabeças de gado no rio branco. As Fazendas São Bento, São Marcos e São José foram erguidas às margens dos principais tributários do rio branco: Tacutu e Uraricoera.

Todavia, o processo de ocupação da bacia do rio branco, planejado pelo governo português, a partir do estabelecimento de fazendas de gado na região, não alcançou, de imediato os resultados pretendidos.

Os PI não eram só predominantes, mas fundamentais para a manutenção da região, apesar do agravamento da situação a que foram submetidos, com a introdução do pecuário extensivo, implicou perda de território, de meios de subsistência e a sua autonomia como foi mencionado antes.

Com a criação de FSM a situação do território indígena e seus territórios começou a mudar conforme a afirmação de um Macuxi da maloca Barata, citada no trabalho de pesquisa do professor Jaci Guilherme Vieira, vejamos:

Como vamos suprimir os nossos filhos, que estão aumentando a cada dia? A plantação de uma fruta em paz é uma atividade que requer a colaboração do branco. Acredito que vocês são os donos da terra, mas não quero a posse de uma área para a criação de um rebanho. Oferecêeis-lhes carne, leite, sal e o que for necessário. O tuxaua concorda com isso. Passado um tempo, o branco diz: Olha tuxaua, a carne está cada vez mais cara. Posso dar-lhe apenas o bucho para fazer a sua panelada. Em seguida, minha esposa disse que precisa de um bucho para fazer sabão, mas não o tem (VIEIRA, 2019, p.189).

A partir do diálogo entre o tuxaua Macuxi e o branco, pode-se perceber uma invasão lenta e pacífica nesta área de FSM. As fazendas nacionais foram instaladas nos campos gerais, área próxima ao antigo Forte São Joaquim, Fazenda São José, com o nome de São Joaquim, São Bento, na margem esquerda do Tacutu, Fazenda de São Marcos. (BAINES 1839 APUD MONTEIRO, 1991). Os PI manifestam uma dimensão acolhedora quando os brancos chegaram nas suas terras.

O processo de acolhimento, também gerou outro aspecto de resistência dos PI, quando perceberam que foram escravizados pelos brancos, como será afirmado na parte II dessa dissertação, quando se tratar o Brasil colonial. Os brancos usaram a mão de obra dos PI não só

na FSM como vaqueiros, mas também na plantação da cana de açúcar nos outros lugares do Brasil colonial.

A ocupação dessas áreas requereu a atenção de funcionários do SPI. Em seu relatório anual de 10/04/1914, o inspetor do Amazonas e Território do Acre, Bento Pereira de Lemos, enfatizou a necessidade de demarcar essas fazendas, de modo a preservar o território e as comunidades indígenas.

Esse mesmo inspetor, em seus relatórios, chama a atenção para atuação do Estado do Amazonas no processo de divisão das terras da União (GALDINO, 2019, p.78). Em relatório referente ao ano de 1920, apresentado à diretoria do SPI, Bento de Lemos volta a denunciar as especulações que estavam sendo feitas, com o governo estadual, com as terras das fazendas nacionais.

A partir de 30 de dezembro de 2009, a administração das fazendas nacionais foi delegada ao Ministério da Agricultura, que, posteriormente, foi renovada pela Lei no 92.356 de 31 de dezembro de 2010. Em seguida, o SPI assumiu a responsabilidade pela administração das fazendas, que eram "próprias da União". Em 1912, quando os funcionários do órgão indigenista chegaram à região, a presença indígena era significativa e as relações com os fazendeiros particulares eram tensas.

O naturalista alemão Koch-Grünberg, durante sua viagem à área do RB, esteve na FSM, administrada na época por José Ricardo Franco das Neves. Koch-Grünberg descreve SM como uma espécie de centro de reunião para os PI da região (GALDINO, 2017, p. 34).

Conforme Vieira (2019) a importância do trabalho dos PI nos serviços da Fazenda é também confirmada pelo diretor do SPI, Luiz Bueno Horta Barbosa, publicado no Jornal de Notícias em 04/04/1919. Nessa FSM, assente em terras da União e onde existem, só de gado bovino, 6.380 cabeças, segundo o último senso, os PI mansos Macuxis, que fornecem quase a totalidade aos vaqueiros, trabalhadores rurais da região do rio branco.

Tanto a argumentação de Oliveira (2019) quanto a de Vieira (2019) é de que os PI foram vistos como massa de trabalhadores pelos administradores da Fazenda e, também, pelos funcionários do SPI. Os grupos indígenas na FSM e seus arredores determinaram também a implantação por parte do SPI de uma escola para alfabetizar índios e cursos de seleiros, ferreiro, carpinteiro e marceneiro, os quais são frequentados pelos filhos dos PI, que constituem a massa de trabalho e campeiros de gado de toda a região do alto rio branco.

Uma das maiores ocorrências de invasões em SM é a Fazenda Flechal, que decorre de um contrato de arrendamento concedido a Antônio José Gomes Pereira Bastos em 1888.

Posteriormente, houve a aquisição de outros títulos pelo governo do estado do Amazonas (ROCHA e SILVA, 2012).

De acordo com Monteiro (1991), essa disputa está bem documentada em um Memorial sobre a FSM, que foi enviado ao Ministro Procurador Geral da República em 1926:

Em 1917 foi aprovado pelo governo do estado do Amazonas pela lei n. 941 a conceder como posses imemoráveis por ocupação primária, todas as terras possuídas atualmente pelos índios, selvagens ou semicivilizados para seu domínio e utilização. No entanto, o artigo 7 da mesma lei diz que todas as terras já concedidas pelo Estado, incluindo as que estão ocupadas e cultivadas por qualquer pessoa e nas quais tenham residência habitual e culturas affectivas, são excluídas desta concessão (MONTEIRO, 1991, p. 20).

Em 1912, a FSM é transferida para o Ministério da Agricultura, pelo decreto no 2513-A. A superintendência de defesa da Borracha é responsável pela administração da fazenda. Em 1915, a superintendência de defesa da Borracha é extinta. A SPI é responsável pelos cuidados com a manutenção da FSM.

Essa fazenda havia passado anos aos cuidados do Serviço Proteção ao PI/SPI em 1914:

(...) apesar de uma parte da fazenda nacional de São Marcos ter sido ocupada de forma abusiva, ainda se tenta usurpar outros lotes de terra, que são, sem dúvida, o mais relevante e será uma das principais fontes de renda pública quando se valorizar a pecuária com as facilidades de transporte entre aquela região e Manaus (VIEIRA, 2014, p. 60).

Começa uma invasão das terras indígenas, adquirir a terra, ocupar e comprar, além de violência contra os PI no processo de demarcação de suas terras: “Quando chegaram aqui, já existia colonos ocupando as terras e os campos. Eles não têm imemorialidade. Só que a minha família (Brasil) tem mais. Tem 250 anos. Em resumo, sua família, que é Brasil, chegou aqui primeiro do que os índios Macuxi” (VIEIRA, 2014, p. 87).

Um posto indígena foi instalado para o atendimento à saúde, demarcação da fazenda, implantação de uma escola agrícola indígena de regime internato, foram agregando essas estruturas cada vez a população indígena. Nesta FSM, na década de 1930, a SPI começou quando surgiram denúncias de roubo, desvios de gado e abandono das plantações nas fazendas, depois a perda de cerca de 1000 hectares em 1975 nesta TISM para implantação do Pelotão de Fronteira do Exército Brasileiro.

Vieira (2019), analisando o esforço do SPI, percebe o trabalho indígena e a exploração da terra e seus recursos eram utilizados para diminuir os custos operacionais do SPI, e conseqüentemente, aumentar os seus rendimentos. O papel do SPI é empreender esforços dos

indígenas para que elas produzissem mercadorias para serem comercializadas e ganhasse renda. Este novo estilo de trabalho integrava os PI na sociedade.

Um dos defensores de uma civilização pela força era Hermann Von Jhering, que era a favor de que os PI do Brasil, os quais se esperava adaptação para a cultura brasileira, não tinha nenhuma contribuição para a civilização do país e por isso eles poderiam ser exterminados (RIBEIRO, 2011).

Essa posição de Hermann Von Jhering foi criticada e gerou uma discussão nova sobre a proteção dos PI. Ao final da discussão ocorrida entre os anos 1907 e 1910, através do decreto n 8.072 de 20 de junho de 1910, impôs-se a fundação de um serviço de proteção aos PI e localização de trabalhadores nacionais (SPILTAN) que, a partir de 1918, passou a se chamar Serviço de Proteção aos Índios / SPI.

Pelo decreto nº. 5.484, de 27 de junho de 1928, sobre a situação jurídica dos PI, que nasceram no território nacional, foi empreendida pela primeira vez na República a tentativa de regulamentar de modo amplo as relações jurídicas. O decreto declarava, no Artigo 47, serem permitidas as iniciativas particulares de catequese religiosa e ordenava ao mesmo tempo a fiscalização pelo SPI.

Ao longo dessa apresentação, o processo histórico de ocupação e legitimação da FSM à TISM podem ser resumidos neste quadro:

Quadro 02 – Linha do Tempo sobre a ocupação da TISM do século XVIII a XX

PERÍODO	ACONTECIMENTOS
Entre 1789 a 1911	Em 1789, a Fazenda Nacional São Marcos é fundada, introduzindo gado e empregando mão-de-obra indígena; invasões de proprietários de terras e conflitos com comunidades indígenas na região de São Marcos deixaram as populações indígenas às margens das fazendas.
Entre 1912 a 1960	Em 1912, houve uma manifestação dos indigenistas em prol da demarcação de suas terras. Em 1915, a Superintendência de Defesa da Borracha, do Ministério da Agricultura, é extinta e a responsabilidade pela região de São Marcos é repassada ao Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Em 1920, com a criação do SPI, foram instalados um posto de saúde e uma Escola Agrícola Indígena, que funcionaram na sede da fazenda, além de um aumento significativo do rebanho bovino. Em 1920, houve um esforço para a medição e demarcação da Fazenda

	Nacional SM pelo SPI; em 1969, a criação da Colônia Indigenista
--	---

FONTE: MONTEIRO, 1991, p. 76.

Não há uma data exata para afirmar categoricamente quando foi criada a FSM, é possível citar aqui algumas sugestões de autores. Conforme Andrello (2010), a fundação da FSM foi em 1799 pelo capitão Nicolau de Sá Sarmento e, a partir das fontes do Centro de Informação da Diocese de RR (CIDR, 1990), ela foi criada em 1789 pelo militar português Manoel da Gama d'Almada. Entre as duas fontes, há uma diferença de dez anos, o que é bastante significativo para os historiadores, afinal trata-se de uma década.

A TISM tem origem na colonização do rio branco pelos portugueses a partir do século XVIII, em defesa de suas terras contra os Holandeses e Espanhóis. Em 1775, foi construído o Forte São Joaquim e, em 1787, a fazenda real, que se tornaria Fazenda Nacional. A FSM foi fundada em 1799 pelo capitão Nicolau de Sá Sarmento, comandante do Forte de São Joaquim. No período colonial, com a implantação das fazendas, como a fazenda de SM, que serviu de referência à área atual TISM, a data preferida para a fundação da FSM é 1799. Dessa forma, seguemos os autores referência deste estudo.

2.2 OS MODELOS DE TRABALHO E EDUCAÇÃO NA FAZENDA SÃO MARCOS SOB A ORIENTAÇÃO DO SPI E OS MONGES BENEDITINOS

O Serviço de Proteção dos índios (SPI) que surgiu do Serviço de Proteção dos índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) foram criados pelo decreto nº. 8072, de julho de 1910, e inaugurado em 7 de setembro do mesmo ano (RIBEIRO, 2009, p. 119). Eles previam uma organização que, partindo de núcleos de atração dos PI hostis, passava a povoações destinadas aos PI já em caminho de hábitos mais sedentários e dos centros agrícolas, onde já estavam afeitos ao trabalho nos modelos rurais brasileiros.

A presente regulamentação sofreu algumas alterações relevantes em 1914. De acordo com as alterações do decreto no 9214 de 15 de dezembro de 1911, o SPI estabeleceu as diretrizes fundamentais da política indigenista brasileira. O seguinte princípio de lei foi estabelecido como princípio de lei:

O respeito às tribos indígenas como indivíduos que tinham o direito de serem eles mesmos, de professar suas crenças e de viver de acordo com o único modo que sabiam fazer: aquele que aprenderam com seus antepassados e que, aos poucos, poderia ser modificado (GUERRA, 2020, p.115).

Este regulamento representa uma nova era, uma vez que protege os PI em seu território e proíbe o desmembramento das famílias indígenas pela separação de seus pais e filhos sob o pretexto de educação ou catequese. Como será demonstrado posteriormente, essa lei não foi cumprida pelo SPI na FSM e também pelos monges beneditinos.

A transferência da fazenda pode ser também analisada como saída para evitar a apropriação da FSM, que é a única das fazendas nacionais que ainda não tinha sido totalmente usurpada, mas já havia fazendeiros particulares localizados da sua área (VIEIRA, 2019; SANTILLI, 1992; CIRINO, 2002).

Sobre a invasão e apropriação da FSM por fazendeiros, Guerra (2002) afirma o seguinte:

(...) é sabido por todos, está no conhecimento do público do rio Branco, que todos os antigos administradores e arrendadores, estes mais perigosos, aqueles, sem exceção de um só, tornaram-se ricos fazendeiros à custa das Fazendas Nacionais (GUERRA, 2002, p. 169).

Ele reconhece que, além das invasões particulares, também havia outros invasores perigosos, sem exceção dos administradores e arrendadores das fazendas nacionais, que ficaram ricos com os bens públicos, neste caso, as riquezas do gado e terra. Pode ser que eram pessoas de influência política ou que tiveram os padrinhos com certos poderes de indicação para tal cargo

A FSM era o centro administrativo e sede do posto do SPI, no qual morava o administrador. Além desse centro, havia outros em Pau-Rainha, Chiquiba, Tehu, Milho, Xiriri (VIEIRA, 2014). Ele descreveu a FSM e a transformação que ela sofreu como passagem do serviço proteção da Borracha ao SPI citando um relatório da expedição de Deodato Bandeira, em 1925.

Grande e muito, muito agradável foi a surpresa que experimentar ao dar com os olhos na sede da fazenda são marcos, onde as extraordinárias transformações porque tem passado de 1916 a esta parte bem atestam o carinho e desvelo com que esta inspetoria se tem esforçado desenvolver aquele próprio fazenda nacional (VIEIRA, 2014, p. 69).

A fazenda nacional SM, sob administração do SPI, experimentou na primeira década gestão de propriedade econômica; aumento de gado, novas instalações, introdução de gado de raça, causando certa admiração aos visitantes. Essa fazenda tornou-se o modelo da região do RB como destaca Guerra (2002) na citação acima.

A atuação do SPI na FSM utilizou a força de trabalho das populações indígenas, por exemplo, na relação do pessoal contratado, enviada à inspetoria Regional, em 20 de fevereiro de 1935, os vaqueiros quase todos eram os PI. Veja-se:

(...) Jose Faustina da Silva, Pedro Gomes Nascimento, Eliseu, Clovis Aguiar, Valentino dos Passos, Arruda Tuxaua, Dionisio Tuxaua, Tupy, Menadro Maruay, Leandro Maruay, Joao Macuxi (VIEIRA, ORG, 2016, p. 79).

Pela relação dos nomes dos vaqueiros indicados pelo administrador da fazenda, nesta citação, quase a metade dos vaqueiros nomeado para o ano 1935 eram indígenas e seus salários foram pagos de sorte ou de dinheiro.

De sorte ocorria quando tinha a ferra pela qual a cada quatro bezerros o vaqueiro recebia um e pelo pagamento, os trabalhadores da FSM recebiam os salários. Os menores salários pagos eram os vaqueiros. Confere-se isso analisando a relação de emprego do ano 1938, no qual constata que, além de serem pagos menos, ainda atrasaram. Isso se torna objeto de reclamação do administrador ao inspetor regional num ofício de 25 de julho de 1955, que dizia o seguinte:

Senhor inspetor, o atraso nos pagamentos dos salários do pessoal desta fazenda (estamos com sete meses de atraso) vem fazendo inevitáveis irregularidades aos serviços, em virtude a serem os empregados desta fazenda homem pobres, vivendo unicamente dos seus porcos, salários e, por isso mesmo impossibilitados de conseguir créditos no comercio para suprir as suas necessidades preexistes Ass Manuel Granjeiro Filho-Administrador da Fazenda São Marcos, chefe disposto indígena. (VIEIRA, ORG. 2016, p. 169).

De acordo com afirmação do ofício, deduz-se que o pagamento em dinheiro não trouxe vantagem aos trabalhadores se comparado com o pagamento feito em forma de sorte. Mas, tanto um como outro, exploravam a mão-de-obra.

Nesta fazenda, existia diversas oficinas, entre elas a de serralheiros, que pode confirmar nos ofícios de 11 de novembro de 1921 do inspetor da FSM:

Sr. administrador, comunico-vos que segue pela lancha Therezita o material para oficina de Serralheiro constando a relação que me enviaste com o ofício no 08 de 03 de agosto (VIEIRA, ORG, 2016, p. 171).

Nesta fazenda havia as seguintes oficinas: carpintaria, serralheria, correio, cerâmica, a feitaria (trabalho de agulha para as meninas), mecânica, funilaria e curtume. Além da formação profissional, existiam escolas de alfabetização e também uma escola de música na área da fazenda.

Pode-se perceber que a instalação dessas novas oficinas visava imprimir uma nova mentalidade nas comunidades indígenas, de modo especial nas crianças, baseada no novo modelo dos “civilizados”, na qual o indígena, no meio da convivência com os brancos, da aprendizagem da escola e das oficinas, torna-se trabalhador disciplinado e dedicado. Essa foi umas das lógicas empregada tanto pelo SPI, como pela pedagogia da catequese neste período dirigido pelos monges beneditinos.

A ação do SPI junto aos PI no rio branco foi ampla, no sentido de implantação de escolas, pois, há várias correspondências do administrador para a inspetoria e vice-versa tratando das escolas do SPI na área da FSM. No ofício do dia 14 de novembro de 1921, o administrador informava do aumento do número de alunos matriculados:

Acuso recebimento do mapa da frequência e aplicação dos alunos da escola dessa fazenda, que acompanhou ao ofício n.24, de 02 de outubro último, ficando na inspetoria satisfeita pelo aumento verificado na respectiva matrícula. Comunico-vos que seguem nessa ocasião, a fim de se matricularem na escola dessa fazenda, a menina Hilda e o Menino Denny, índio Marany. Sendo o menino bastante aproveitável, peço-vos que o iniciéis aos serviços da escrita dessa fazenda, no caso tenha aptidão para o ofício de mecânico.... por esse motivo o domínio da língua portuguesa por parte dos índios, proporcionando pela educação escola, adquiria ao valor do projeto indigenista, enquanto instrumento, mas palavras de um funcionário do SPI de nacionalizar efetivamente as nossas fronteiras abandonadas (VIEIRA, 2014, p. 190).

Pode se deduzir a partir da citação acima os seguintes elementos:

1. A Inspetoria demonstrava satisfação em relação ao número de alunos da escola indígena matriculados e em outros momentos demonstrava a preocupação com as faltas e diminuição dos mesmos;
2. É evidente que as crianças indígenas de uma outra etnia eram transferidas pelo SPI de um posto para outro, mas não se esclarece o motivo e interesses dessas mudanças de sua etnia para o convívio em uma outra cultura;
3. Finalmente, a atuação do SPI no rio branco proporcionaria nacionalizar as fronteiras e utilizar os povos da região, por meio de uso da língua portuguesa. As escolas de alfabetização das crianças tinham objetivo de integração das populações indígenas tornando se trabalhadores nacionais.

Conforme Rapini *et al* (2022), a criação das escolas para o estudo das primeiras letras-alfabetização e dos ofícios pelo SPI no rio branco era parte de uma concorrência que acontecia entre os monges beneditinos e SPI pelos controles dos PI, especialmente das crianças indígenas:

(...) localmente, a resposta do SPI viria efetiva-se com a criação da Escola Agrícola Theophilo, na Fazenda São Marcos, naquele mesmo de ano 1919, para alfabetizar e formar celeiros, ferreiros e carpinteiros. Foi criado em sistema de internato e começou a funcionar com crianças indígenas tomadas pela Inspetoria das mãos de fazendeiros que as exploravam (RAPINI ET AL 2022, p. 28).

Tanto o SPI como os monges beneditinos, introduziram nesta fazenda o tipo de educação cujo modelo não está aliado ao modelo dos PI, por exemplo, quando criam uma escola com o sistema de internato. As crianças nesta escola ficam fora tanto de seus pais como também da sua cultura.

Repetto (2008) afirma que essa ordem religiosa dos Beneditinos veio para assumir a freguesia em Roraima e, logo na chegada, teve confronto com os fazendeiros e os comerciantes detentores do poder local e que, no final do século XX, tinha vários povos migratórios, além dos Beneditinos que se orientaram para os rios Cotingo, Mau e Suapi localizados nos territórios de macuxi.

Conforme a argumentação do Santilli (1992), começaram a emergir os conflitos e divergência entre SPI e os monges beneditinos, mas antes tinham relações cordiais. Esses conflitos surgiram pelos motivos financeiros por que ambos disputavam a “assistência” que o Governo Federal enviava para as populações indígenas.

A criação de escolas para o estudo das primeiras letras de alfabetização e dos ofícios pelo SPI no rio branco era parte de uma concorrência que acontecia entre os monges beneditinos e o SPI pelo controle dos PI especialmente das crianças indígenas:

(...) localmente, a resposta do SPI viria a efetivar-se com a criação da Escola Agrícola Theophilo Lela, na Fazenda São Marcos, naquele mesmo ano de 1919, para alfabetizar e formar celeiros, ferreiros e carpinteiros. Foi criado em sistema de internato e começou a funcionar com as crianças indígenas tomadas pela Inspetoria das mãos de fazendeiros que as exploravam (SANTILLI, 1992, p. 219).

A luta entre os religiosos e o SPI foi pelo controle dos motivos econômicos do Governo Federal podem ser constatados nas pesadas denúncias que o SPI lança contra a Igreja personificada nos MB e nas irmãs Beneditinas:

A medida é necessária, uma vez que o rio Branco, que é um dos principais rios, tem um educandário para meninas, que é uma espécie de casa de trabalho para menores, que são submetidos a trabalhos laborais e pesados, ao ar livre por horas (VIEIRA, 2014, p. 185).

Essa citação faz parte da justificativa do SPI para pedir ajuda financeira de criar uma escola internato para as meninas indígenas fazendo a frente à ação das irmãs Beneditinas, que tinham internato meninas indígenas e recebiam o dinheiro do Governo Federal para realização deste trabalho. As meninas indígenas continuavam sendo exploradas em trabalhos pesados semelhantes ao trabalho escravo.

Santilli (1992) destaca uma das vias de integração dos nativos para a sociedade do rio branco foi a educação das crianças por meio da alfabetização, ou seja, primeiras letras. Embora exista divergência entre os monges beneditinos e o SPI, o objetivo comum é a educação de crianças indígenas como o seu alvo prioritário. Era um terreno fértil para a implantação de um projeto civilizatório.

A implantação das escolas nas áreas indígenas é um dos motivos de divergência entre os monges beneditinos e SPI no rio branco. As crianças foram trazidas das malocas para a

cidade de Boa Vista tirando-as das suas famílias e de seu meio cultural, onde morava os monges beneditinos. Mas, o SPI criou, além da escola da sede da FSM, outras escolas nas próprias aldeias macuxi. O SPI chegou ao ponto a denunciar o trabalho dos religiosos, acusando-os de arrancar as crianças de suas famílias (VIEIRA, 2019, p. 87).

Portanto, por meio de educação das crianças a SPI projetava atingir os PI nas suas bases de maloca e comunidades mais distantes. O indígena educado/civilizado ou moldado à cultura do invasor a médio e longo prazo seria o intermediário e o multiplicador do projeto de desintegração dos PI na sua própria maloca, sem tirá-los nas suas comunidades, malocas e culturas. Seriam repassadores da cultura do branco aos próprios indígenas.

A integração do indígena por meio da alfabetização nesta fazenda exigia que deixasse a sua cultura, perdesse a sua identidade e assumisse a cultura do colonizador, não sendo mais indígena, mas o caboclo que a sociedade não aceitava como indígena, mas esse caboclo não é um civilizado, é um estágio de estar solto, flutuando, indígena perdido em sua identidade cultural e na sua autonomia política, descaracterizado de seus costumes tribais, dependente economicamente, infantil logo sob tutela do SPI (VIEIRA, 2014, p. 45).

As disputas pelas crianças indígenas no rio branco não se restringiam apenas ao SPI e aos religiosos Beneditinos, mas também aos fazendeiros. Todos usavam as crianças indígenas como força do trabalho e como via da integração das populações indígenas para a sociedade envolvente a médio e longo prazo.

2.3 DEMARCAÇÃO E HOMOLOGAÇÃO DA TERRA INDÍGENA DA ETNO-REGIÃO SÃO MARCOS NOS MUNICÍPIOS DE PACARAÍMA - BOA VISTA EM RORAIMA

Antes de mais nada, a terra indígena é uma definição jurídica que está na Constituição Federal em vigor (Art. no. 04 e Art. No.198), assim como em lei específica na Lei no 6.001/73, Art. no. entre 17 e 38. É a ideia que indica a necessidade de um espaço, onde um grupo humano atue como um sujeito coletivo, e tenha meios de garantir a sua sobrevivência física-cultural (OLIVEIRA,1998, pp. 45-47).

Para atingir esse objetivo, as TI são enquadradas como bens sob o domínio da União, no intuito de colocar a sua defesa diretamente na esfera de atuação do Estado. Cabe ainda ao Estado promover o reconhecimento administrativo das TI. O Oliveira (1998) continua argumentando que o reconhecimento do Estado consolidou a existência dos grupos humanos que se identificaram com as tradições ancestrais e que se consideram eticamente diferenciados de outros setores da sociedade nacional.

O estado de Roraima é a região mais setentrional do Brasil, com 80% do seu território localizado no hemisfério norte. É considerado a última fronteira a ser habitada e que será incorporada à economia brasileira (RAPINI et al., 2022) Com uma área de 224.298,980 km², faz fronteira ao norte e ao noroeste com a República Bolivariana da Venezuela, ao leste com a Guiana e ao sudeste com os estados do Amazonas e do Pará.

O estado de Roraima tem aproximadamente 45% das terras que estão sob o reconhecimento oficial de TI. Os argumentos apresentados pelo governo estadual também se aplicam às diferentes áreas da união, como as áreas de preservação e as áreas do exército. Esta área não pode ser explorada por indivíduos. As áreas não aptas para a agricultura, sejam inundações permanentes ou explorações agropecuárias, de acordo com a tabela seguinte (REPETTO, 2008):

Quadro 03: As Terras Indígenas no estado de RR

Total	225.116km²	%
Reservas indígenas	-100.965	45%
Reservas ecológicas	-13.169	6%
Áreas do exército	2.747	1%
Áreas alagas	-13.943	6%
áreas montanhosas	-5.943	2%
Apto para agropecuária	-88.898	40%

FONTE: REPETTO, 2008, p. 167.

A partir desse quadro, sustenta-se o argumento de que as demarcações das TI são contrárias ao desenvolvimento, que, no contexto atual, é entendido como o acúmulo das terras pelo capitalista para a expansão agropecuária, em detrimento das TI de ocupação ancestral. Contudo, independentemente dos atos oficiais do Governo Federal, a delimitação das Tecnologias de Informação é um princípio constitucional que se baseia em um direito originário, como será discutido na segunda parte desta dissertação.

A relação do estado de Roraima com os PI se dá desde o topônimo, visto que em sua etimologia a presença da cultura indígena se faz presente. Dito de outro modo, o nome Roraima possui diferentes significados, na língua Macuxi, por exemplo, significa Monte Verde e para os Indígenas Taurepang quer dizer mãe dos ventos (RAPINI et al, 2022).

A região norte deste país é constituída pelos seguintes estados: Tocantins, Pará e Amapá. Amazônia, Amazonas, Acre e Rondônia. A sua área de atuação é de 3.853.397,2 quilômetros quadrados e sendo a maior região do Brasil, o que corresponde a aproximadamente 42% a área do território nacional (IBGE, 2010).

Quadro 04: As populações indígenas da Região norte do território do Brasil

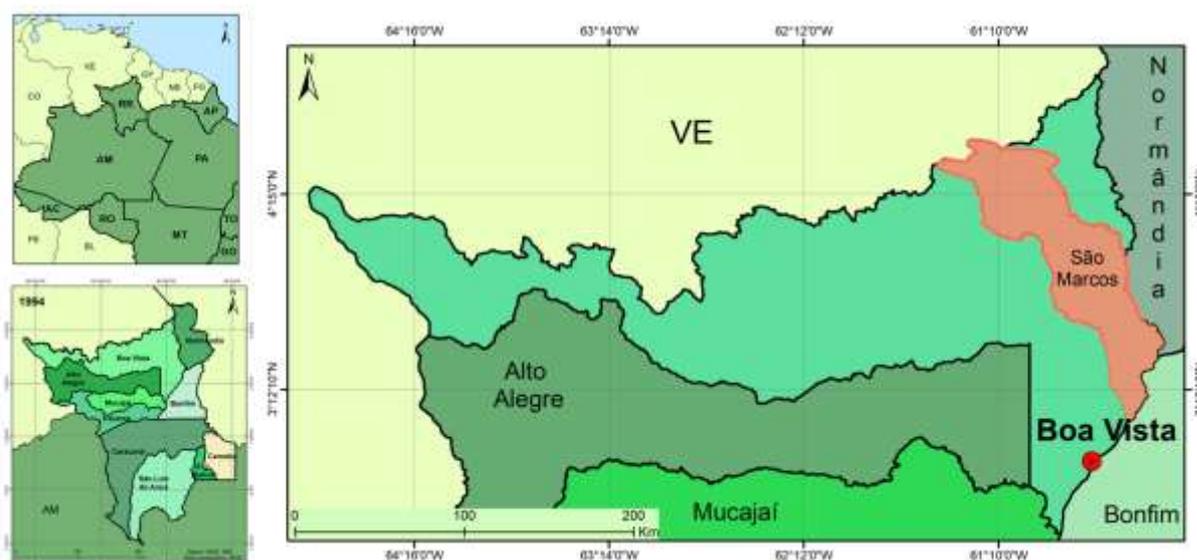
População indígena da Região norte do território Brasil		
Estado	Capital	População
Amazonas	Manaus	9.166
Acre	Rio Branco	9.377
Amapá	Macapá	4.457
Rondônia	Porto Velho	5.869
Roraima	Boa Vista	29.709
Pará	Belém	17.582
Tocantins	Palmas	7.740

FONTE: FUNAI, CIMI, 1999; IBGE, 1999 APUD EGON, 2015, p. 63.

Com a transformação do SPI em Fundação Nacional do Índio (FUNAI) (depois Fundação Nacional dos Povos Indígenas), em 1965, e a publicação do Estatuto do Índio (EdI), em 1973, iniciaram-se os primeiros pensamentos ou planejamentos sobre demarcações e redemarcações. Com exceção da área da FNSM (redemarcada por este órgão como colônia agrícola) as áreas indicadas pelos decretos de 1906 e 1917 nem foram tomadas em consideração (CIDR, 1990, p. 41). Havia também uma proposta do SPI em 1968 de criação de colônias indígenas, provocada pela crescente pressão indígena e de fronteiras, mas essa possibilidade foi descartada.

Em 1976, realiza-se a demarcação física da TISM, é mais antiga do Brasil. Em 1991, o presidente Fernando Collor de Mello assinou o decreto presidencial número 312, de 29 de outubro de 1991, que delimitou a ocupação tradicional e permanente indígena, de acordo com o seguinte mapa da TISM em relação ao município de Boa Vista em 1991.

Figura 1: A Posição Geográfica da TISM no estado de Roraima



Fonte: Elaborada por RAPOSO (2022), (Base cartográfica do IBGE – Datum WGW1984).

A posição geográfica desta terra de SM está na região central de Roraima até o norte, fronteira com a Venezuela, onde se destacam a rodovia BR-174 e uma linha de transmissão de energia elétrica que tem origem na Venezuela e atravessa parte da TISM até atingir Boa Vista, capital do estado de Roraima (MONTEIRO, 2018).

Sobre a história conflituosa do estado de Roraima nos últimos anos, há aqueles que defendem e aqueles que são contrários à criação de áreas indígenas, tanto para os grupos de interesse quanto para o estado. O período colonial se baseou em atividades cruciais, como a criação de gado e, posteriormente, na agricultura. extrações de minas (VIEIRA, 2014).

A demarcação de terras em Roraima era uma realidade cada vez mais distante. Em 1946, o governador do Estado de Roraima, Gel, era o governador do território Ene Garcez ressaltou que nunca teve a oportunidade de testemunhar ou receber qualquer tipo de informação sobre conflitos entre os PI e os não-indígenas. Para ele, o nomadismo era uma atividade que os PI da região praticavam:

(...) na minha época, eu nunca tive problemas com os índios, mas havia um problema sério que consistia no nomadismo de algumas tribos. Já discuti isso com o governador da Guiana em outras ocasiões no Brasil e a mesma coisa ocorreu com a Venezuela (VIEIRA, 2014, p. 56).

Os PI vivendo nas fronteiras, neste caso Brasil-Venezuela-Guiana, são referidos com o termo “nomadismo”, que implica uma compreensão incorreta do significado cultural de terra e fronteira deste povo. Essa compressão falsa contraria as argumentações apresentadas

anteriormente do período colonial no rio branco que será esclarecido também na segunda parte dessa dissertação.

A TISM foi demarcada em 1976 e homologada em 29 de outubro de 1991, pelo Decreto nº. 312, dividida e caracterizada da seguinte maneira:

(...)43 comunidades distribuídas em três etnias: Macuxi, Taurepang (ambas de filiação linguística Karib) e Wapixana (de filiação linguística Aruak). Estas vivem em três regiões: Alto, Médio e Baixo São Marcos, são constituídas basicamente pelas etnias Macuxi e Taurepang (de filiação linguística Karib) e Wapixana (de filiação linguística Aruak). Na região do Baixo São Marcos estão situadas as comunidades, onde predomina a etnia Macuxi: Vista Alegre, fundada em 1956 (60 anos) e Darôra, em 1961 (55 anos) possuem uma população de 620 e 184 habitantes, respectivamente. A etnia Macuxi predomina em ambas as comunidades (OLIVEIRA; BETHONICO, 2019, p. 74).

Atualmente, a TISM é conhecida e organizada internamente pelos seus membros em três sub-regiões: Baixo São Marcos, Médio São Marcos e Alto São Marcos. Baixo São Marcos pertence a município de Boa vista e Médio e Alto São Marcos pertence ao município de Pacaraima.

A TI começa entre a confluência dos rios Tacutu e Uraricoera, que dá origem ao rio branco, Rapini *et al* (2022) menciona que está situada entre os territórios do Brasil e Venezuela, dividida em 45 comunidades indígenas considerada uma área de Dupla Afetação, justaposta por dois elementos de sobreposição: uma Terra Indígena (TISM) e uma faixa de fronteira (Venezuela).

Quadro 05: Divisão das Regiões e suas Comunidades Indígenas da TISM

Divisão das regiões da terra indígena São Marcos	
Região	Comunidades
Baixo São Marcos	Bom Jesus, Lago Grande, Milho, Mauixe, Vista Nova, Ilha, Campo Alegre, Akam, Darôra, Vista Alegre, Três irmãos, São Marcos.
Médio São Marcos	Perdiz, Caranguejo, Monte Cristal, Lagoa, Xirirí, Maruwai Roça, Pato, Tigre.
Alto São Marcos	Tarau Parú, Ouro Preto, Nova Morada ⁴ , Kauê ⁵ , Nova Esperança 6, Ingarumã, Aldeia Samã, Nova Jerusalém, Samã II, Samã I, Araí, Bananal, Guariba, Sorocaima, Sorocaima II 16, Boca da Mata, Santa Rosa, Curicaca, Sabiá, Sol Nascente, Cachoeirinha, Aleluia.

FONTE: MONTEIRO (1991, p. 98).

A TISM tem uma extensão de 654.110 hectares e sua situação jurídica é homologada e registrada. Faz parte tanto do município de Boa Vista como do Município de Pacaraima e a maioria dos povos habitando nela são os Taurepang, Macuxi e Wapichana.

Quadro 06: A TISM sua extensão e situação jurídica em 2022

Terra Indígena	Povo	Município	Extensão (hectares)	Situação Jurídica
São Marcos	Taurepang Macuxi Wapichana	Boa Vista Pacaraima	654.110	Homologada Registrada

Fonte: GALDINO (2017, p.134).

A TISM tem uma extensão de 654.110 hectares e sua situação jurídica é homologada e registrada. Faz parte tanto do município de Boa Vista como do Município de Pacaraima.

Segundo Raposo (2022), há tendências da possibilidade para inaugurar a propriedade privada sobre terras indígenas, que já foram homologadas como São Marcos e, conseqüentemente, de retirar os direitos dos povos originários a suas terras. Nesta região, existem conflitos sobre o caráter da posse, propriedade e formas de uso e a ocupação da terra diante da expansão econômica capitalista.

O autor continua a sua argumentação afirmando que o conjunto de deputados estaduais de Roraima estabeleceram a Lei Complementar nº 6 de 17.10.1995, como um dispositivo técnico com aparência da legalidade, desmembrando um município para criar outro, cuja sede está ilegitimamente e completamente inserida sobre as TISM. Entre 1991-2004, foram criados 204 municípios e 7 em Roraima, um deles é Pacaraima na TISM, acirrando a disputa por terra indígena pelos processos da urbanização.

A demarcação e homologação da TISM obedece a um processo sistemático e demorado, considerando que a demarcação se iniciou em 1912. O processo de demarcação e homologação foi uma conquista oficializada e definida pelo Artigo nº. 19, do EdI 1973, obedecendo as seguintes etapas:

Atualmente o procedimento é o estipulado no Decreto n.º 1.775 de 1996.

1ª etapa: Identificação e Delimitação – da qual resulta um Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID), resultado do trabalho de um grupo técnico coordenado por um antropólogo de competência reconhecida e elaborado conforme a regulamentação da Portaria nº 14, de 9 de janeiro de 1996 do Ministério da Justiça. Aprovado pelo presidente da Funai, o RCID tem seu resumo publicado no Diário Oficial da União e no Diário Oficial do estado onde a terra indígena está localizada. Essa publicação é a primeira etapa do processo de reconhecimento pelo Estado brasileiro de que determinada área é uma terra indígena. Após a análise das contestações administrativas, que podem ser apresentadas desde a constituição do grupo técnico até noventa dias após a publicação do resumo no Diário Oficial, encerra-se a primeira fase do processo de regularização fundiária.

2ª etapa: Declaração – cabe ao Ministro da Justiça julgar o processo administrativo, podendo: a) declarar, mediante portaria ministerial, os limites da terra indígena e determinar a sua demarcação física, b) solicitar diligências, ou c) desaprová-la mediante decisão fundamentada.

3ª etapa: Demarcação física – após a publicação da portaria declaratória que reconhece a terra como de ocupação tradicional indígena e determina os seus limites, cabe à Funai providenciar a sua demarcação física.

4ª etapa: Homologação – após a demarcação física da terra indígena, cabe ao Presidente da República homologá-la mediante a edição de um decreto presidencial.

5ª etapa: Registro – após a homologação, a Funai deve registrar a terra indígena como propriedade da União no cartório de registro de imóveis local e na Secretaria de Patrimônio da União (BRASIL, 1973, p. 79).

As terras tradicionais indígenas são reconhecidas por meio de um processo de estudos étnico-histórico, sociológico, legal, cartográfico e ambiental. É importante ressaltar que a Constituição Federal de 1988 reconhece sua tradicionalidade.

A demarcação desta Terra, que reconhece os direitos coletivos dos povos originários em suas comunidades em detrimento de sua resistência, estabelece uma relação com o Estado a partir de 1991, que institui um respeito ao espaço contraditório à lógica da expansão capitalista. Em 1995 e 1998, o governo reconheceu 58 Reservas Indígenas, o que equivale a 26 milhões de hectares. e demarcou 115 km², equivalente a 311.000 km².

Com a homologação da TISM em 1991, a garantia de um direito ancestral e congênito foi estabelecida no contexto da organização espacial e evidencia o papel do Estado na necessidade de atender às demandas provenientes da organização comunitária dos povos originários para garantir a expansão da sociedade capitalista.

A homologação da TISM, no norte do Estado de Roraima, evidencia esse momento da confirmação das conquistas. O registro de homologação da TISM pela Superintendência de Patrimônio da União (SPU) foi por meio do Decreto nº 312 de 29/10/1991).

Art. nº. 1º Fica homologada, para os efeitos do art. 231 da Constituição Federal, a demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio/ FUNAI da Área Indígena São Marcos, localizada no Município de Boa Vista, estado de Roraima, caracterizada como de ocupação tradicional e permanente indígena, com superfície de 654.110,0998ha (seiscentos e cinquenta e quatro mil e cento e dez hectares, nove ares e noventa e oito centiares) e perímetro de 648.926,30m (seiscentos e quarenta oito mil e novecentos e vinte e seis metros e trinta centímetros).

Art. nº.2º A Área Indígena de que trata este Decreto tem a seguinte delimitação: desenvolve-se a partir da confluência (barra) do Rio Tacutu com o Rio Uraricoera, local este onde foi determinado o Meridiano Verdadeiro e implantado o Marco Zero (0), sendo este de cimento. Segue daí pela margem direita do Rio Tacutu acima até sua confluência com o Rio Surumu, onde foi colocado o Marco 1 de cimento, numa extensão de 52.396,87 metros. Segue do Marco 1 pelo Rio Surumú acima até sua confluência com o Rio Miang, onde foi colocado o Marco 2 de cimento, numa extensão de 179.831,24m. Segue o Marco 2 pelo Rio Miang acima até sua cabeceira onde foi cravado o Marco de cimento 3, numa extensão de 87.475,85 metros. Segue do Marco 3 pela divisa Brasil-Venezuela numa extensão de 3.211,46m, até o Marco 4 localizado à margem direita da BR-174 e na divisa BRASIL-VENEZUELA. Segue do Marco 4 por uma linha reta com o rumo de 07°00'13"SE e com 1.334,65m até o Marco 5; segue daí com o rumo de 63°24'00"SW e com 1.755m até o Marco 6. Segue do Marco 6 com o rumo de 26°01'30"NW e com 3.912,58m até o Marco 7, segue daí com o rumo de 63°35'58"NE e com 1.488,84m até o Marco 8, localizado na divisa BRASIL-VENEZUELA. Do Marco 4 ao Marco 8 divide com uma Área do Exército.

Segue do Marco 8 pela divisa BRASIL-VENEZUELA até o Marco 9, numa extensão de 57.454,76m. Segue do Marco 9, por uma linha reta e seca com a distância e rumo de 68°13'36"SE e 21.365,85m, o Marco 10 está localizado na cabeceira do Rio Parimé. Segue do Marco 10 pelo Rio Parimé abaixo, pela sua margem esquerda até sua confluência com o Rio Uraricoera, numa extensão de 191.971,58m, onde se localiza o Marco 11. Segue do Marco 11 pelo Rio Uraricoera abaixo até sua confluência com o Rio Tacutu, numa extensão de 46.727,62m, até o Marco Zero (0), marco inicial. Art. 3º Fica excluída da terra indígena, a área de terras descrita no art. 1º, parágrafo único, do Decreto nº 84.828, de 23 de junho de 1980, que dispõe sobre a intervenção destinada à instalação do Pelotão de Fronteira pelo Ministério do Exército.
Art. 4º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação (BRASIL,1991, p.45).

A área da TI apresentada acima é de 654 mil hectares, com uma população de cerca de 6 mil habitantes, a maioria das etnias Macuxi, Wapichana e Taurepang, mas também há as etnias Sapara, Waimiri-Atroari, Wai Wai, entre outras, com uma grande variação populacional devido à prática de deslocamentos de famílias e grupos por toda a área considerada de suas posses, abrangendo os territórios dos países vizinhos.

A geografia e a geopolítica da dominação capitalista estão fortemente afetivas, uma vez que as fronteiras políticas-administrativas internas e externas, estabelecidas na organização da federação, não refletem de forma satisfatória as relações afetivas, familiares e étnicas desses grupos sociais (ANDRELLO, 2010; OLIVEIRA, 2019, p. 90).

Como uma forma de otimizar a gestão de 50 comunidades das diferentes necessidades e condições geográficas, esta terra indígena foi dividida em três sub-regiões organizadas em agrupamentos de comunidades indígenas, formando as regiões de Baixo SM com 14 comunidades, médio SM com 10 comunidades e, Alto SM com 26 comunidades, espalhados em dois municípios do Estado, Boa Vista e Pacaraima (MAGALHÃES, 2008).

Pode-se perceber ao longo desta argumentação que há a descrição de um processo histórico da chegada dos europeus no rio branco, a criação da FSM e seus modelos do trabalho e educação feitos pelos SPI e monges beneditinos, e suas formas que aniquilam a diversidade e a riqueza epistêmica dos PI, sobretudo, pela educação oferecida para as crianças indígenas e, pelos modelos dos trabalhos oferecidos aos adultos. A FSM se transformou, portanto, na TISM depois de passar pelos processos de demarcação e homologação os quais são imprescindíveis para que entendamos o que aqui se quer discutir quanto ao epistemicídio e ao terricídio.

Os PI manifestam uma dimensão acolhedora quando os brancos chegaram nas suas terras. No processo de acolhimento também se gerou outro aspecto de resistência quando perceberam que foram escravizados pelos brancos, como foi afirmado anteriormente nessa dissertação sobre o Brasil colonial. Os brancos usaram a mão de obra dos PI não só na FSM

como vaqueiros, mas também na plantação da cana de açúcar nos outros lugares do Brasil colonial.

Outra afirmação que pode ser constatada é a relação entre a FSM e TISM. A partir do quadro 05, apresentado anteriormente, existe uma comunidade indígena que se chama SM que se localiza no lugar estava o SPI na antiga FSM. Essa comunidade indígena foi fundada posteriormente depois da demarcação da TISM.

Finalmente, a FSM, quando foi fundada, tinha objetivo de criar o gado para providenciar a carne para os comerciantes no vale do rio branco. A criação do gado não faz parte da cultura dos povos indígenas de Macuxi da etnorregião SM. Eles foram ensinados pelo grande Pajé Macunaíma como pescar, caçar e viver em harmonia com a natureza. Aprenderam a criação do gado a partir da chegada dos fazendeiros e do SPI para os quais foram os vaqueiros.

As comunidades indígenas da TISM podem ser resumidas neste mapa:

3. A IMPLEMENTAÇÃO CONSTITUCIONAL DE 1988 SOBRE A TERRA INDÍGENA SÃO MARCOS E OS LIMITES DA LEGISLAÇÃO BRASILEIRA

Pretende-se reconhecer, em primeiro lugar, as Constituições anteriores e, a luz da Constituição Federal de 1988 no artigo 231, os avanços significativos para a população indígena, qual seja o reconhecimento de suas terras ancestrais. Isso nos subsidiará na interpretação do que ocorreu com a TISM que foi demarcada antes da Constituição Federal 1988 e, para além disso, entender os direitos instituídos pela política indigenista sobre as suas terras, a sua organização social, o conceito jurídico da política indigenista, autonomia das comunidades e direitos culturais.

O trabalho escravo foi permitido durante o período da colonização do Brasil, como foi apresentado na primeira parte da dissertação. Naquela época, existiam normas sobre a escravidão; nesse caso, as leis aplicadas em Portugal, desde 1521, eram chamadas Ordenações Manuelinas de 1521, que foram substituídas posteriormente pelas Ordenações Filipinas de 1603, e em essência entra em vigor no Brasil posteriormente (DINIZ, 1972, p.167). A escravidão, à época do descobrimento do Brasil, já estava legitimada há muito tempo e era legalmente permitida pelos portugueses e aplicado também aos povos indígenas no Brasil.

No período do império brasileiro havia sido de grande importância as questões da exploração da mão de obra indígena e da catequese, assim como condução de guerras contra os PI hostis ao lado da tomada da terra. Isso modificou-se durante o período monarquista (1822-1889) conforme Kayser (2010, p.98).

Durante o Império, somente a catequese havia obtido significado e não tinha normas na legislação do império sobre a proteção dos povos indígenas contra a escravidão. A segunda Constituição brasileira de 1891, que foi a primeira da república, não tinha quaisquer referências aos povos indígenas.

As constituições republicanas tratam a questão indígena somente a partir de 1934, com o objetivo de incorporá-los à sociedade nacional assim como sua posse de terra e, em 1967 e em 1969, a propriedade da União da TI. A Constituição da ditadura Militar de 1967 com sua emenda em 1969 foi adotada pelas recomendações encontradas nas Constituições de 1934 e de 1946.

No período monarquista, ocorreu a maior parte do círculo de café bem como o início do ciclo da borracha. A escravidão indígena foi extinta em 1831. O problema especial da libertação dos indígenas da escravidão foi tratado após a independência em uma única lei. A lei

de 27 de outubro de 1831 concedia a todos os indígenas sem distinção a liberdade, mas a abolição da escravidão negra foi no ano 1888.

A Constituição da República Federativa do Brasil promulgada em 5 de outubro de 1988, afirma e reconhece os direitos da política indigenista sobre as suas terras, comunidades e organizações. Essa Constituição Federal 1988, no Artigo nº. 231, propõe conceito jurídico da política indigenista, reconhecendo a autonomia de seus direitos culturais no país. O outro aspecto a ser destacado nesta Constituição é o marco na proteção territorial como forma de garantir exclusivamente suas terras de ocupação tradicional.

Por volta de 1910, quando o SPI foi criado, a proteção ao PI foi identificada como "índios" em todas as leis e documentos oficiais do Estado. Até então, os indígenas eram considerados como um animal sem qualquer direito a terras (RIBEIRO, 2001, p. 68) e o termo mais utilizado para nomeá-los era silvícola. Tanto que, no Império, as terras ocupadas por eles eram consideradas devolutas, permanecendo assim até a Constituição de 1934, que foi a primeira a proteger esse grupo. A Constituição Federal de 1988 foi uma revolução em relação a esse conceito desrespeitoso em relação aos primeiros habitantes desta terra antes de ser chamada de Brasil.

O Estado em relação aos PI, conforme Artigo nº. 231, tem o papel de demarcação das suas terras, providenciar a saúde, educação e ethnodesenvolvimento. Entretanto, para os PI vai necessitar mais que isso, será preciso ethnodesenvolvimento ou envolvimento. O direito ao desenvolvimento é o ponto de partida para os grandes projetos econômicos de infraestrutura, integração e desenvolvimento da União no Brasil.

3.1 AS DIMENSÕES HISTÓRICAS DOS POVOS INDÍGENAS EM SUAS TERRAS NAS CONSTITUIÇÕES E LEGISLAÇÕES ANTERIORES A CF 1988

De acordo com a teoria arqueológica sobre o estabelecimento das culturas indígenas no território do Brasil atual, os PI podem ser situados entre onze e mil anos atrás. Ao contrário da posição anterior da ciência, novas descobertas arqueológicas permitem reconhecer que, em dois locais no estado brasileiro do Amazonas, nas confluências dos rios Negro e Solimões, em Manaus, existiam grandes povoações humanas já há vários milênios (SANTOS, 2009, p.134). Todavia, por razão da ausência de linguagem escrita, pouco se sabe sobre as culturas pré-colombianas no Brasil. Existem unanimidades em relação ao fato de que, desde o início da presença europeia no Brasil, o número dos PI reduziu drasticamente. É raro encontrar os dados

precisos a respeito à população indígena no Brasil no ano de 1500, e as aproximações são divergentes e se situam entre um e dez milhões.

O etnólogo alemão Curt Nimuendajú (1883-1945) registrou em sua obra fundamental o total de 1400 povos indígenas no Brasil desde 1500 e hoje são conhecidos 225 PI no Brasil tendo sua diversidade em relação à sociedade nacional brasileira e entre si sob os aspectos linguísticos e cultural. A relação entre os PI e a sociedade ao seu redor é tratada de forma diferenciada nos diferentes períodos da história brasileira, devido às condições econômicas e políticas de cada período. O seu desenvolvimento histórico em relação à sociedade envolvente centra-se nos principais problemas do período colonial, nas fases do império e da república, bem como na escravatura, na civilização e na conversão, na anexação, na consolidação do poder através da guerra e na conquista do país. terras seu contexto político e econômico (KAYSER, 2010, pp. 246-291).

Conforme Kayser (2010), no período colonial (1500-1822) foi introduzida entre 1501 e 1530 o ciclo do pau-brasil. Nesta época, tampouco existia uma política indigenista brasileira. No ciclo econômico que seguia, ou seja, de cana de açúcar, ouro ou diamante, havia uma necessidade da mão de obra por parte da colônia pelo trabalho escravo dos indígenas. Concluiu-se que a exploração dos povos indígenas através do trabalho escravo foi praticada durante todo período colonial e imperial e apenas em 1831 foi proibido por lei de modo irrestrito e permanente.

Desde os primórdios do Brasil, os povos indígenas foram explorados, escravizados e levados a Portugal. Em torno do ano 1500, a escravidão era legalmente permitida e institucionalizada na vida social e econômico de Portugal (KAYSER, 2010, pp. 67-99). O rei português Dom Afonso já havia obtido a justificativa para escravidão de gentios por meio da bula papal de Nicolau V, *Dum diversus et Divino Amore Communiti*, de 18.6.1452. Essa bula papal foi concedida aos conquistadores o direito a escravizar todos dos gentios e outros ateus.

Em relação a cana de açúcar, não é fácil obter informações exata sobre o número dos PI escravizados, a concentração maior dos escravos era no cultivo de cana de açúcar. Supõe que ao redor de 1546 havia mesmo número de escravos indígenas em colonos portugueses em Pernambuco, Bahia, Espírito Santo. A proporção era de três mil escravos para seiscentos habitantes livres (KAYSER, 2010, p. 469).

Os PI reagiram de forma diferente à escravatura, alguns submeteram-se a ela sem resistência, outros fugiram para áreas distantes dos centros das colônias. Os indígenas escravizados nem sempre podiam executar as tarefas exigidas pelos colonos portugueses porque

ocorriam mortes dos indígenas no trabalho nas plantações, limitação do seu deslocamento que era restritos as imediações das fazendas contra ao seu estilo de vida pouco sedentária.

A partir de 1552, a Companhia de Jesus, a quem havia sido confiada pelo rei Dom Joao III a conversão dos PI, iniciou o estabelecimento dos indígenas em aldeias e seu ensino cristão. Em princípio, a Companhia de Jesus não recusou a escravidão dos indígenas apesar da Bula *papal Sublimis Deus*.

As leis que trataram a restrição da escravidão indígena eram pouco respeitadas pelos súditos cuja consequência era escravizar ou expulsar dos indígenas das áreas costeiras para o interior (MENDES, 2005). Neste caso, as povoações portuguesas não podiam mais ser suficientemente abastecidas com mão de obra que seja suficiente.

Para resolver os conflitos entre os Franceses e Ingleses que poderiam entrar e penetrar facilmente no interior do país, Dom Filipe II promulgou a lei de 11 de novembro de 1595, que fazia essa constatação de que os habitantes do Brasil atentavam permanentemente contra o teor e o sentido da Lei de liberdade dos Gêntios de 20/03/1570. Em 20 de março de 1570, Sebastião I de Portugal promulgou a Lei de Emancipação dos Gêntios, que trata da escravidão dos povos indígenas do Brasil. A lei definia a política de escravatura da propriedade intelectual de Portugal na altura, declarando-os todos livres, exceto os sujeitos à “Guerra Justa”. Segundo a lei de 1570, guerras justas eram aquelas autorizadas pela Coroa ou pelos governadores ou as travadas em legítima defesa contra os ataques indígenas que capturaram os gentios por meio de força e enganos (SACK, 1986, pp. 97-210). O sentido dessa lei era uma definição de guerra justa que somente poderia ser ordenada pelo rei e todos os PI capturados em situações que não fossem guerras justas deveriam viver a liberdade que lhes era concedida por natureza como homens livre.

Entre os anos 1609 a 1754, entram em vigor um decreto do rei e duas leis que ordenavam a liberdade dos escravos indígenas embora o poder dos colonos impedia, no entanto, a aplicação dessas normas. O alvará de 30 de julho de 1609 representou uma primeira recusa a legislação até então vigente. A lei de 1595 foi pouco respeitada não apenas pelos colonos, como também pelos governadores Diogo de Botelho (1602-1607) e Diogo de Meneses e Siqueira (1608 até 1612). Isso levou a que a 30 de julho de 1609, um alvará de Dom Filipe III fosse promulgado, o qual, devido a escravidão ilegítima declarava todos povos indígenas serão livres irrestritamente e são proibidos do trabalho escravo. A escravidão foi permitida somente numa situação de guerra justa como também nos casos de resgate. Assim as restrições legais à escravidão impostas desde 1570 foram novamente revogados.

Além disso, por iniciativas dos Jesuítas, foi promulgada a breve bula papal *Comissum Nobis*, o 22 de abril de 1639 por Urbano VIII, com o objetivo de impedir as práticas escravagistas. Desse modo, foi confirmado a bula papal de Paulo III de 2 de junho de 1537. Nela era ordenada a liberdade de todos os PI da América que acaba gerando uma prática de mudança na escravidão dos povos indígenas sobretudo no Brasil.

A reforma mais significativa para os PI do Brasil foi a lei de 06/06/1755. Com essa lei, foi proclamada para o estado do Maranhão a liberdade irrestrita dos PI. Além disso, foi concedida aos PI, em razão de sua qualidade de pessoas livres, o direito de decidir livremente para quem eles gostariam de trabalhar. No 8 de maio de 1758, essa lei foi estendida a todo Brasil. Esse decreto no pano de fundo foi uma proibição total da escravidão dos PI. A partir da literatura presente pode se deduzir que, até no final do período colonial em 1822, não ocorreu outra ação legislativa relacionada à liberdade dos PI ou à sua escravidão.

Desde o século XVI, os portugueses haviam expandido suas plantações nas áreas da colonização de maneira progressiva e houve um constante crescimento de novas áreas de terra. Através dessa expansão geográfica a questão da posse da terra e direitos da propriedade foram significativas.

Embora a bula do papa Nicolau V, *Dum diversus et Divino Amore Communiti* de 18/06/1452 tenha autorizado os portugueses a conquistar posses de infiéis, bem como a tomar em seu poder e adquirir propriedades e bens público e privados, ainda permaneceu a questão ligada da soberania dos povos não cristãos e se os portugueses poderiam adquirir propriedade da TI através do descobrimento ou poderia ser através de uma outra causa justificativa.

As definições de domínio absoluto e irrestrito dos gentios são encontradas na Regia de 30/07/1609 e na Lei de 10 de outubro de 1611 do rei espanhol Filipe III. KAYSER, 2010, pp. 123-167). De acordo com o alvará de 1 de abril de 1680, ficou estabelecido que as terras concedidas pela coroa portuguesa não poderiam prejudicar os direitos originais dos povos indígenas que eram donos originais e naturais de suas terras.

Os regimentos das missões do estado do Maranhão e Pará, de 1/12/1686, afirmam categoricamente que os PI não poderiam ser forçados a abandonar suas terras. Em 1718, foi estabelecido pela Carta Régia de 9/03/1718 que eles eram livres e não se submetiam à jurisdição do rei português, e não poderiam ser obrigados a abandonar suas terras. A lei de 6/06/1755 proibia a concessão de sesmarias em TI. Na lei de 6/07/1755 do Estado do Grão-Pará e Maranhão, as definições do Alvará de 1.4.1680 foram repetidas no sentido de reafirmação no que diz respeito à TI.

No período monarquista, ocorreu a maior parte do círculo de café bem como o início do ciclo da borracha. A escravidão indígena foi extinta em 1831. O problema especial da libertação dos indígenas da escravidão foi tratado após a independência em uma única lei. A lei de 27/10/1831 que concedia a todos os indígenas sem distinção a liberdade, mas a abolição da escravidão negra foi no ano 1888.

Na prática, a escravização dos povos indígenas ocorreu paralelamente à escravização dos negros, que ainda era permitida na monarquia (MONTEIRO, 1991, pp. 89-98). A 9 de agosto de 1845 o governo se viu obrigado a publicar uma circular no jornal comércio que chamava atenção para o fato que os filhos dos PI não poderiam ser comprados nem escravizados.

Em 26/4/1821, Dom João VI, que havia sido coroado rei em 1818, retornou a Portugal, devido a revolução do Porto que ameaçava seu trono (MAGALHÃES, 2008, p.89). A 7 de setembro de 1822, seu filho Dom Pedro I, que havia permanecido no Brasil, declarou a independência do Brasil e proclamou a si mesmo imperador. Entretanto, afirmamos que com a independência do Brasil em 1822 não ocorreu qualquer modificação direta na situação jurídica dos PI. Por exemplo, o Estado no seu decreto, Artigo nº. 25 de 20/10/1823, através do qual as províncias que foram criadas continham a ordem de favorecer as missões e a catequese dos PI.

Na Constituição proclamada a 25/3/1824, o Rio de Janeiro não continha qualquer norma sobre a questão dos PI, mas atribuía as dificuldades à natureza e a situação deles. Afirmava o motivo como capturar permanentemente os PI com as suas terras, o trabalho forçado com baixa ou sem qualquer remuneração.

No Projeto de Constituição de número XIII, artigo no. 254, que é a única regulamentação que trata dos PI. No entanto, o artigo 5 da Constituição determina que a religião Católica Apostólica Romana era a religião oficial do império.

A lei de 12/08/1834 foi estabelecida na Constituição do Império, nos Artigos 5 e 11, para incentivar a catequese e a civilização dos indígenas. Embora seja uma obrigação constitucional, até a metade dos anos quarenta foram realizados poucos esforços legislativos para a conversão e civilização dos PI.

Pelo decreto nº. 426 de 24/7/1845 foi introduzido novamente o sistema de diretórios sobre as missões para catequese e a civilização dos PI pela entrada dos Missionários Capuchinos. Esse decreto previa como método a educação civil e religiosa sem fazer uso da força e empregando estratégias de persuasão (KAYSER, 2010, p. 90). Seguindo a mesma lógica do presidente da província das Amazonas de 1/10/1864 e do presidente do Para e do Amazonas em 1865 e 1866, assim como um relato do ministério da Agricultura brasileiro de

15/5/1866, constatava que os religiosos e leigos deviam fazer o mesmo sob o pretexto de civilizar os PI.

Durante a monarquia a política indigenista deslocou-se para a questão da terra sobretudo quando a economia do Brasil alcançou um crescimento considerável através da produção de café e da expansão das plantações. Entre os anos 1855 e 1890 vieram para o Brasil aproximadamente um milhão e meio dos imigrantes europeus ao Brasil, no período entre 1855 e 1905, o número se evoluiu para 2.119.593 imigrantes (MAGALHÃES, 2008). Com essa imigração as terras dos PI foram invadidas.

Nessa ocasião, grandes porções das TI foram transferidas para a propriedade das províncias ou de particulares. A lei nº. 601 de 18/9/1850, a chamada lei das terras, tinha como objetivo regulamentar amplamente a questão da terra nas regiões sem dono ou não utilizadas. Entretanto, o resultado dessa manipulação foi frequentes registros ilegais de propriedades de terceiros em territórios indígenas. Isso levou o SPI pelo Estado a acusar as missões dos Dominicanos e Salesianos pela apropriação de enormes TI.

A primeira Constituição da república, promulgada a 24/02/1891, introduziu a forma federativa de estados e outras inovações; a Igreja e o Estado foram separados através do Artigo nº. 72 e 7 da Constituição (RIBEIRO, 2009). No entanto essa Constituição não trazia avanços com a relação direta sobre os povos indígenas. Mas com a lei nº. 1.606 de 29/12/1906, o recém-criado ministério da Agricultura recebeu da federação a competência para a política indigenista.

Em contraste com os períodos anteriores o incentivo do trabalho missionário dos PI não mais representou um objetivo político do Estado. A separação entre o Estado e a Igreja, provocou que o Estado não estivesse mais ligado a uma determinada religião e as atividades dos missionários não foram de modo algum limitados pelo Estado ou governos.

Talvez seja pertinente sistematizar em um quadro o que tratamos nesse tópico, assim, vejamos:

Quadro 07: As fases de principais realizações entres os períodos 1500 a 1988 em relação aos

PI

Fase	Período	Principais realizações seja pela lei ou decreto
1500-1822	Colonial Brasileiro	<ul style="list-style-type: none"> • Pau-Brasil e escravidão dos povos indígenas. • Plano de abolir escravidão indígena,
1822-1889	Monarquista/império Brasileiro	<ul style="list-style-type: none"> • Constituição promulgada em 25.3.1824 no rio de janeiro e nenhuma norma sobre os povos indígenas. • A Lei de 27.10.1831, sobre a libertação dos indígenas da escravidão.

		<ul style="list-style-type: none"> • Decreto no. 7.11.1889 tem como objetivo incentivar a catequese e a civilização dos povos indígenas sem valor nas suas terras.
1889-1988	Republica Brasileira	<ul style="list-style-type: none"> • A primeira Constituição da República em 24.2.1891, nenhuma norma sobre a questão indígena e suas terras. • Lei No 5484 de junho de 1928, está a situação jurídica dos povos indígenas no território nacional. • Constituição do Brasil de 24.1.1967, incluem-se entre os bens da união as terras ocupadas pelos povos indígenas. • Lei 6.001 de 19 de dezembro de 1973- Estatuto do índio afirmando a demarcação das suas terras • Promulgação da Constituição Brasileira de 1988- a situação jurídica dos povos indígenas e suas terras nos Artigos nº. 231 e 232.

FONTE: PRODUZIDO PELO AUTOR, OUTUBRO DE 2023.

3.2 O ARTIGO 231 DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988 EM RELAÇÃO AOS DIREITOS INSTITUÍDOS PELA POLÍTICA INDIGENISTA NA TISM

Antes da entrada em vigor da constituição federal em 1988, houve diversas tentativas no âmbito jurídico, constitucional e legislativo em relação aos PI. Os grupos financeiros tinham como objetivo explorar as terras indígenas e estabelecer os direitos dos indivíduos por meio de razões econômicas e militares (GUIMARÃES, 1989. pp. 97-129) Mas, ao contrário disso, os direitos indígenas foram reivindicados, sobretudo, pelas organizações indígenas e outras organizações não estatais, antes e durante a constituinte, expressando um movimento contrário que ganhava força.

O relatório inicial do capítulo VIII da ordem social da Constituição Federal 1988 tinha a submissão dos negros, populações indígenas e pessoas deficientes e minorias conforme o artigo 10, que se refere aos direitos culturais. Neste caso, as sociedades indígenas gozam da proteção especial prevista nesse artigo sem prejuízo dos outros direitos instituídos pela lei. No anteprojeto constitucional da subcomissão se encontra a formulação: “São reconhecidos os PI a sua organização social, seus usos, costumes, línguas, tradições e seus direitos originários sob as terras que ocupam (BRASIL, 1988, ART. 9, §3).

Essa Constituição Federal de 1988, com suas onze normas jurídicas indígenas dentro da História do Brasil, é considerada a *Carta Magna* em que as normas referentes ao Direito Indígena alcançaram o maior número de artigos referentes a esses povos, não contemplado em

nenhuma das constituições anteriores, visto que tem três artigos. Foi uma inovação constitucional em comparação com constituições precedentes, como vimos anteriormente, desde 1934, com exceção da constituição 1937, a qual foi afirmada a incorporação dos PI, que foram chamados “silvícolas” na comunhão nacional.

Na Constituição Federal 1988, esta questão da incorporação dos PI na comunhão nacional não foi aceita e foram eles que conquistaram os seus direitos nesta Constituição. A Constituição não foi dada para eles, mas foram eles que a conquistaram para assegurar os seus direitos. Uma outra inovação da Constituição Federal 1988, em comparação às precedentes, foi a mudança da terminologia, a qual se refere aos “índios” e às “comunidades indígenas” e aos “grupos indígenas”, ao invés da designação de “silvícolas”, empregada nas constituições anteriores. Essa dissertação, como foi afirmado desde a sua introdução, vai além tanto dos conceitos silvícolas como do índio para utilizar de uma maneira esclarecida a terminologia **povos indígenas**, ou simplesmente **indígenas**.

A Constituição Federal 1988 contém as normas que fazem referências à situação jurídica das populações indígenas. Esses direitos são formulados em parte como direitos coletivos referente às culturas e espaços dos PI. Pela primeira vez na história brasileira, na Constituição, foi dedicado um capítulo próprio aos direitos dos PI. Trata-se do Título VIII da Ordem Social, Capítulo VIII da Constituição - dos PI, que consiste nos Artigos nº. 231 e 232. Essa discussão se limita as regulamentações dos parágrafos 1 a 7 do Artigo nº. 231 que trata numa maneira mais detalhada sobre os direitos territoriais indígenas, que afirma o seguinte:

Art. nº. 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.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivadas com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, *ad referendum* do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a

exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.

§ 7º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, § 3º e § 4º. (BRASIL, 1988, p. 65).

O parágrafo 1º define o conceito das terras como tradicionalmente foram ocupadas pela PI. O §2º define essas terras como de posse permanente dos povos indígenas e de seu usufruto exclusivo. O § 3º estabelece que o aproveitamento dos recursos hídricos e pesquisas e a exploração de jazidas de minério em áreas indígenas só pode ser efetivada com autorização do Congresso Nacional. O § 4º estabelece que as terras de que se trata o artigo 231 são inalienáveis e indisponíveis e os direitos sobre elas são imprescritíveis.

O § 5º proíbe a remoção de grupos dos PI e suas terras. Através do § 6º, é determinada a nulidade e a ineficácia jurídica de todos os atos que tenham por objetivo a ocupação, o domínio e posse das terras que se refere ao Artigo nº. 231, ou exploração das riquezas naturais que existem nelas. O § 7º proíbe qualquer atividade de garimpeiros que atuem em grupos soltos ou isoladamente. No Artigo nº. 67, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, sabe-se que é União completará a limitação dos povos indígenas no prazo de cinco anos a partir da vigência da Constituição.

Pode se perceber que a regulamentação do artigo 231, § 6º da Constituição Federal sobre uma ineficácia que infringe o artigo 231 § 2º até 4º permite, no entanto, exceções em um caso. Essas exceções são possíveis no caso de um interesse público da União, segundo o que dispuser a lei complementar que no regulamento da Constituição de 1969 não continha uma cláusula de exceção semelhante. Essa exceção, conforme Mendes (2005), foi obtida pela pressão política das forças interessadas nas explorações de recursos naturais localizadas nas TI, em nome do desenvolvimento, acaba gerando o terricídio.

Outro retrocesso da Constituição Federal 1988, conforme Guimarães e Machado (1989), está no Artigo nº.231, § 6º, que é regulamentação de nulidade, tendo validade irrestrita, afirmando os seguintes como vimos anteriormente, que garantia dos PI à terra e aos seus recursos, pode se tornar obsoleta por um ato político. Essa afirmação representa um retrocesso para os PI em comparação com a situação jurídica da Constituição de 1969. Devido à nulidade e à extinção, não existe o direito de ações ou direito à indenização contra os PI, suas comunidades ou as organizações que os representam. É um pressuposto ou uma lacuna constitucional que pode levar ao terricídio.

O bem-estar e a justiça social é o objetivo da ordem social conforme o Artigo nº. 193 da Constituição. Os direitos dos povos indígenas, neste capítulo, são sistematicamente organizados como a ordem social.

O *caput* 231 afirma que, sobre os direitos culturais deles, são essencialmente reconhecidos a sua organização social, seus costumes, línguas, crenças e tradições e que compete a União proteger para que seus bens sejam respeitados. Essa norma é completada também pelo Artigo nº. 210, § 2º, e pelo Artigo nº. 215, § 1º. A União tem essa obrigação de proteger as manifestações das culturas indígenas.

As regulamentações jurídicas dos PI na Constituição Federal 1988 estão no tratamento dos direitos à terra de acordo com Artigo nº, 20, XI. Tradicionalmente, as terras detentoras de direitos industriais são propriedade da União. Neste caso, cabe à União garantir a demarcação, a proteção e o respeito de todas as propriedades indígenas. Esta afirmação é discutida em detalhes no tópico 3.3 desta dissertação.

Com essas afirmações da Constitucionais, a proteção dos valores culturais dos povos indígenas obteve pela primeira vez um reconhecimento constitucional no Brasil, a fim de que as comunidades indígenas não sejam tratadas como culturas em extinção cuja integração ou assimilação são vistas como algo inevitável. Ao contrário, aos povos indígenas são concedidos um reconhecimento ao direito à diferença cultural e o direito para autonomia cultural. A existência e a concretização dos direitos especiais às terras que se encontram em posse tradicional são asseguradas através dessas normas da constituição.

O *caput* do Artigo nº. 231 da Constituição Federal 1988, deve ser considerado no contexto do *caput* 216 da mesma Constituição, que afirma o seguinte: “O patrimônio cultural brasileiro é considerado individual ou coletivamente como bens materiais e imateriais que expressam a identidade, as atividades e a memória dos diversos grupos que compuseram a sociedade brasileira.” (KAYSER, 2010, p. 80). Pode se perceber que o Brasil é um país de diversidade cultural. É obrigação da União, como se afirmou, proteger os direitos das culturas diferentes e suas manifestações na diversidade cultural do Brasil.

Dentro do contexto do terricídio do qual se insere essa dissertação, a questão dos direitos a terra foi uma preocupação principal dos direitos dos PI na Assembleia Nacional de 1987/1988 e ainda a realidade constitucional atual conforme o pensamento do KRENAK (COHN, 2015). A terra não tem apenas um significado para a sobrevivência física, mas ela também afirma uma sobrevivência cultural dos PI. Neste caso, existe uma ligação recíproca e direta sobre a questão da terra com cultura indígena e os conhecimentos, ou seja, os saberes indígenas.

A concepção da terra tem uma ligação direta com as histórias culturais das etnias, sua mitologia, as ligações familiares e o conjunto dos sistemas sociais, políticos e econômicos. Serão abordadas essas dimensões na última parte dessa dissertação numa maneira detalhada. A terra garante a sobrevivência dos PI da etnorregião SM como grupos populacionais etnicamente diferente, conforme a CF 1988 no Artigo nº. 231. Essa constituição resumiu-se a situação ao referir-se a uma “constante ameaça à terra das nações indígenas pelos grandes projetos do Governo Federal, empresários e consórcios multinacionais que na concretização de uma visão de desenvolvimento desmatam as florestas, envenenam os rios e não concedem aos homens nenhum valor”. O terricídio se manifesta nesta forma.

Ao longo da argumentação apresentada na primeira parte da dissertação, pode-se perceber que o Artigo nº. 231, §2º, na 2ª parte dessa fase, apresenta uma redação levemente modificada do Artigo nº.186, 2ª parte da fase dessa redação de 1969. Em ambas, as normas precedentes, coube ao Governo Federal seu direito de usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todos os usos das áreas habitadas por eles. Há um progresso constitucional para o entendimento sobre os PI e suas culturas.

A CF 1988 contém no Artigo nº. 67º, ADCT (Ato das Disposições Constitucionais Transitórias), um prazo de cumprimento da obrigação governamental para a demarcação das TI. O Artigo nº. 67º ADCT: “A União concluirá a demarcação das TI no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição”; esse mandato constitucional representa a segunda tentativa do legislativo brasileiro de estabelecer um prazo para a realização conclusiva de todas as demarcações. Pela primeira vez, foi previsto no Artigo nº. 65 do EdI, de 1973 e esse prazo expirou em 1978. É dentro deste período que a TISM foi demarcada em 1976, antes da Constituição Federal 1988, conforme a primeira parte da dissertação.

A Constituição vigente foi proclamada em 5 de outubro de 1988. O prazo estabelecido pelo Artigo nº. 67 ADCT para demarcação de todas as terras indígenas do Brasil expirou, portanto, em outubro de 1993. Apoiado no Artigo nº. 67 ADCT, foi ordenado pelo ministério da justiça, através do artigo 14 do decreto 22/91, a publicação de um plano para excetuar essa obrigação. Com a Portaria nº. 548, de 29 de outubro de 1991, foi publicado o plano para a realização das demarcações dentro de um prazo estabelecido no Artigo nº. 67 ADCT, o qual não foi cumprido até o momento atual.

A Constituição Federal 1988 é fundamental para regulamentação dos direitos especiais dos PI à terra. Trata-se a questão da TI de forma consideravelmente mais ampla do que todas as Constituições anteriores. Ela adotou as formas das Constituições anteriores referentes a questão dos povos indígenas em suas terras e fazendo as modificações de linguagem como da

linguagem dos “silvícolas” para o “índio”, o qual posteriormente passa a ser utilizado “povos indígenas”, conforme a emenda do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, tornando a Fundação Nacional do Índio para a Fundação Nacional dos Povos Indígenas. É um processo evolutivo conforme a terminologia.

Essa Constituição também adotou regulamentações jurídicas sobre a TI, ou seja, o ordenamento das TI como propriedade da União e da garantia dos direitos especiais à posse e ao usufruto exclusivo da terra. Na Constituição Federal 1988, duas normas já constavam no texto constitucional de 1969 (Kaysler, 2010). Em ambas as Constituições se tratam os direitos das regulamentações sobre a inalienabilidade da TI e é um catálogo de normas que tratam a garantia dos povos originários e seus direitos especiais sobre à posse e ao usufruto da terra. Isto aumentou a segurança jurídica com respeito às TI.

Pela segunda vez, foi estabelecido constitucionalmente, e com o prazo estipulado sobre a demarcação. Ao mesmo tempo, todavia com as invasões, ocorriam dois graves cortes nos direitos a terra concedido aos PI. As normas da exceção do Artigo nº. 231, § 6º, da Constituição Federal que oferece a possibilidade de sanar as infrações às normas de propriedade e de posse através de uma lei Federal e do Artigo nº. 231, §3º, da CF que oferece a possibilidade de autorização pelo Congresso à exploração e ao uso dos recursos localizados em TI.

Mas após a criação de uma lei sobre a participação das comunidades indígenas no produto do garimpo, foram incluídos constitucionalmente. Neste caso, a Constituição de 1988 foi um retrocesso em comparação a Constituição de 1969 que havia concedido aos PI os direitos à posse e ao usufruto exclusivo da terra de modo irrestrito e sem possibilidades de exceções.

Essa constituição de 1988 reflete os conflitos e poder dos grupos de interesse envolvendo a sociedade brasileira em relação aos PI, no modo geral. Por um lado, a questão das relações entre a sobrevivência física e cultural dos PI e, pelo outro, a continuidade da expansão econômica da sociedade nacional brasileira. Neste caso, a Constituição de 1988 não contém uma garantia juridicamente douradora sobre os direitos dos povos indígenas e ao usufruto da terra. Tudo vai dependendo da União e não apenas dos PI em si mesmos, neste caso, a União tem a última palavra a respeito das TI.

O reconhecimento dos direitos originários dos PI em suas terras, que tradicionalmente ocupam, pela Constituição vigente do Brasil, representam uma reafirmação constitucional do chamado Indigenato. Trata-se de uma noção jurídica atribuída, principalmente, ao jurista João Mendes Júnior, um dos notáveis juristas brasileiros, que se engaja pelos direitos dos povos indígenas (MONTEIRO, 2015). O Indigenato inclui uma reafirmação e reconhecimento dos povos indígenas à terra que se encontra em sua posse.

Quadro 08: Regulamentações dos §§ 1 a 7 do artigo 231 sobre os PI nas suas terras

§§ 1 a 7	Detalhamento dos direitos dos povos indígenas
§ 1	Uma definição sobre os conceitos de terras tradicionais ocupadas pelos índios.
§ 2	As terras indígenas são consideradas como a posse permanente dos povos indígenas e o seu uso exclusivo.
§ 3	Somente o Congresso Nacional pode autorizar o uso dos recursos hídricos, a pesquisa e a exploração de minérios.
§ 4	Estabelecimento de que as terras de 231 são inalienáveis e indisponíveis.
§ 5	A proibição de remover grupos indígenas de suas terras.
§ 6	A anuidade e a ineficácia jurídica de todos os atos que tenha por objetivo a ocupação, domínio ou exploração das riquezas.
§ 7	Proibida qualquer atividade de garimpeiros que atuem em grupos ou individualmente.

FONTE: KAYSER, 2010, p. 297.

Os prazos para demarcação das terras indígenas conforme os EdI e a Constituição Federal 1988 ainda não foram atingindo dentro de um prazo de cinco anos. A demarcação da TI não significa apenas um espaço geográfico ou físico conforme o pensamento ocidental. É uma forma, mas não é a única para a proteção da cultura do povo e seus valores. Também não há previsão constitucional sobre a expansão das TI que já foram demarcadas.

É dever do Estado, como veremos logo a seguir, proteger e acelerar o processo de demarcação, sem interesses políticos ou econômicos que seja contra a visão dos PI. De qualquer forma, essa Constituição foi construída através de um processo de discussão e reflexão das Constituições anteriores. Demarcar a terra minimiza o terricídio que se manifesta em desmatamento e poluição.

3.3 A FUNÇÃO DO ESTADO BRASILEIRO EM RELAÇÃO À PROTEÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS E SEUS TERRITÓRIOS NA TSM

Refletimos ao longo desta dissertação sobre os direitos dos PI na Constituição Federal 1988. Trate-se de normas que estabelecem as obrigações de proteção (*caput* Art. nº. 231. Art. § 1) e as obrigações do Estado perante as comunidades indígenas. São normas constitucionais que garantem aos PI os direitos fundamentais em razão do *status* étnico especial. Neste caso, o Estado tem a responsabilidade de proteger os direitos fundamentais dos PI.

Vimos como os direitos congênitos dos PI à terra já existia quando o Estado ainda não existia (KAYSER, 2010). Neste caso, o Estado não pode conceder aos PI esses direitos, mas ele tem a obrigação de reconhecer a sua existência. Os seus direitos são anteriores aos do Estado e os direitos de posse permanente à terra são vinculados ao mesmo tempo à propriedade da União.

Ao Estado brasileiro cabe a função e regulamentar os territórios e a prática da atividade de garimpagem (BRASIL, 1988, Art. nº. 21 XXV, 174§ 3 e § 4). O motivo da proibição constitucional de garimpagem em TI se dá, porque há a falta de fiscalização pelo Estado. As atividades mineradoras podem perder suas concessões no caso de prejuízos ambientais ou mesmo as atividades dos garimpeiros isoladas, ainda que quase não possam ser fiscalizadas. Entretanto, é dever do Estado proteger as comunidades indígenas contra as atividades de garimpagem ilegais que geram o terricídio.

A outra obrigação do Estado a respeito dos direitos constitucionais dos PI é a demarcação das suas terras como um instrumento fundamental, que visa garantir os direitos especiais territoriais. A definição sobre os limites das terras que os PI ocupam tradicionalmente está regulamentada no *caput* do Artigo nº. 231 e no Artigo nº. 67 ADCT da Constituição de 1988, que reconhece os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam competindo à União demarcá-las.

Neste caso, a Constituição Federal 1988 obriga a União a estabelecer os limites das terras que os PI tradicionalmente ocupam, conforme a definição do Artigo nº. 231, §1. Os direitos originários não são derivados, mas já existiam antes da criação do Estado brasileiro, que tem o dever de reconhecê-los. A demarcação tem, neste caso, uma função declaratória com referência aos direitos dos PI em suas terras, que tradicionalmente são de sua posse.

Portanto, as demarcações não tem efeito constitutivo de direito. Elas foram previstas pela Constituição, no Artigo nº. 231 e no EdI em 1973, em ambos os documentos, o tempo de demarcação foi colocado dentro de um período de cinco anos para uma efetiva proteção pelo Estado. Uma terra demarcada tem seus limites geográficos e fisicamente marcados, para facilitar a vigilância e evitar os possíveis conflitos de invasão, que pode gerar o terricídio.

Desde os primeiros tempos do SPI, a demarcação das TI foi considerada por parte dos indigenistas como imprescindível para uma proteção efetiva dessas terras. A obrigação de proteção é atribuída pela Constituição à União. Estados federais e municípios não podem agir com referência a esse assunto. Compete à FUNAI, de acordo com Art. nº 35 do EdI, a proteção extrajudicial.

O apoio da Polícia Federal e das Forças Armadas podem ser requeridos pela FUNAI para assegurar a proteção das terras ocupadas pelos PI e pelas comunidades indígenas. Foi afirmado anteriormente que existe, independentemente de uma demarcação oficial, um efeito declaratório, mesmo nos casos em que a terra não foi demarcada. É o dever do Estado proteger essas terras, que não foram declaradas oficialmente demarcada.

Atualmente, a FUNAI possui 761 registros de TI. Esses setores compõem aproximadamente 13,75% do território brasileiro, que pode ser encontrado em todos os biomas principalmente na área da Amazônia Legal. Veja-se no quadro 09, o quantitativo de TI de acordo como se encontra o estágio do processo demarcatório:

Quadro 09: Processo Demarcatório as TI conforme os Estágios

Estágio	Em estudo	Delimitada	Declarada	Homologada	Regularizada	Total
Quantidade	137	44	73	8	475	737

FONTE: <https://www.gov.br/funai/pt-br>. Acesso em: 23 de outubro de 2023.

A identificação e delimitação dos estados é um processo político, cuja implementação é de responsabilidade do estado, e embora nem sempre cumpra sua tarefa, diversas TI já foram demarcadas no Brasil desde a entrada em vigor da Constituição de 1988.

Segundo o Instituto Socioambiental (ISA), existem 725 TI em diferentes fases do processo de demarcação no Brasil. Apenas 487 foram homologadas, quando o processo de demarcação deveria ter sido concluído em 1993.

É dever do Estado garantir e proteger a saúde dos povos indígenas. A saúde é regida pela Constituição Brasileira e regida pelo Código Administrativo Brasileiro. Tal como no ponto 1. A saúde é um direito de todos e uma responsabilidade do Estado, que é garantida por políticas sociais e económicas que visam a redução do risco de doenças e outros problemas e o acesso universal e igualitário às atividades e serviços relacionados com a saúde. publicidade, proteção e restauração (BRASIL, 1988, pp. 67-71).

Enquanto o direito à saúde brasileira está regulamentado desde 1990 pela Lei 8.080/1990, que introduziu o Sistema Único de Saúde, o aspecto do direito sanitário indígena foi introduzido a pela Lei 9.836/1999, que estabelece que compete à União a criação, financiamento e manutenção de um subsistema de atenção à saúde indígena descentralizada (BRASIL, 1999, ART. 19B, 19C).

No âmbito da União, o órgão responsável é FUNASA, que é subordinado ao Ministério da Saúde. A base deste sistema são os Direitos Especiais Sanitários Indígenas- DSEI. Estes prestam o serviço de saúde aos PI nos locais como aldeias e em suas proximidades. Ocorre uma participação dos PI com os funcionários dos sistemas nos conselhos de saúde dos DSEI, que tratam as decisões sobre o planejamento e a realização das atividades dos DSEI locais. Ação da União leva em consideração a participação da comunidade local.

Outro papel do Estado em relação aos PI é a questão do desenvolvimento, mas para os que a PI vai necessitar do ethnodesenvolvimento ou envolvimento. O direito ao desenvolvimento é o ponto de partida para os grandes projetos econômicos de infraestrutura, integração e desenvolvimento da União no Brasil.

O desenvolvimento regional é estabelecido no Brasil por Planos Plurianuais (PPA). A base de autorização para isso se encontra no *caput* do Artigo nº. 165, inciso I, e parágrafos 1º, 4º e 9º da CF 1988, que indica a seguinte Lei de iniciativa do Poder Executivo que estabelecerá:

O plano plurianual

§ 1º. A lei que se instituir o plano plurianual estabelecerá, de forma regionalizada, as diretrizes, objetivos e meta da administração pública federal para as despesas de capital e outras delas decorrentes e para as relativas aos programas de duração continuada.

§4º. Os planos e programas nacionais, regionais e setoriais previstos nesta constituição serão elaborados em consonância com o plano plurianual e apreciados pelo Congresso Nacional.

§ 9º Cabe a lei complementar.

Dispor sobre exercício financeiro, a vigência, os prazos, a elaboração e a organização do plano plurianual, da lei de diretrizes orçamentárias e da lei orçamentaria anual (SILVA; AMORIN, 2012, p. 445).

Os PPA tratam, entre os outros assuntos, das definições sobre a construção e o trajeto de futuras estradas federais, assim como ampliação e dos melhoramentos das estradas federais existentes, ou seja, as grandes vias fluviais e canais que atravessam vários estados ou estabelecem ligações internacionais-hidroviárias, construção de usinas elétricas, gasodutos e linhas de transmissão de energia.

Os PPA perseguem os objetivos de infraestrutura das políticas de integração e de desenvolvimento em vários casos, sem considerar a necessidade jurídica e efetiva da proteção ao meio ambiente e aos PI, como será afirmado na construção da BR 174, com os povos Waimiri-Atroari. Esses projetos federais decorrem não apenas às TI, mas também são realizados numa forma direta nas TI.

Esses projetos realizados nas áreas indígenas causam terricídio devido a que originam danos ambientais e invasões das terras indígenas, provocando grandes conflitos e problemas

socias (DINIZ, 2001, p. 137). A Constituição protege o direito exclusivo dos povos indígenas de usufruir das terras que tradicionalmente ocupam, conforme o artigo 231, §2 Constituição Federal -1988.

A partir dessa afirmação Constitucional, na elaboração do PPA, é preciso, portanto, observar a garantia do usufruto exclusivo da TI pelos indígenas. Na medida em que as disposições do Estado sobre o PPA infringem a garantia constitucional do direito do usufruto exclusivo dos PI, elas são nulas de acordo com o princípio da primazia da Constituição. O Estado está a serviço da Constituição e é o seu dever protegê-la.

Outro papel do Estado a respeito da Constituição de 1988 é a Educação dos PI:

Capítulo II da Educação Básica- Seção I – Disposições Gerais Artigo 26 – Os currículos do ensino fundamental e médio devem ter uma base nacional comum, a ser complementada, em cada sistema de ensino e estabelecimento escolar, por uma parte diversificada, exigida pelas características regionais e locais da sociedade, da cultura, da economia e da clientela.

§ 4º – O ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígenas, africana e europeia.

Seção III – Do ensino Fundamental Artigo 32 § 3º – O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem. Título VIII – das disposições Gerais do artigo 78 – O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos povos indígenas, desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisas, para oferta de Educação escolar bilíngue e intercultural aos PI, com os seguintes objetivos:

I – Proporcionar aos PI, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências; II – garantir aos povos indígenas, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não-indígenas.

Artigo 79 – A União apoiará técnica e financeiramente os sistemas de ensino no provimento da educação intercultural às comunidades indígenas, desenvolvendo programas integrados de ensino e pesquisa.

§ 1º – Os programas serão planejados com audiência das comunidades indígenas.

§ 2º – Os programas a que se refere este artigo, incluídos nos Planos Nacionais de Educação, terão os seguintes objetivos: - fortalecer as práticas socioculturais e a língua materna de cada comunidade indígena; - manter programas de formação de pessoal especializado, destinado à educação escolar nas comunidades indígenas; - desenvolver currículos e programas específicos, neles incluindo os conteúdos culturais correspondentes às respectivas comunidades; - elaborar e publicar sistematicamente material didático específico e diferenciado (BRASIL, 1988, p. 56).

Dentre os objetivos e metas do decreto no 9.394 de 20 de dezembro de 1996 (BRASIL, 1996, p. 63). A universalidade dos programas de educação indígena abrange todos os níveis da educação básica, o que garante autonomia às escolas indígenas tanto no projeto pedagógico quanto no uso de recursos financeiros, e capacita os indígenas comunidades tomar decisões sobre o funcionamento dessas escolas.

Conforme Brasil (1996, p. 79), o plano nacional de educação além de prever a criação de programas específicos para atender às escolas indígenas, prevê a criação de linhas de financiamento para a implementação de programas de educação em áreas indígenas. É deliberado que a União, em cooperação com os Estados, deseje equipar as escolas indígenas com equipamentos didático-pedagógicos básicos, tais como bibliotecas, videotecas e outros materiais de apoio, bem como permitir a adaptação de programas existentes atualmente no Ministério da Educação, no que diz respeito ao apoio ao desenvolvimento da educação.

A educação escolar oferecida às comunidades indígenas no Brasil tem como fundamento a catequização, a civilização e a integração forçada dos PI à sociedade nacional. A ênfase foi a negação da diferença, a assimilação da PI e a transformação da PI em algo diverso. No presente processo, a instituição da escola entre grupos indígenas teve o potencial de impor valores alheios e negar identidades e culturas distintas.

A Constituição Federal de 1988 contém o Artigo no. 231, que garante às comunidades indígenas o uso de suas línguas maternas e os processos de aprendizagem próprios. A coordenação das ações educacionais de educação indígena está sob a responsabilidade do Ministério da Educação, sendo de responsabilidade dos estados e municípios a sua execução.

A proposta de uma escola indígena diferenciada e de qualidade constitui uma grande inovação no sistema educacional do país, exigindo que as instituições e órgãos competentes criem novas dinâmicas, concepções e mecanismos, tanto para que essas escolas sejam incorporadas e beneficiadas com a sua inclusão no sistema oficial, quanto para que sejam respeitadas em suas particularidades.

3.4 A CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988 VERSUS A CRÍTICA DOS INTELLECTUAIS INDÍGENAS E A REALIDADE CONCRETA DAQUELES QUE VIVEM NA TISM

O título VII da Constituição Federal de 1988, Orem Social, está dividido em oito capítulos, um dos quais enfatiza os direitos de propriedade intelectual nos artigos 231 e 232. Esta Constituição demonstra o grande esforço da assembleia constituinte em predeterminar um sistema normativo que efetivamente protege direitos e os interesses dessas pessoas.

A Constituição de 1988 alcançou um nível de proteção satisfatório e deu um passo à frente em questões relacionadas com a titularidade dos direitos de propriedade intelectual, a competência da União para legislar para os povos indígenas, a preservação de suas línguas, costumes, práticas e tradições. A atual constituição compromete a proteção dos grupos étnicos segundo um forte “lobby” que valorizava a ideia de homem

primitivo, uma civilização pura e intolerante. Os PI são reconhecidos como uma comunidade e a principal preocupação é com os seus países. A Constituição garante aos povos indígenas o direito de exercer a propriedade tradicional de suas terras. O artigo 231 da Constituição de 1988, como já mencionado, reconhece os direitos originais de propriedade intelectual, portanto a cultura e a ordem social devem ser protegidas.

O líder indígena Ailton Krenak (Cohn, 2015, p.89) representa um povo historicamente subestimado pelos seus conhecimentos e formas de fazer as coisas. A liderança em questão representa uma geração que, juntamente com suas famílias, como Álvaro Tukano, Mário Juruna, Davi Kopenawa e Raoni Metuktire, trabalham intensamente para construir um Estado mais justo e fraterno, incluindo os PI, entre as etnias já existentes antes da chegada do colonizador e do próprio nome “Brasil”.

Ele (Krenak) sustenta que o conceito de terra para os PI é mais amplo que a designação do espaço delimitado pelo Estado. É o local onde os indígenas narram os seus contos, lendas e tradições, representados por figuras de natureza que são consideradas como sendo a herança ancestral das tradições. A terra é um espaço vivo, como a cultura ali presente. É dinâmica e dinâmica, assim como qualquer sociedade que se adequa aos limites das tecnologias. O pensamento de Krenak é anterior à Constituição de 1988.

Nas sociedades capitalistas, a terra é uma mercadoria que pode ser comprada e vendida. Do ponto de vista ocidental, a terra é compreendida como um espaço a ser ocupado ou conquistado, mas para os povos indígenas, a terra é compreendida numa forma de tempo a ser vivido. O tempo é maior que o espaço. Os avanços tecnológicos agrícolas geram, poluição, desmatamento e invasões. É aí que surge o problema do terricídio e continua até hoje. O Artigo nº. 231 §1º é um retrocesso, porque o poder maior está no Congresso Nacional para decidir sobre as terras indígenas, reduzindo o próprio povo ao sentido de apenas ser “escutados”.

A questão do terricídio se manifesta visivelmente em desmatamento da floresta como fonte econômica de lucro para sustentar a vida tem aspectos positivos e negativos. Parte das TI no Brasil está sendo ocupada pelos garimpeiros, pescadores, caçadores, madeireiros, posseiros e pelas hidrelétricas e grilagens (CARVALHO, 2019). As atividades do desmatamento, praticadas pelas ações humana, prejudicam o meio ambiente, devido a poluição. É o papel da União dentro da Constituição Federal de 1988 proteger os povos originários contra qualquer forma de exploração ou invasão.

Falar de uma política de terricídio é considerar as TI na sua totalidade de vida. A Constituição brasileira contém artigos que legislam sobre os PI e suas terras (Art. Nº. 231, 232)

e os reconhecem como os povos originais na sua dimensão comunal vinculada à terra, cultura e organização política. Essa afirmação é defendida pelos saberes indígenas do povo yanomami conforme o pensamento de Davi Kopenawa.

Conforme Kopenawa e Bruce (2015), no seu livro *A queda do céu*, que foi escrito a partir de suas palavras contadas a um etnólogo com quem nutre uma longa amizade, ele constata o seguinte:

Todos serão atingidos pelo mesmo evento, a não ser que compreendam que o respeito mútuo é a condição necessária para a sobrevivência. Aprendi a pensar nas questões da floresta ao fixar os olhos em peles de papel. Vi-as de perto, bebendo o suor dos meus antepassados. (KOPENAWA; BRUCE, 2015, p. 78).

Entenda que esta é uma ferramenta crítica para questionar um conceito de progresso e desenvolvimento que difere daquele defendido pelos povos Yanomami sociologicamente intuitivos.

O pensamento da educadora e pesquisadora Márcia Wayna Kambeba (2020, p. 76-89), falando categoricamente sobre “Os saberes da floresta”, é uma produção poética que se apresenta um fio condutor que abre caminhos, promove a convergência de diferentes saberes, amplia as possibilidades de visão de mundo e incentiva novas formas de ensino e aprendizagem. Essa forma de educação diferenciada é valorizada no Artigo nº. 231 da Constituição Federal 1988. Essa pensadora indígena implementa uma educação diferenciada conforme à Constituição.

Os saberes indígenas, de acordo com Daniel Munduruku, no seu livro sobre “Serpentes que roubaram a noite e outros mitos” e ilustrada pelas crianças da aldeia Katõ, traz os mitos contados pelos mais velhos da aldeia sobre as histórias que nos levam a uma época muito distante e que são contadas e contadas às crianças nativas para nelas incutirem amor pela sua história e pelas lutas do seu povo e região. (KRENAK, 2020^a, pp. 123-130). É outra maneira de continuar a reconhecer uma educação diferenciada conforme a Constituição Federal 1988.

A contribuição do líder indígena e ambientalista Ailton Krenak para a proteção dos direitos dos povos indígenas do Brasil foi reconhecida na constituição de 1988. Segundo historiadores, os homens brancos descobriram o Brasil em 1500, seguidos pelos PI em 1988. Década de 1980 e a década de 1970.

Na Assembleia Constituinte de 1987 reuniram-se organizadores da luta e mobilização indígena; Segundo Krenak, foi um momento de “lâmpada”. A constituição de 1988 incluiu um capítulo dedicado à proteção dos direitos dos povos indígenas. As entrevistas

organizadas e compiladas por Sergio Cohn, com base em seu livro Ailton Krenak da coleção Encontros, são historicamente valiosas porque representam a memória de uma época que o historiador Eduardo Viveiros de Castro (2015, p. 51) chama de “o Grande Despertar” do Povos Indígenas do Brasil, que cessou no final da década de 1970

Segundo Krenak, a participação dos povos indígenas na Assembleia Constituinte de 1987, que tratou da seção sobre os povos indígenas, tem sido elevada desde a criação da Assembleia Constituinte. Eles foram convidados a participar de reuniões do Subcomitê de Negros, Povos Indígenas, Deficientes e Minorias e posteriormente do Comitê de Ordem Social, que elaborou o texto sobre direitos de propriedade intelectual (KRENAK APUD COHN, 2015, pp. 32-33).

Ele (Krenak) lembra que o período anterior a 1988 foi uma grande luta, e desde 1986 as expectativas da constituição são discutidas. Nestas conversas com agricultores, agronegócios e a Aliança Democrática Agrícola, ele teve a oportunidade de ver e compreender como as pessoas odeiam os direitos do PI. De acordo com as conquistas dos direitos de propriedade intelectual na constituição federal de 1988, Krenak (Cohn, 2015, pp. 35-67) observa que durante os últimos 500 anos, a propriedade intelectual foi relegada às aldeias nas partes mais remotas do país. Em contrapartida, observam-se dois fenômenos: a gestão de mineradoras, fazendas de cana-de-açúcar, soja, pastagens e grandes corporações; e por outro lado, a crescente urbanização das cidades.

Embora estes direitos estejam claros na Constituição, o Artigo 231 reconhece a propriedade intelectual, a ordem social, os costumes, as línguas, as crenças e as tradições, reconhece a existência de minorias étnicas e estabelece normas para proteger a sua singularidade étnica, especialmente línguas, costumes e práticas.

A questão da terra se torna um dos principais tópicos dos seus direitos, pois, para eles, ela tem um valor de sobrevivência física e cultural (ALMEIDA, 2022, pp. 189-199) Sem a proteção de seus direitos, não se assegurará a posse permanente e a riqueza das terras por eles ocupadas, pois a disputa dessas terras e sua riqueza são o núcleo da questão indígena no Brasil atual.

As terras tradicionalmente ocupadas por esses povos são de propriedade da União (BRASIL, 1988, ART.20, XI, p. 78) e o objetivo é preservá-las e manter a ligação conforme as normas. Desta forma, cria-se uma propriedade reservada, cujo objetivo é garantir direitos sobre ela. Assim são terras inalienáveis, porque não podem ser adquiridas por qualquer direito de propriedade; não estão disponíveis porque não podem ser utilizados para outros fins que não sejam cultura starter; e os direitos sobre eles são indiscutíveis (parágrafo 4).

É importante que a União enfatize que a Constituição não reconhece a posse, ou seja, propriedade, de terras tradicionalmente pertencentes a povos indígenas. Os PI possuem apenas terras que são de propriedade da União.

A União deve demarcar terras indígenas. A limitação não é o direito de possuir terras, mas a exigência constitucional de proteger os direitos de propriedade intelectual sem prejudicar os seus direitos. Os direitos de propriedade intelectual destes países devem ser limitados pela Constituição Federal de (1988, p. 79).

4.FORMAS VISÍVEIS DAS PRÁTICAS DO TERRICÍDIO E SUAS IMPLICAÇÕES NA VIDA DOS MACUXI DA ETNO-REGIÃO SÃO MARCOS

Queremos mencionar as formas visíveis de terricídio e seu impacto na região e na vida humana. Por conseguinte, identificar as consequências com o meio ambiente e a terra. Escolho como caminho para essa discussão à literatura indígena, pela sua perspectiva de repensar e se posicionar contra o capitalismo e sua expansão, cujas implicações são destruição do território em vista de lucro.

Antes de mostrar as formas visíveis do terricídio na TISM, essa penúltima parte da dissertação se desenvolve a partir dos pensamentos apresentados nos anteriormente. É fundamental compreender que o termo “terricídio” tem uma definição operacional para esta dissertação. Uma das formas de terricídio é a construção da BR-174 devido desmatamento, poluição e adoecimento da terra.

O termo terricídio² nesta dissertação será entendido como uma forma de desterritorialização³. Conforme Lefebvre (2009), implica a morte da terra, que é ligado às questões ambientais, avanço tecnológico como marcas amplas do conjunto do modo de produção, desmatamento, descuidado devido a mineração, destruição e desterritorialização.

Historicamente, seria quase ridículo atribuir às culturas não europeias uma forma de pensar mítico-mágica em contraste com a racionalidade e a ciência que caracterizaram a Europa. Além de possíveis conteúdos simbólicos, existem cidades, templos, palácios, pirâmides e cidades monumentais, além da agropecuária, da matemática, da escritura, da filosofia e das histórias. (QUIJANO, 1998, p.98). O desenvolvimento científico e tecnológico se desenvolveu no pensamento do ocidente nos descobrimentos pelos cientistas. As categorias que serão apresentados e analisados conforme os saberes indígenas em diálogo com a epistemologia ocidental são as seguintes:

- Terricídio – forma de desterritorialização dos povos originários;
- Saberes indígenas - compreendem a terra como um espaço a ser vivido e não apenas como um lugar para a exploração;

². O termo terricídio recentemente é bastante usado na América latina, a partir de proposições da líder Mapuchene Moura Millan, que caracteriza os governos e empresas como terricidas. Trata se de uma corrupção, com importantes implicações políticas, na medida em que se propõe até mesmo uma triplicação penal de terricídio.

³ Conforme Gaia, é necessário reconhecer que a desterritorialização não é uma prerrogativa social, entende-se por uma terra que intensamente atrelada a atividade humana de modo imprescindível. Neste sentido, terricídio pode ser compreendido além do impacto brutalmente desigual em grupo ou classes sociais historicamente colonizados ou explorados.

- Epistemologia ocidental - entendem a terra como lugar da exploração.

Para as sociedades capitalistas, a terra é uma mercadoria, que pode ser comprada e vendida (EGON, 2015, p. 109). Do ponto de vista ocidental, a terra é compreendida como um espaço a ser ocupado ou conquistado, mas para os PI, a terra é compreendida numa forma de tempo a ser vivido. O tempo é maior que o espaço. Os avanços tecnológicos e agrícolas geram, poluição, desmatamento e invasões. É aí que surge o problema do terricídio e continua até hoje na TISM.

A compreensão da terra ou do território vai além do espaço para a vida. Exige um entendimento ontológico da terra. Neste caso, a concepção da terra é sinônimo a vida. A defesa do corpo-território no Brasil foi defendida na primeira marcha das mulheres indígenas realizada em agosto de 2019 na capital federal Brasília. No documento final, afirmaram contra o terricídio e, fazendo o direito da natureza.

Neste sentido, a questão de desmatamento da floresta na terra como fonte econômica de lucro para sustentar a vida tem aspectos positivos ou negativos. Parte das TI no Brasil estão sendo ocupadas pelos garimpeiros, pescadores, caçadores, madeireiros, posseiros, hidrelétricas e grilagens (CARVALHO, 2019). Daí que para os indígenas ficam colher o resultado negativos como poluição dessa atividade humana para com o meio ambiente.

Os PI continuam até hoje mantendo uma dimensão comunal com a terra, que eles ocupam de forma coletiva para a finalidade de segurar uma vida digna. Apesar das dificuldades em se tornarem interlocutores em defesa de seus territórios, as populações tradicionais souberam constituir as forças dos movimentos populares, como na marcha das mulheres indígenas contra o terricídio.

As categorias da terra são entendidas como vida e não espaço, ou seja, mudança do paradigma da terra como espaço a ser ocupado à terra em termos de tempo, que é um lugar para ser vivido, conservar em vez de explorar e envolver em vez de desenvolver. Descobrir o conhecimento dos ancestrais é um valor profundo e significado simbólico que faz parte da própria vida da comunidade, neste caso, pode se perceber que a terra tem vida tanto quanto uma pessoa.

4.1 A CONSTRUÇÃO DA BR-174 – EXEMPLO DE TERRICÍDIO NA TISM

Em 1968, o governador do Amazonas, Danilo Duarte de Matos, solicitou ao Estado que construísse uma BR que atravessasse o território indígena sem custo, considerando o PI como um ser humano útil à pátria. Ele diz o seguinte: Os silvícolas ocupam as áreas mais ricas de nosso estado, o que impede sua exploração, causando danos irreparáveis à receita nacional, o que impede a captação de recursos adicionais para a prestação de serviços públicos. (COMITÊ, 2014, pp. 30-45).

A partir dessa afirmação do governador, a construção da BR 174 passou a ter o caráter de ação para a integração do povo Waimiri-Atroari na sociedade nacional, objetivando com isso acessar as minas de Pitinga e ocupação de uma área considerada pelo governo e empresários como um vazio demográfico, no contexto de desenvolvimento e abertura do estado de Roraima aos outros estados do Brasil e com as fronteiras internacionais como Venezuela e Guiana. Percebe-se posteriormente que o modelo do desenvolvimento sugerido pelo governador é diferente do modelo do envolvimento, como concebido pela lógica dos PI, sobretudo no pensamento de Ailton Krenak.

A construção da BR-174 levou não somente ao terricídio, mas também ao genocídio. Conforme ao relatório da pesquisa do Comitê Estadual de Direto à Verdade, os crimes da ditadura militar praticados contra o PI Wamiri-Atroari indicam que no período 1972 a 1977 mais de dois mil indígenas morreram assassinados ou por doenças levadas pelos invasores (Comitê, 2014). A partir desse relatório se tem notícias do quanto foram massacrados em ações militares com a utilização de bombas, metralhados e produtos químicos.

Esse relatório do comitê estadual da Amazônia surgiu num contexto da comissão nacional da verdade criadas pela lei 12.528/2011 para apurar graves violências de direitos humanos promovido pelo estado brasileiro, ocorridas entre o 18 de dezembro de 1946 e 5 de outubro de 1988.

O relatório inicia-se com essa pergunta fundamental: “por que *kamña* matou *kina*? Ou seja, por que o não indígena matou o indígena? Essa pergunta ainda hoje não foi respondida adequadamente ao povo indígena Waimiri-Atroari pelo Estado brasileiro. A partir do quadro abaixo, demonstra-se as fontes que trazem os dados do genocídio desse povo:

Quadro 10. Sobre o número da população dos Waimiri-Atroari durante a construção da rodovia

Ano	População	Fonte
1905	6.000	Huner, G E Koch, T
1968	3.000	Calleri , G-FUNAI
1972	3.000	FUNAI

1974	600/1.000	Costa, G-FUNAI
1982	571	Craveiro, G-FUNAI
1983	350	FUNAI
1983	332	Baines Stephen G
1987	420	SILVA, Marcio-UNICAMP
1991	505	Programa Waimiri-Atroari
2011	1515	Programa Waimiri-Atroari

FONTE: COMITÊ, 2014, p. 26.

Esse quadro indica a diminuição da população indígena ao longo da construção da BR-174 pelos motivos que já foram explicados anteriormente. A sua construção começou em 1967 e foi concluída em 1977, que é praticamente um período de dez anos.

Os PI tinham o seu projeto dentro de uma geografia, onde aprendia as suas lendas e contos. Tinha os seus caminhos da organização por todo seu território, possuía uma economia que satisfazia as necessidades da população, conhecia a floresta, igarapés, plantas, aves, insetos e cada bicho na sua língua nativa. Tudo tinha o significado no mundo do povo *kina* (BAINES, 2015).

Os indígenas Waimiri-Atroari foram os mais prejudicados com a construção dessa rodovia e tiveram suas terras cortadas pela mesma. Conforme Souza (1994), o discurso do presidente da Fundação Nacional do Índio-FUNAI em relação aos indígenas Waimiri-Atroari:

É perceptível que teremos dificuldades com os índios nesta região, mas também é inaceitável estigmatizá-los. Precisamos, antes de mais nada, lembrar os antecedentes. Sabemos o que os índios sofreram no passado, para que possamos compreender e preservá-los. Essa é uma tarefa que, felizmente, não será exclusiva da FUNAI (MONTEIRO, 2019, p. 76).

Essa afirmação está, sem dúvida, relacionada ao fato de os indígenas Waimiri-Atroari serem os mais afetados pela construção da rodovia BR-174. A estrada passa pela terra natal de SM. Sua localização geográfica inclui o centro de Roraima e a parte norte da fronteira com a Venezuela. Essa rodovia possui uma linha de transmissão elétrica que tem origem na Venezuela e passa por parte do TISM até chegar à cidade de Boa Vista, capital do estado de Roraima.

De acordo com Monteiro e Brêa (1991, p 124), a gestão de TISM é dividida em três sub-regiões: Baixo São Marcos, Médio São Marcos e Alto São Marcos. O Baixo São Marcos pertence ao município de Boa Vista, enquanto as regiões do Médio e Alto São Marcos são do município de Pacaraima.

Essa terra tem como uma de suas caracterizações a diversidade tanto paisagista - área do lavrado ao sul e as serras do norte, quanto os povos que habitam ali que são Macuxi, Wapichana e Taurepang. Neste contexto, tanto histórico como geográfico, foram introduzidos

na TISM grandes projetos no espaço indígena como a rodovia BR-174, cidade de Pacaraima e o linhão de transmissão de energia elétrica entre Venezuela e Brasil (MAGALHÃES, 2018, p. 256).

De acordo com Rocha e Silva (2012, pp. 46-90), a instalação do Terceiro Pelotão Especial de Fronteira e a abertura da rodovia BR 174 na década de 1970, foram grandes ações do governo federal que intensificaram o processo de ocupação, principalmente nas proximidades com a fronteira a Venezuela, dando de origem de uma pequena villa denominada BV-08-marco de fronteira Brasil-Venezuela, principalmente habitado pelos militares e seus familiares. E daqui começou o processo de urbanização da cidade de Pacaraima, da qual parte da TISM pertence a esse município de Pacaraima, que foi criado como município com a lei estadual número 96, de 17 de outubro de 1995.

A construção da BR-174 representa uma mudança significativa no território indígena de São Marcos, que se estende desde a cidade de Manaus, no estado do Amazonas, até a cidade de Pacaraima, na fronteira com o estado de Roraima. Do Brasil e da Venezuela. A construção ocorreu em conexão com mudanças fundamentais na economia política do capitalismo, porque a construção de infraestruturas e a construção de aeroportos apoiam a construção e a circulação do capitalismo adaptativo.

Diante disso, surge como um projeto de infraestrutura física que se baseia no desenvolvimento de mercadorias, pessoas e serviços na área terrestre que liga Roraima ao restante do Brasil e, também, à Venezuela, num espaço internacional. A BR-174 tem um impacto direto ou indireto nas comunidades indígenas que vivem próximas à rodovia, de forma benéfica, como a rapidez no acesso a centros de tratamento (MAGALHÃES, 2018, pp. 78-90).

Do outro lado que é de forma negativa, a sua construção e abertura gerou morte de indígenas pelo atropelamento na rodovia, tendo em vista que pelos menos quatro comunidades da etno-região São Marcos no Alto São Marcos localizam-se as margens da BR-174. São elas: Boca da Mata, Sorocaima, Sabiá e Nova Esperança (SESAI, 2017, sp).

É uma região que tem a extensão completa de 974 km e é um sistema de comunicação via terrestre de Roraima com qualquer parte do Brasil. Mas, atravessando parte da floresta Amazônica e dos campos de Roraima, trouxe um forte impacto no meio ambiente e na vida dos PI da etnorregião SM de Macuxi, Wapichana e Taurepang (Souza, 2013). Essa situação obrigou os povos indígenas de São Marcos uma nova estruturação de seus territórios, a partir da transformação espacial da rodovia.

A abertura da rodovia significava para os PI uma fragmentação de seus territórios, e conflitos pelo poder dominante do estado sobre os territórios (Magalhães, 2008). A sua criação

promoveu transformações diretas ao meio ambiente, com desmatamento para formar o percurso da estrada, construção de pontes, aterramento dos lagos e igarapés.

É verdade que devido à construção desta rodovia ocorreu um extenso desmatamento ao longo da estrada entre Manaus e Boa Vista. O desmatamento foi causado pela construção da rodovia BR-174 e projetos de assentamento realizados ao longo da rodovia:

El segundo hecho de importante impacto em el medio ambiente es la deforestación excesiva de la selva. Los asentamientos rurales a lo largo de estas carreteras desencadenan también un violento proceso de deforestación, debido a las prácticas y técnicas utilizadas por los colonos y otros agentes (terratinentes, madereros) em las actividades agrarias y de explotación de recursos (BAINES, 2006, p.182-183).

Estima-se que 634 quilômetros de vegetação natural, o que corresponde a uma área de 43 milhões de metros quadrados, foram perdidos devido ao desmatamento durante sua construção (FEMARH, 1994, p. 201).

Ela foi homologada pelo Decreto presidencial número 312 de 29 de outubro de 1991, antes da criação do município de Pacaraima, pela lei Estadual número 96 de 17/10/95. Pode-se perceber que a lei estadual foi estabelecida depois da homologação da terra indígena São Marcos. Raposo (2022), afirma que há tendências de possibilidades para estabelecer propriedade privada sobre terras indígenas que já foram homologadas e, conseqüentemente, retirando direitos dos povos originários a suas terras. Nesta região existem conflitos sobre caráter da posse, propriedade e formas de uso e a ocupação da terra diante da expansão econômica capitalista.

Raposo (2022) continua a sua argumentação, afirmando que o conjunto de deputados estaduais de Roraima estabeleceram a lei complementar no 6 de 17/10/1995, como um dispositivo técnico com aparência da legalidade, desmembrado um município para criar outro, cuja sede está ilegitimamente e completamente inserida sobre TISM. Entre 1991-2004, foram criados 7 municípios em Roraima, um deles é Pacaraima, na TISM, acirrando a disputa dos PI pelos processos da urbanização.

Nesse contexto, tanto histórico como geográfico, a construção da BR-174 gerou conseqüências como desflorestamento, poluição, matança dos PI e criação da cidade de Pacaraima (COHN, 2015). Essa rodovia, passando pela TISM é uma das conseqüências do terricídio pelo qual essa dissertação se situa.

4.2 A EPISTEMOLOGIA COLONIZADORA VERSUS EPISTEMOLOGIA MACUNAÍMA

Será apresentado na última parte dessa dissertação uma justaposição entre a epistemologia ocidental e a epistemologia indígena a partir de seus saberes. Para o entendimento do terricídio a partir dos saberes indígenas, uma leitura decolonial é indispensável no sentido do saber, poder e ser. É possível romper com a lógica da modernidade sem ter que abandonar as contribuições do pensamento ocidental, iluminista e europeu (BALESTRIN, 2013, 189). Há uma necessidade de uma construção mental que expresse a experiência básica da dominação da cultura colonial.

Para descrever a configuração mundial do capitalismo após a segunda guerra mundial, considerou-se o núcleo central do tipo histórico de controle de trabalho de seus recursos e produtos, que é uma das características centrais do novo padrão mundial e poder que se desenvolveu a partir da América latina. A base do capitalismo mundial é, desde o seu início, a influência colonial/moderna.

Como resultado desse processo, os colonizadores praticaram diversas operações coloniais de conhecimento e poder, formando um novo universo de relações intersubjetivas que prevalece entre os europeus e outras populações mundiais (QUIJANO, 2000, p. 189). A resistência intelectual na perspectiva histórica latino-americana desde o final do século XIX, mas apareceu principalmente no século XX. Após a Segunda Guerra Mundial, foi incorporado ao debate sobre desenvolvimento e subdesenvolvimento. O conceito de região ou de país na perspectiva moderna refere-se sobretudo às ideias inovadoras da ciência avançada, secular, secular, que são as ideias e experiências que habitualmente estão associadas a este conceito. principalmente aos pensamentos inovadores de pessoas científicas, seculares e mundanamente avançadas, que são as ideias e experiências normalmente associadas a este conceito.

Baines (2015, pp. 89-101) afirma que as sociedades indígenas ligadas às suas terras tradicionais através da sua cosmografia e da ocupação colonial e neocolonial do Brasil, expulsas dessas terras, foram forçadas a reorganizar socialmente o que Oliveira (2019) chama de processo. "regionalização", um conceito-chave na abordagem aos processos de separação de TI.

A imposição da visão de mundo do colonizador como única forma de existência se transforma em violência epistêmica quando o poder colonizador resulta na invisibilização do colonizado e na negação da sua representação; é a estratégia do apagamento cultural. É denominado "epistemicídio" (SANTOS, 2006, p. 67) as práticas que destroem a diversidade e

a riqueza epistêmica do mundo. O epistemicídio é o fundamento do totalitarismo racional da ciência moderna, que desqualificou outros epistemes, demonstrando, de forma clara, a ligação entre a ciência moderna e o colonialismo.

A Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA) e a Associação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) lançaram o manifesto "Reflorestamentos", com o objetivo de construir um caminho de vida e reconstrução que se baseie no encontro entre os povos, no cuidado com a terra e na troca benéfica de conhecimentos.

A cosmologia ancestral permite a existência e coexistência de diferentes epistemes. Cuidar da Mãe Terra é, na verdade, cuidar de si mesmo. O corpo é a terra e a floresta é o espírito. O documento diz que queremos reflorestar as mentes para que elas possam ajudar no cuidado tão necessário ao nosso corpo e à terra (AMANTE, 2021, p. 201).

Em entrevista a Pedro Cesarino em agosto de 2016 São Bienal, Paulo, Ailton Krenak mencionou que já se passaram cerca de quarenta anos desde que “percebeu essa fissura, o que o grupo de Boaventura de Sousa Santos chama de “a profundidade”, o absurdo que é a separação do pensamento no Ocidente” (KRENAK). PRÓXIMO) COHN; KADIWEL, 2017, p. 66).

A ideia de um pensamento abissal, como é conhecida por Boaventura de Sousa Santos, decorre da constatação de que o pensamento do Ocidente estabelece os modelos que estabelecem as diferenças entre as sociedades metropolitanas e os territórios coloniais, bem como as que regem a ciência e o direito, como a legal e a ilegal. Este pensamento alarmante pode ser compreendido sob a forma de dualismo.

Embora apresente uma pretensa universalidade, essa pretensa universalidade depende da exclusão daqueles que estão do outro lado do "abismo", seja através da exploração e do extermínio, seja por meio da epistemologia (epistemicídio), uma vez que não admite outra forma de concepção do mundo que não seja a da ciência (SANTOS, 2007). O conhecimento científico é concebido tradicionalmente no Ocidente, de acordo com a distinção entre "sujeito e objeto" e "natureza e cultura".

Em relação ao pensamento abissal, Krenak sustenta:

Esse pensamento tomou conta de uma escola e foi fundo nela, negando a possibilidade de a água, a montanha ou a pedra estabelecerem qualquer tipo de comunicação com o humano, a ponto de estabelecer uma distinção entre humano e não humano. Uma distinção tão radical sugere que somos seres humanos, capazes de impor nossa marca sobre tudo o que pensamos não ser humano, como os oceanos e suas bilhões de vidas, as paisagens da Terra, que acreditamos poder derrubar, cortar, podar e plainar. (KRENAK APUD COHN; KADIWEL 2017, p. 66).

Dentro da lógica de Krenak, o ser humano não pode dominar a terra nem a natureza, ele não faz parte da terra, ele é terra, nem parte da natureza porque ele é natureza. O ser humano que se submete à natureza e terra e não ao contrário.

A tecnologia foi elevada ao *status* de um deus: “esse elogio da tecnologia que a cultura dos brancos faz é a mesma técnica que sustentou as marcas profundas que chamamos de Antropoceno” (KRENAK, 2017B, p. 106). Por isso Krenak recupera o conceito de Antropoceno, com o qual se quer pensar a transformação dos humanos em uma força geológica na terra, ameaçando brutalmente a biodiversidade do planeta.

Krenak (2015c) refere-se a uma “paisagem” que consiste em um conjunto de mundos que interagem entre si e com o mundo que a mente ocidental chama de pessoas. Portanto, é essencialmente plural e vivo. Este impulso vem da negação da possibilidade de comunicação com estes diferentes mundos. Ele afirma: “Se eu não entendo a linguagem do rio, ele se torna uma sarjeta para mim. Se a montanha não fala comigo, posso pegá-la e jogá-la no trem e mandá-la para alguma jazida de minério” (KRENAK, 2015C, p. 256).

A atuação de Krenak como mediador entre o mundo indígena e o mundo ocidental, nos anos 1980, tornou-se crucial que fossem pensadas alianças afetivas que preservassem a possibilidade de existência dos mundos diante do que chamou de “tragédia amazônica”, que pode ser considerada uma metonímia da tragédia capitalista como um todo. Dessa forma, é crucial buscar aliados, tanto no Brasil quanto no exterior, para que a luta indígena alcance maior visibilidade. Dessa forma, a produção intelectual de Ailton Krenak é um convite para abraçar mundos que tradicionalmente eram considerados não-humanos.

Não é possível estudar sua prática intelectual e política sem considerar a subjetividade das florestas, das montanhas e dos rios. A luta política de Krenak é precisamente para que ele não fique em silêncio, para não se tornar uma paisagem inequívoca, ou seja, monocultura.

Em conversa com Pedro Cesarino durante a XVII Bienal, Krenak lembrou sua viagem a Atenas com os Yanomami Davi Kopenawa. Em conversa com Kopenawa, Krenak considerou a transição do tempo mítico, quando os gregos viviam no “Olimpo, lugar de passagem dos seres divinos”, para o tempo histórico, que é a transição do tempo do mito, quando tudo é possível, onde os mundos estão conectados, ao tempo linear (Krenak apud Cohn; Kadiwel, 2017, p. 73).

No segundo diálogo, ele apresenta uma relação com o tempo, e não com o espaço como apresentado anteriormente. É uma época cosmogônica, em que a presença constante da história mundial enfatiza os limites da atividade humana no mundo (ou mundos):

Na tradição indígena, temos uma história que nos conecta ao que poderia ser considerado o universo. Os fatos dessa história se assemelhariam bastante aos eventos religiosos. Temos uma história objetiva, história do mundo em que atuamos. Somos parte integrante de uma tradição em que o nosso poder é limitado. Ao iniciar a leitura da literatura universal, percebi um pensamento nos homens de uma outra tradição que me causou surpresa: o pensamento de que o homem é completo, de que pode se submeter à natureza e à história. Na minha tradição, isso não é permitido. Participamos de eventos importantes. Embora já esteja familiarizado e envolvido com os eventos marcados pelo calendário do relógio, tenho procurado manter viva dentro de mim essa memória. Preciso ter cautela ao analisar a história e seguir a visão do meu povo. Podemos mover uma pedra que está na beira do rio, represando tronquinhos e folhas, mas não podemos modificar o destino das águas. Nós estamos presentes nos eventos. Podemos interferi-los através da nossa virtude e do nosso conhecimento, da nossa interação com o local em questão, mas não podemos agir como seres externos aos eventos (KRENAK, 2015E, pp. 91-92).

A partir dessa afirmação de Krenak, percebemos que a tradição que vem através do mito é anterior do conhecimento ocidental. O pensamento dos povos originários é objetivo e o ser humano não pode submeter a terra ou a natureza aos seus desejos, ao contrário, ele é servidor tanto da natureza como da terra. Ele é a terra/natureza.

Os saberes ancestrais tanto do Krenak como do Davi Kopenawa nos levam para a superação de um epistemicídio colonizador, cuja consequência é o terricídio. O ponto fundante dessa afirmação é o seguinte: o ser humano é a terra, portanto, a terra pode existir sem o ser humano e o ser humano não consegue existir sem ela, nela tira os alimentos para se sustentar. A superação de uma epistemologia que coloca o ser humano acima da natureza ou terra é fundamental, essa superação pode ser alcançada embora numa forma lenta pelos saberes indígenas.

Os saberes indígenas poderiam produzir relevância para a ciência moderna. Os pensadores indígenas que serão apresentados posteriormente dialogam com a modernidade oferecendo as suas críticas e relevância. Por isso, esse diálogo do conhecimento abre uma possibilidade para que os saberes indígenas possam contribuir à modernidade pelas leituras sobre o mundo decolonial.

É possível romper a lógica dos tempos modernos sem rejeitar o pensamento ocidental, iluminista e europeu. E isso só parece ser possível fazendo com que compreendamos a outra episteme que existe, qual? A dos povos originais.

4.3 A RELAÇÃO ENTRE CATEGORIAS DO EPISTEMICÍDIO OCIDENTAL VERSUS CATEGORIAS NATIVAS

A expansão interna continuou na década de 1960 com a construção de rodovias federais e estaduais que aumentariam enormemente a migração para a Amazônia. As discussões sobre o fosso demográfico e o isolamento econômico da região foram alarmantes para os governos militares. Para proteger a soberania do país, os militares centralizaram e centralizaram as atividades econômicas para implementar o projeto de modernização nacional e, no caso da Amazônia, justificaram a necessidade de integração ao invés do Programa de Integração Nacional (PIN). A doutrina da evolução, que atingiu seu apogeu entre 1970 e 1985, causou conflitos sociais significativos na Amazônia.

Instituído em junho de 1970 pelo Decreto nº 1.106, um dos objetivos do PIN era financiar os trabalhos realizados em 1959 nas áreas de atuação da Diretoria de Desenvolvimento do Nordeste Europeu (SUDENE) e posteriormente também a criação de um supervisor da autoridade. Sobre o desenvolvimento da Amazônia (SUDAM). Um dos resultados da implementação deste plano foi a construção de rodovias, a implementação de programas de colonização e a transferência de recursos do imposto de renda para esses projetos. O contexto histórico do desenvolvimento planejado é marcado por diretrizes elaboradas de acordo com as diretrizes nacionais.

Dada a influência que a colonialidade tem sobre a cultura, a cognição e a episteme, pode-se dizer que o eurocentrismo é responsável por uma grande parte da produção científica mundial, inclusive a produção intelectual sobre territorialidades. Dessa forma, é possível notar traços eurocêntricos que estão ligados à "monocultura do tempo linear" (SANTOS, 2006, p. 65), que compreende que a história humana se desenvolve de uma perspectiva linear de direção e sentido único.

Milton de Almeida Santos (1926-2001) analisa a terra de forma crítica à ideia de que o mundo eurocêntrico é o espaço sobre o qual o Estado exerce a soberania. A geografia iniciou um longo período europeu, que só seria alterado entre o final do século XX e o início do século XXI, quando houve a incorporação de aspectos econômicos, culturais e/ou sociais.

O capítulo VII do título VIII da Constituição Federal 1988, nos Artigos nº. 231- 232, trata dos direitos dos PI abolindo qualquer propriedade sobre as terras que ocupam e garantindo a eles continuarem a ser indígenas para sempre. Com essa afirmação, acabou com a afirmação de caráter provisória com que o direito sempre os tratou. Ficou reconhecido que a terra é mais importante do que o direito à propriedade como foi colocado na segunda dessa dissertação.

Ao falar do terricídio está se falando de uma memória a respeito da devastação das florestas, ameaças à riquíssima biodiversidade, invasões de garimpeiros de forma desordenada e predatória ameaçando esse patrimônio territorial. O adoecimento da terra, terricídio, é gerado pelas ações humanas de desmatamento, disputas pela terra, conflitos socioambientais e poluição. Essas ações humanas, acabam agredindo os PI em seu espaço de vida.

As temperaturas estão aumentando no mundo, causando incêndios florestais, secas, extinções em massa e tempestades intensas. As mudanças climáticas são realidades. Mas, como chegaram a este ponto e o que deve ser feito? Como seria possível proteger o planeta e, ao mesmo tempo, agir para tornar a vida mais justa e igualitária para as pessoas que habitam nele?

É neste contexto que se baseia parcialmente essa parte da dissertação, ou seja, mudança do paradigma da terra como espaço a ser ocupado à terra em termos de tempo, que é um lugar para ser vivido. Descobrir o conhecimento dos ancestrais deste povo é um valor profundo e, significado simbólico que faz parte da própria vida da comunidade. A terra tem vida como uma pessoa tem alma.

Os PI pagam o preço da incompetência dos órgãos públicos que cedem às pressões dos grupos dominantes. Apesar de toda violência contra os PI, respeito da proteção da sua terra, o mesmo povo está reagindo, organizando-se em associações e fazendo prevalecer seus direitos garantidos pela Constituição.

A pergunta fundamental dessa dissertação é: Como entender o terricídio a partir dos saberes dos povos indígenas? Os pensadores e as pensadoras indígenas na última parte dessa dissertação nos colocarão um caminho filosófico, a filosofia entendida na sua etimologia, como amar a sabedoria e não como apenas um pensamento crítico.

Dessa forma, argumentam, a epistemologia colonizadora que sustenta a modernidade fez com que os povos indígenas do campo e das florestas vivessem em favelas e periferias, trabalhando em centros urbanos. Essas pessoas foram retiradas de seus grupos, de seus locais de origem, e jogadas na mistura chamada humanidade. Quando as pessoas não têm uma ligação profunda com a memória ancestral e com referências de apoio à identidade, ficam muito perturbadas pelo mundo maligno que partilhamos. Krenak confirma a afirmação:

(...) é importante refletir sobre o mito da sustentabilidade, criado pelas corporações para justificar o ataque que elas promovem à ideia de natureza. Passamos muito tempo envolvido pela história de que somos a humanidade. Enquanto isso não acontece, ficamos alienados desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós somos outra: a Terra e a humanidade. Não consigo perceber onde há algo que não seja natural. Tudo está na natureza. O universo é natural. Tudo o que eu penso é natureza (KRENAK, 2019, pp.16-17).

Há várias narrativas dos PI que superam a epistemologia colonizadora, quando contam histórias, cantam, viajam, conversam, ensinam e aprendem dessa humanidade inserida na terra/natureza.

Em entrevista com Sergio Cohn, (2013) Krenak faz uma análise retrospectiva. Para isso, utiliza o trabalho do antropólogo Shelton Davis, que em 1977 publicou o livro “Vítimas de um Milagre”, no qual analisa o impacto das políticas de desenvolvimento da ditadura militar sobre os direitos de propriedade intelectual e o meio ambiente:

Livro que fala da destruição, mesmo. Ele mostra quando o Brasil descobriu que podia se destruir do ponto de vista ambiental, porque o Brasil vira um canteiro de Transamazônica, de Perimetral Norte, essa coisa que o governo Dilma fica fazendo de conta que está inaugurando, não está inaugurando, só pegou o pacote da ditadura, deu uma escaneada, potencializou com as novas tecnologias e está mandando brasa. [...] Aquela imensa tragédia que estava anunciada para a cabeça dos índios em todos os cantos da bacia Amazônica provocou um despertar de índios que ainda estavam acendendo fogo com palito, girando vareta na mão, e índios que estavam fazendo curso universitário em Brasília, bolsa de estudos da Funai, ou que estavam com algum contato privilegiado com informação sobre os brancos, sobre os instrumentos dos brancos, governança e tudo. E eu me juntei com essa geração, a primeira geração de índios que estavam sendo expulsos das suas origens para uma espécie de convergência não programada de ideias. Foi isso que permitiu que um menino Xavante, outro Bororo, Guarani ou Kaingang, uns com alguma diferença de seis anos, dez anos um do outro, mas todos com experiências próximas, começassem a cerrar fileiras numa frente que a gente chamava de movimento indígena (KRENAK, 2015C, pp. 242-243).

Com base nesta afirmação, o contexto histórico descrito por Krenak é de complexidade política e histórica. Mas o certo é que especialmente a partir de 1968, a ditadura militar brasileira lançou um ataque à Amazônia com projetos que visam “integrar” o território do país, como vimos antes com a construção da BR 174. A floresta no ciclo capitalista de produção e protege o discurso do suposto outsider que ameaça a soberania nacional da região.

Dessa forma, são mencionadas as grandes extensões de rodovias, como a Transamazônica e a Perimetral Norte, citadas por Krenak. Além disso, existem empreendimento agropecuários, mineradores e madeireiros, alguns com autorização (fraldeada, em muitos casos) e outros ilegais (BAINES, 2015) A devastação do meio ambiente desse conjunto de empreendimentos levou à intensificação do genocídio dos PI, particularmente dos povos amazônicos.

Krenak (2019) refere-se à “Tragédia Amazônica” que por sua vez provocou um despertar indígena que ultrapassou o território do bioma Amazônico. Caracterizado como um movimento indígena, uma das principais bandeiras do movimento indígena eram os direitos de propriedade intelectual às terras tradicionais, mas não para que pudessem usufruí-las

segundo a lógica mercantilista que permeia o projeto de ditadura. O direito dos povos indígenas à terra pressupunha o direito à própria terra, em conformidade com uma visão de mundo em que a natureza e a sociedade não são vistas como inimigas. A separação radical tem um forte significado político porque significa o uso do poder, a exploração e a destruição de pessoas:

Nós podemos fazer paisagens, desmontar paisagens, tirar uma montanha daqui levar para lá. Ora, essa técnica, essa eleição da técnica como um deus do pensamento do branco, foi tão radical que está imprimindo neste lugar que nós compartilhamos, a Terra, uma marca tão profunda que pode inviabilizar a nossa experiência de continuar vivendo aqui, pelo menos da forma que os antigos humanos a conheceram... Essa coisa de a Terra nos acolher, embalar os nossos sonhos, suprir as nossas necessidades de alimentação, de ter ar para respirar, de ter paisagens que comovem, entendeu? Vamos passar a ser uma única paisagem. Ora, se virar única, então não é paisagem. A natureza da paisagem é a pluralidade, a diversidade, é a sucessão. As paisagens se sucedem, ou então não são paisagens. Quando nós acabamos com todas as paisagens da Terra, nós entramos em coma (KRENAK APUD COHN; KADIWEL 2017, pp. 66-67).

A reflexão de Krenak parte da observação de que as pessoas, incrustando os seus traços em diferentes superfícies, criam uma paisagem unificada sob o poder económico e, conseqüentemente, uma paisagem descentralizada.

Em vez de representar todas as paisagens literalmente do ponto de vista da paisagem, o objetivo é dar-lhes um significado, um propósito: a exploração capitalista. Esse objetivo teleológico é mais óbvio no ambiente urbano. Obter o status de civilização é atingir o estágio de assentamento da pólis, da cidade. A arquitetura e o urbanismo são, portanto, considerados como uma arma de guerra:

Esses diferentes campos do conhecimento, e entre eles está a arquitetura e urbanismo, têm uma matriz comum, que é uma matriz profundamente informada por um pensamento de dominação da Terra em amplo sentido. A ideia de que a natureza é um recurso para ser disponível para os humanos incidem sobre esse lugar criando espelhos de si mesmos. Se o estado da Terra hoje pode nos causar alguma impressão triste, a gente deveria reconhecer nele a nossa imagem. É o espelho do que nós fizemos com a Terra (KRENAK APUD COHN; KADIWEL 2017, p.103).

A lógica da paisagem unívoca é a de conceber o urbano como a razão última de tudo, sua finalidade última. Os ambientes não urbanos devem ser aproveitados para transformar os diversos mundos que compõem a sucessão de paisagens.

É crucial pensar em termos de uma diferença fundamental em relação às cosmologias indígenas, que não podem aceitar que o ser humano seja superior à natureza, que possa dominá-la ou que qualquer outro ser vivo seja menor do que nós. Segundo Krenak, "produzir um

automóvel, um míssil, aviões e prédios não está relacionado ao horizonte indígena" (COHN, 2015, p. 89).

Krenak apoia a ideia de que se trata de uma cultura de ideias ou de conhecimento, conforme descrito por Boaventura de Sousa Santos na sua discussão anterior. O significado seria a imposição de uma cultura, a impossibilidade de compreender ideias que contradizem o modelo ocidental de racionalidade e universalidade, ou seja, monocultura como consenso de pensamento.

No entanto, o termo refere-se à produção de alimentos. A economia do Brasil ainda é baseada na monocultura em grande escala e é orientada para a exportação.

A ambiguidade da palavra monocultura reforça o seu significado, pois expor os biomas à exploração agrícola predatória em larga escala é justamente o silenciamento de mundos com uma paisagem única. Destruição da vegetação, da Amazônia, do Pantanal e do Cerrado em nome do consumo urbano. Por outro lado, o PI representa a oposição a todo esse conjunto de planejamento complexo, que continua sendo proposto como uma máquina de guerra de territórios e pessoas. que pensam e vivem de maneira diferente:

Eu acredito que o pensamento que mais me inspira é exatamente o que foi transmitido de geração em geração ao longo de muito tempo, para povos que querem continuar vivendo na Terra, tendo a Terra não como uma plataforma, mas como uma extensão da nossa respiração, da nossa presença, um organismo vivo que transpira, respeita, inspira e dá sentido para a gente viver (KRENAK APUD COHN; KADIWEL 2017, p. 116).

Viver na terra significa viver nela como uma extensão da sua presença. Consiste em deixar rastros nas paisagens sem subordinar uns mundos a outros, alguns pensamentos a outros, alguns corpos a outros. Mas deveria haver um diálogo entre os mundos e não a sua transformação em matéria-prima para consumir e assim destruir.

Ailton Krenak regressa ao estudo do arquiteto Paulo Tavares, que mapeou o caminho percorrido no seu projeto Memória da Terra. Xavantes durante a "modernização" da região brasileira no século XX. Como não havia registro oficial desse processo, Tavares procurou antigas imagens de satélite das aldeias, sempre em arco. Olhando para estas áreas, fica claro que a floresta evoluiu para um arco, uma "assinatura na terra".

É uma marca que se destaca no cenário, mas é completamente diferente. Krenak refere que há uma relação que reconhece a floresta como sujeito, e não apenas como objeto, o que resulta numa cartografia completamente diferente, baseada em um modelo não antropocêntrico:

[...] eu fiquei muito feliz de saber do encontro do Paulo [Tavares] com o povo Xavante e das experiências que ele tem feito junto de ler as marcas na terra de assentamentos humanos onde se sugere que é possível existirem habitats organizados e estruturados dando suporte à vida sem uma marca tão dura na paisagem. Aquelas imagens que mostram grandes círculos ou pequenas formações dentro da floresta, desenhando jardins na floresta, são cartografias nossas, que foram suplantadas pela ocupação de uma nova cartografia, que é a cartografia colonialista, que não tem vergonha de ser colonialista porque ela faz um elogio dessa ocupação desse território, como se fosse um gesto civilizatório. Esse elogio entusiasma as novas gerações. As crianças nas escolas são estimuladas a seguir isso como um roteiro afirmativo de um tipo de civilização e que está profundamente imerso naquilo que a gente chama de cultura do consumo. Uma cultura que consome não só mercadoria, mas que consome também imagens, consome ideias, e não é capaz de fazer as críticas. Consome sem uma crítica. (KRENAK APUD COHN; KADIWEL 2017, pp.105-106).

Krenak analisa a ideia de "ler bosques como ruínas", ou seja, a ideia de que aquilo que chamamos de natureza tradicionalmente também contém vestígios da ação dos PI:

É muito potente difundir a ideia de que esses lugares que são avistados na floresta, no cerrado, na mata atlântica, não são natureza da maneira que os viajantes descreviam, como um Éden. Eles são a nossa casa e eles têm impressão da nossa presença. Mas talvez essa impressão da nossa presença seja tão discreta, ao passo que tudo aqui é um ato bruto. Mas quando se vê uma imagem de satélite que mostra as formações diferentes, em forma de arcos, em forma de círculos ou mesmo em algumas linhas continuadas dentro da floresta, recobertas por diferentes formações florísticas, se percebe que aquilo não é uma topografia de áreas remotas, aquilo é um lugar com uma inscrição de povos, de culturas que, em diferentes épocas, fizeram esses jardins (KRENAK APUD COHN; KADIWEL, 2017, pp.105-106).

Se há uma relação de influência mútua entre a floresta e os PI que habitam a mesma, isso revela uma grande importância para a compreensão da natureza política desses grupos. É uma ação que supõe uma relação, a construção de alianças e a possibilidade de conflitos, mas que possam ser resolvidos através de uma ação diplomática, mantendo a pluralidade dos mundos, e não os tornando apenas um.

Pensa na política com rios ou montanhas da mesma forma que negocia política com pessoas "brancas", não-nativas. Ou talvez quase tanto, porque esta última forma de fazer política com o homem ocidental traz consigo uma urgência: dela depende a existência de todos os mundos, a possibilidade de a paisagem continuar em multiplicidade, diversidade e sucessão:

Então, aliança na verdade é um outro termo para troca. Eu andei um pouco nessa experimentação até que consegui avançar para uma ideia de alianças afetivas –em que a troca não supõe só interesses imediatos. Supõe continuar com a possibilidade de trânsito no meio de outras comunidades culturais ou políticas, nas quais você pode oferecer algo seu que tenha valor de troca. E esse valor de troca supõe continuidade de relações. É a construção de uma ideia de que seu vizinho é para sempre (KRENAK APUD COHN; KADIWEL, 2017, p. 61).

Dessa forma, Krenak reconhece a existência de um impedimento à mediação com outros mundos possíveis. Avaliando a ação e a negligência que levaram ao rompimento da barragem de Fundão, em Mariana (MG), que matou o rio Doce, que corta as terras. Krenak, que é considerado um parente pelo seu povo, disse:

Como os povos originários do Brasil lidaram com a colonização, que queria acabar com o seu mundo? Quais estratégias esses povos utilizaram para cruzar esse pesadelo e chegar ao século XXI ainda esperneando, reivindicando e desafinando o coro dos contentes? Vi as diferentes manobras que os nossos antepassados fizeram e me alimentei delas, da criatividade e da poesia que inspirou a resistência desses povos. A civilização chamava aquela gente de bárbaros e imprimiu uma guerra sem fim contra eles, com o objetivo de transformá-los em civilizados que poderiam integrar o clube da humanidade. [...] Às vezes, os antropólogos limitam a compreensão dessa experiência, que não é só cultural. [...] Quantos perceberam que essas estratégias só tinham como propósito adiar o fim do mundo? Eu não inventei isso, mas me alimento da resistência continuada desses povos, que guardam a memória profunda da terra, aquilo que Eduardo Galeano chamou de Memória do fogo [...] (KRENAK APUD COHN; KADIWEL, 2017, pp.28-29).

O referido livro *A Queda do Céu* desenvolve uma série de reflexões baseadas na cosmologia Yanomami, que nos aproximar da compreensão de uma paisagem inequívoca, de alianças afetivas e de adiamento do fim do mundo. O antropólogo Renato Sztutman reconstrói a figura de David Kopenawa como diplomata e nas negociações entre os Yanomami e os "brancos" (também conhecidos como napë), os ancestrais das pessoas e dos animais, os Xamiri, com quem Kopenawa pode se comunicar devido à sua iniciação xamânica. Os cantos sagrados são uma forma de comunicação que é aprendida durante a iniciação. Chamamos qualquer natureza inteira de agente subjetivo que representa o seu mundo (SZTUTMAN, 2019, p. 107).

É importante compreender o processo de ocupação da Amazônia entre a década de 1960. Avaliar o código PIN e as políticas de desenvolvimento da área, especialmente a construção da rodovia BR-174 (Manaus-Pacaraima), as interações com a etnia Waimiri-Atroari, as ações governamentais e as doenças decorrentes da construção da rodovia. São vários os interesses nacionais envolvidos na construção da rodovia que liga a Terra Indígena Waimiri-Atroari.

É neste contexto que se baseia a categoria da terra como vida e não espaço, ou seja, mudança do paradigma da terra como espaço a ser ocupado à terra em termos de tempo, que é, um lugar para ser vivido, conservar em vez de explorar e envolver em vez de desenvolver. Descobrir o conhecimento dos ancestrais é um valor profundo e, significado simbólico que faz parte da própria vida da comunidade. A terra tem vida como uma pessoa tem alma.

Os pensadores indígenas fazem um diálogo com os pensadores ocidentais, afirmando a sua identidade diferenciada a respeito da cosmovisão. Esse diálogo se manifesta tanto em Krenak como em Davi Kopenawa, quando este último publicou a obra como “A queda do céu” escrita inicialmente na língua francesa. Nenhum pensador se relaciona em vácuo, mas há uma necessidade de aproximar do outro, sem perder o seu próprio rumo ou identidade.

4.4 AS VISIBILIDADES DO TERRICÍDIO NA TISM ENTRE OS ANOS 2000 E 2022 NO MUNICÍPIO DE PACARAIMA

É importante para entender o que a sociedade e o meio ambiente estão fazendo. O principal objetivo do PIN era a conquista das terras amazônicas através de projetos coloniais, e algumas regiões foram escolhidas para a implementação desses projetos, considerando as áreas estratégicas de desenvolvimento regional.

Sob o slogan “Integrar para não Entregar”, conforme Melo (2014, p. 87), estabeleceu-se uma das diretrizes a implantação de rodovias em diferentes áreas, com o objetivo de torná-las corredores do desenvolvimento para a região amazônica. Ao discutir o desenvolvimento para a Amazônia, é possível realizar reflexões aprofundadas, uma vez que a ideia de ocupar os espaços e desenvolver a região poderia gerar uma grande quantidade de migrações, o que traria graves consequências para os grupos tradicionais. Em relação à BR-174, as maiores vítimas foram os Waimiri-Atroari, que pegaram as doenças e epidemias trazidas pelos funcionários da obra ou pela violência dos ocupantes de suas terras (COMITÊ, 2014, p. 89).

O presidente Médici (1969-1974) convidou os agricultores sem terra do Brasil a ocupar as terras desocupadas da Amazônia. A construção de diversas rodovias como Cuiabá-Santarém (BR-163), Manaus-Porto Velho (BR-319), Perimetral Norte (que deveria ligar Macapá a Manaus, mas não foi concluída) e posteriormente a pavimentação das rodovias de Belém, Brasília (BR-010) e Pará-Maranhão (BR-316) A BR-174, rodovia norte-sul, ligaria Manaus, capital amazônica, a Boa Vista, capital do estado de Roraima, e daí à Venezuela, que seria ser uma das principais rotas comerciais para o estado de Roraima. Seu percurso passaria pelo território do povo indígena Waimiri-Atroari.

A iniciativa dessa construção teve início em 1968, através de um acordo entre o DNER (Departamento Nacional de Estradas de Rodagem) e o Ministério do Exército. A obra foi finalizada em 6 de abril de 1977, após uma longa jornada de 971 quilômetros entre a Selva Amazônica e os campos Gerais de Roraima. A construção da estrada BR 174 exigiu um grande apoio da FUNAI, que conseqüentemente aumentou numa forma significativa a incidência de

epidemias, o que resultou na diminuição da população indígena como vimos no quadro do início deste desta parte (COMITÊ, 2014, p. 67). Os sobreviventes se agruparam em aldeamentos junto aos postos, onde os servidores haviam preparado um ambiente para recebê-los e transformá-los em agricultores.

Santos e Silveira (2001, p. 105) enfatizam que a configuração do espaço é constituída por elementos fixos e fluxos. Os sólidos representam o processo de trabalho imediato usado para formar um objeto. Neste caso, utiliza-se como exemplo fixo a rodovia BR174, que por sua vez atrai diferentes fluxos com diferentes objetivos e também inclui um espaço internacional por estar ligada à Venezuela. As correntes geradas pela BR-174 afetam os nativos próximos à rodovia de forma positiva ou negativa, como veremos mais adiante. Os principais motivos da ocupação de Rio Branco foram a importância da região para o mercado interno da potência colonial como área de tráfico de escravos e sua posição estratégica para proteger Amazônia contra possíveis ataques dos vizinhos espanhóis e holandeses (ANDRELLLO, 2010, p. 98 - 108). É por isso que a ocupação da Amazônia começou no início do século XVII.

Atualmente, no Brasil, de acordo com os dados do Censo Demográfico de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), os povos indígenas somam 817.963 pessoas. Desses, 517 mil ou 57,5% vivem em terras indígenas demarcadas por todos os estados da federação. Dados da FUNAI legitimam a existência de 561 terras indígenas, totalizando uma superfície de 116.850.683,5021 ha.

Segundo relatório do Distrito Sanitário Especial Indígena - Leste de Roraima 2023, o estado de Roraima possui a maior porcentagem dos PI e a etnorregião SM tem a população de 8.648 cuja maioria é o povo Macuxi (Brasil, 2023). O Roraima é um estado predominantemente indígena e os aspectos culturais, políticos e sociais dos PI são fundamentais para a compreender a partir dos saberes indígenas, sobretudo, da etnorregião SM.

A cidade de Pacaraima é um dos fatores que têm um impacto significativo nas transformações espaciais e sociais nas comunidades indígenas que integram a TISM. Este município apresenta uma particularidade única no estado, tendo a sua sede localizada no interior da TISM. Esse fato se deve ao fato de a fundação do município ser posterior à demarcação e à homologação da TI, ao contrário dos municípios de Uiramutã e Normandia, que foram fundados antes da demarcação e da homologação da TI Raposa Serra do Sol, tendo suas sedes excluídas.

Rocha e Silva (2012, pp. 78-160) destacam que a atual área do município de Pacaraima pertencia a FSM e, hoje, incide sobre a TISM. A ação é considerada uma tentativa de manutenção de não índios nas áreas demarcadas, além da questão geopolítica que envolve uma

fronteira seca entre dois países, onde a presença de militares e áreas de urbanização reforçam a segurança e soberania do país.

Galvão et al (2019, pp. 27-40) referem que o início" da ligação energética entre o Brasil e a Venezuela se deu devido à crise bilateral envolvendo garimpeiros brasileiros na Venezuela. A cooperação entre fazendeiros e políticos favoreceu a expansão do garimpo no estado e contribuiu para os constantes confrontos entre índios e garimpeiros no final do século XX.

A repercussão dos confrontos nas mídias dos dois países causou uma grande repercussão internacional. Os incidentes envolvendo os indígenas Yanomamis e garimpeiros brasileiros causaram uma crise bilateral, ao mesmo tempo em que aproximavam os dois países na busca de soluções para os problemas. Dessa forma, a cidade de Boa Vista passa a sediar encontros relevantes para a gestão dos problemas envolvendo garimpeiros, o PI e outras questões transnacionais.

De acordo com Repetto (2008, p. 56), o valor referente ao convênio por parte do Brasil foi financiado pelas Centrais Elétricas Brasileiras S.A (Eletrobrás), SUDAM, Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) e Banco do Brasil, sendo que o Brasil contrataria um empréstimo com a Corporação Andina de Desenvolvimento (CAF), equivalente a 50% do capital.

O valor teve que ser recuperado em 5 anos, a partir de venda de energia, o que o torna um projeto altamente lucrativo, garantindo um fluxo de energia contínuo para o desenvolvimento de Roraima. No que se refere à capacidade das estações, os transformadores expandiriam de 50 a 200 megawatts a energia disponível na cidade de Boa Vista.

Após muitas discussões, as comunidades indígenas concordaram em receber a transmissão de energia elétrica, de acordo com as seguintes solicitações: 1) recuperá-las das áreas degradadas pelas obras de construção; 2) repor todos os ativos de segurança; 3) remover todos os fazendeiros que ainda resistem à TISM; 4) financiar os custos da compensação (R\$ 4.700.000 reais, de acordo com o inventário da FUNAI de 1994); 5) financiar um sistema de vigilância para prevenir novas invasões. É importante salientar que os representantes da Eletronorte, da FUNAI e das comunidades indígenas participaram, o que foi garantido (REPETTO, 2008).

A Eletronorte concordou com as solicitações apresentadas. No entanto, dois pontos não foram atendidos: um em relação à situação da sede da Pacaraima, que foi deixada de fora das negociações; e outro em relação ao valor de 4,7 milhões, considerado elevado em relação ao impacto adverso que a obra teria, sendo proposto um valor de R\$ 3,5 milhões de reais.

Se o valor final for inferior ao estimado, o saldo remanescente seria disponibilizado para as comunidades que participaram das negociações através das organizações que atuam na área como Associação dos Povos Indígenas de Roraima (APIR), APITSM e a Sociedade para o Desenvolvimento Comunitário e Qualidade Ambiental (TWM) se o valor final ultrapassar 3,5 milhões, a Eletronorte cobrirá a diferença.

A partir do linhão de Guri, surgem sistemas de ações que dizem respeito ao contexto indígena e à transmissão de energia elétrica dentro da TI, com destaque para os que envolvem a desintrusão total da terra, o financiamento de projetos de desenvolvimento e a fiscalização da terra, firmados pelas comunidades indígenas, a Eletronorte e a FUNAI. Como parte das ações que dizem respeito ao objeto do linhão de Guri, as lideranças indígenas da região TISM requereram a retirada total dos fazendeiros que ainda resistiam à retirada, uma vez que a TI havia homologado a sua aplicação.

Como afirma Magalhães (2008, pp. 90-99), a empresa investiu 4,5 milhões de reais para compensar os agricultores pela destruição total da área. O custo anual dos contratos de fiscalização de TI foi de 800 mil reais em 2000-2003, e em 2004-2008 foram renovados com valor superior, totalizando 1,2 milhão de reais por ano. As comunidades gerenciam esse valor por meio do APITSM, que é projetado para gerenciar ativos de TISM (MANDUCA; SILVA; ALMEIDA, 2009).

As ações do "objeto linhão" voltadas para a área de TI foram contrárias às finalidades para as quais o objeto foi criado, que era a transmissão de energia elétrica para o estado de Roraima. No entanto, nas regiões do Alto São Marcos, as ações do objeto favoreceram a posse da terra e o desenvolvimento de projetos específicos. Atualmente, muitas comunidades indígenas da região afetadas pelo linhão não têm acesso à energia elétrica gerada pelo linhão.

Essa meta técnica cumpriu acordos entre os governos do Brasil e da Venezuela, resolveu problemas de fronteira, contribuiu financeiramente para a retirada de agricultores do TISM e financiou projetos de controle e reprodução para comunidades da região. Assim, o mesmo objeto criou diferentes sistemas de atividade que beneficiaram tanto os nativos como os não-nativos.

Conforme Comitê (2014, p. 78), a BR-174 é umas das fontes visíveis do terricídio, tendo em vista a localização espacial às margens da rodovia, o que facilitou no acesso a outras localidades, no transporte de mercadorias e materiais, dentre outros benefícios, além da própria estrutura do lugar obedecer aos traçados da rodovia. Porém, a rodovia também apresenta consequências negativas nessa relação.

O relatório do comitê (2014) apresenta a relevância da rodovia para as comunidades da TISM, mas alerta para os riscos inerentes ao intenso fluxo de veículos, o que já resultou em mortes de moradores por atropelamentos, furtos na comunidade e depredação de objetos internos próximos à estrada. A relação de sistemas entre os objetos "comunidade indígena" e "sede do município de Pacaraima" estabelece uma interação entre duas sociedades com costumes e tradições ligeiramente diferentes.

Ressalta-se que os costumes tradicionais dos povos indígenas já mudaram ao longo dos anos devido ao contato com as mulas. Porém, ainda prevalece um modo de vida diferenciado, levando em consideração o estado natural, as decisões coletivas (reuniões comunitárias), os hábitos alimentares, valorizando o conhecimento dos idosos, trabalhando em conjunto para manter e preservar a comunidade, além de compartilhar bens se necessário e produtos. Estes aspectos culturais estão claramente enunciados na última parte desta tese e confirmados pelo autor Magalhães (2008, p. 109).

Numa sociedade não indígena, o modo de vida é baseado no desenvolvimento capitalista, onde a qualidade de vida da comunidade e de seus habitantes é governada pelo lucro e pelo consumo (Kopenawa; Bruce, 2015, pp. 67-80). Neste sentido, o sistema maior dos dois sistemas de objetos e atividades (o sistema endógeno indígena e o sistema externo não-indígena) isola e influencia o sistema menor, que ao longo do tempo acrescenta hábito a uma vida mais capitalista em seu espaço local

A disponibilidade de produtos industriais na cidade de Pacaraima dá aos povos indígenas acesso a supermercados ou mercados, substituindo a forma tradicional de obtenção de alimentos através da agricultura, caça ou pesca. Essa forma tradicional está bem preservada em comunidades indígenas distantes das grandes cidades.

Os riscos do álcool, das drogas ilegais, da prostituição e da violência física nas cidades, especialmente em áreas fronteiriças como Pacaraima, podem ter um impacto negativo nas comunidades indígenas. As vantagens da cidade de Pacaraima incluem, além dos serviços financeiros prestados pelos bancos, os serviços prestados pelos governos (municipal, estadual e federal) para programas de saúde, educação e previdência social como o "Bolsa Família" (OLIVEIRA; BETHONICO, 2019, pp. 23-33).

O Linhão de Guri numa maneira direta ou indireta influenciou as comunidades indígenas, tendo em vista atravessar a TISM, com imensas torres de ferro e cabos de aço, o que também proporcionou recursos financeiros decisivos para a desintrusão completa da TI (BATISTA, 2007). Os sistemas envolvendo o linhão passa pela terra indígena no sentido ao

desenvolvimento das comunidades no entorno do linhão gerando uma outra dinâmica na vida das populações indígenas da TISM.

Com a materialização da TISM no ano de 1991, surgiram as necessidades de desenvolver (no sentido ocidental da palavra) a região. Isto acaba contribuindo para transformações da TI sobretudo pela BR-174 e Linhão de Guri e sede do município, que é Pacaraima.

De acordo com Magalhães (2008), a cidade de Pacaraima, por exemplo, oferece aos indígenas o consumo de produtos industrializados e animais abatidos, alterando os seus hábitos tradicionais de caça e pesca para obter o alimento principal. O linhão de energia, embora não traga energia elétrica, permitiu que os fazendeiros tomassem posse das terras indígenas, uma vez que as indenizações custeadas pelo convênio entre a companhia que opera o linhão e as comunidades envolvidas.

Além das consequências negativas para comunidade, pelos perigos envolvendo o constante fluxo de veículos, atropelamentos, furtos e depredação, é válido ressaltar que, muitos costumes tradicionais indígenas, ao longo dos anos, já sofreram modificações pelo contato com os não-indígena.

A sociedade não-indígena segue o modelo de desenvolvimento capitalista, no qual o foco é o lucro e o consumo em detrimento da coletividade e da qualidade de vida dos habitantes. De acordo com Andrello (2010), os riscos que as cidades apresentam, sobretudo nas proximidades de Pacaraima, dentro da TISM, relacionados à questão das bebidas alcoólicas, às drogas ilícitas, à prostituição e à violência física, podem ter um impacto negativo nas comunidades indígenas, o que pode levar a esses problemas ou às consequências deles. As consequências são contra a vida, ou seja, é o terricídio.

A construção da BR-174 provocará grandes mudanças no contexto global do território indígena da Terra São Marcos (TSM), que liga a cidade de Manaus, no estado do Amazonas, na divisa com a cidade de Pacaraima, no estado de Roraima, do Brasil e da Venezuela. Segundo Harvey (2006, pp. 109-120), a construção ocorreu durante um período de profundas mudanças globais na economia política do capitalismo em meados do século XX. O capitalismo trata da construção e criação de infraestruturas físicas e sociais que apoiam a articulação e a circulação do capitalismo.

A partir das reflexões apresentadas, pode-se perceber que há uma possibilidade da visibilidade do terricídio (entendida na sua definição operacional) na TISM, não somente entre os anos 2000 a 2022, mas desde a chegada dos colonizadores que vieram pelo rio branco. No primeiro capítulo apresentou-se sobre a contexto histórico da TISM, percebe-se que ela foi

demarcada em 1976 e homologada em 1991 e a construção da rodovia começou em 1967 e terminou em 1977 que é um ano depois da sua demarcação. A demarcação feita um ano antes da sua inauguração não parou o processo de terricídio.

O terricídio é, também, a memória a respeito da devastação das florestas, ameaças à riquíssima biodiversidade, invasões de garimpeiros de forma desordenada e predatória ameaçando esse patrimônio territorial. Adoecimento da terra, é gerada pelas ações humanas de desmatamento, disputas pela terra, conflitos socioambientais e poluição. Essas ações humanas, acabam agredindo os povos indígenas em seu espaço de vida.

Os saberes indígenas da etnoregiao SM em relação ao terricidio nesta dissertação são estudados entre os anos 2020 a 2022. Dois aspectos importantes para esta escola são: A construção da Br-174 e linhão Guri dentro da TISM que já foram apresentados. Algumas comunidades indígenas são localizadas ao longo da BR-174 da TSM cujos riscos são atropelamento devido fluxo de veículos na rodovia (SESAI, 2017), facilitando a entrada e consumo das bebidas alcoólicas e não indígenas dentro das comunidades indígenas nestes últimos anos desta década de vinte um.

Esta dissertação faz opção de estudar o século XXI para mostrar a sua continuidade ou descontinuidade numa dinâmica dentro da questão histórica, política, social e econômica. Essa visibilidade do terricídio se manifesta explicitamente na construção e abertura da rodovia, o linhão Guri e a cidade de Pacaraima. O terricídio tem uma relação com a terra que é sinônimo à vida, com a questão ambiental, religiosa, política e econômica, ou seja, existe uma dimensão integral do termo.

5.A EPISTEMOLOGIA DOS SABERES ANCESTRAIS DOS POVOS INDÍGENAS - FUNDAMENTOS PARA ENTENDER O TERRICÍDIO

Na primeira parte deste trabalho, pode se perceber que o SPI incentivava outro modelo ou ritmo de trabalho, relação econômica e educação. O papel do SPI foi de-emprender esforços dos indígenas, para que eles produzissem mercadorias, a fim de serem comercializadas gerando renda. Esse foi um estilo de trabalho imposto aos indígenas, ou seja, outro tipo de conhecimento foi introduzido na Fazenda São Marcos (FSM), como carpintaria, serralheria e mecânica (SANTILLI, 1992, p. 97). Este tipo de conhecimento não se encontra na epistemologia Macunaima. Na FSM, tanto os monges beneditinos quanto o SPI não valorizaram a epistemologia indígena através do seu modo de trabalho e educação.

Por conseguinte, fez-se necessário estudar e destacar a importância da epistemologia dos intelectuais orgânicos dos saberes ancestrais, os intelectuais indígenas. Outro caminho do conhecimento é fundamental a partir dos saberes indígenas. Os pensadores indígenas percebem que a preocupação do conhecimento ocidental, como foi manifestada pelos monges beneditinos e o SPI, era de responder à pergunta de “como”. Entretanto, a preocupação da epistemologia indígena com a questão do “porquê” as coisas acontecem e por isso outro caminho epistêmico é possível para combater o terricídio, que se manifesta em poluição, invasões, destruição, desterritorialização e desmatamento, como vimos na terceira parte da nossa apresentação.

Portanto, agora pretende-se discutir as formas e os fundamentos que aniquilam a diversidade e a riqueza epistêmica. E a partir do epistemicídio que se instala o terricídio e o totalitarismo racional da ciência moderna, que exterminou outros epistemas e uma relação clara entre a ciência moderna e o colonialismo. Reconhecer os saberes ancestrais num contexto social, política, econômico, cultural e ambiental em relação ao terricídio.

De acordo com Krenak (2019) a terra é um lugar místico onde os PI narram os seus contos, lendas e tradições, representados por figuras de natureza que são consideradas como sendo a herança ancestral das tradições. A terra é um espaço vital, que abriga a cultura presente, assim como qualquer sociedade que se aproxime dos limites das terras indígenas.

5.1 EPISTEMOLOGIA DOS INTELECTUAIS ORGÂNICOS DOS SABERES ANCESTRAIS

Uma das grandes lições que os PI transmitem desde a antiguidade é saber conviver com a Mãe Terra, dedicar-lhe respeito, amor e profundo cuidado (KRENAK, 2019, p. 89) Segundo este autor, afirma que a visão destas pessoas sobre a terra é mais do que apenas um lugar onde as pessoas vivem, é também um lugar onde os mortos são enterrados.

A análise epistemológica da PI permite corrigir a ideia colonialista de que o processo ocorre em grego ou alemão. Afirmar outras epistemologias faz parte do que Santos (2007, pp. 90-134) chama de ecologia do conhecimento, que pressupõe que o conhecimento científico pode ser comparado com o conhecimento comum, o conhecimento indígena, as populações periféricas e o conhecimento camponês.

Existem diferentes visões sobre propriedade intelectual, que sem dúvida refletem como a sociedade não indígena entende os direitos intelectuais (NOGUEIRA, 2015, pp. 86-90) Uma visão distorcida baseada no positivismo e no evolucionismo, segundo a qual a propriedade intelectual e os negros eram selvagens, pessoas estágio da humanidade contrasta com o progresso alcançado pelos intelectuais europeus. Dessa forma, o evolucionismo vê a humanidade como composta por três raças diferentes: uma selvagem (preta e indígena) e outra civilizada (branca).

A perspectiva etnocêntrica levou a uma violência que não se limitou à violência física, conforme Nogueira (2015, p. 98), mas também simbólico para o colonizador e para a cultura, baseado nas categorias do sistema discursivo aplicado por gerações do grupo dominante. Dentre as práticas do conhecimento indígena, destacam-se a desmoralização dos xamãs que resistiram ao violento processo de catequese e a demonização de rituais locais que eram considerados bruxaria no continente.

A epistemologia indígena é uma perspectiva extremamente importante para a filosofia porque renova o pensamento em benefício da vida. Contudo, não se trata de encontrar uma semelhança do pensamento indígena com o que a modernidade considerou filosofia, mas de ampliar o conceito de filosofia, ou seja, de filosofia abraçando a filosofia em seu significado etimológico de “amor à sabedoria”. Portanto, todos têm algum tipo de filosofia.

O conhecimento da epistemologia dos PI é essencial para um serviço respeitoso e compreensivo. Segundo o conquistador governante, eles tinham que ser domesticados e civilizados para melhor servir os interesses da sociedade europeia e torná-los cristãos, como disse Pero Vaz de Caminha:

Parece-me que são tão ingênuos que, se os seres humanos os compreendessem, logo seríamos considerados cristãos. Acredito que, ao que parece, eles não têm nenhuma crença. Sendo assim, se os degredados permanecerem aqui para aprenderem a sua língua e a compreenderem, não há dúvida de que, de acordo com a santa intenção de Vossa Alteza, se tornarão cristãos e crerão na nossa fé, a qual o Senhor os trará. Esta gente é boa e de boa simplicidade (CAMINHA, S/D, p. 12).

De acordo com Japiassu et al (2001), a submissão dos PI era fundamentada na filosofia grega de Aristóteles, que sustentava a ideia de que os bárbaros deveriam ser naturalmente escravos. Sendo assim, os PI poderiam ser enquadrados como uma população bárbara, de acordo com a categoria filosófica de Aristóteles.

Pensar em epistemologia indígena implica em conceber o compartilhamento de conhecimentos de outros grupos de conhecimento, como cosmologia, cosmologia ou cosmologia, abrangendo questões epistemológicas, ambientais, éticas e artísticas, numa interação entre o conhecimento filosófico e indígena. De acordo com a proposta de Danner, Dorrico e Danner (2019), a ênfase na filosofia indígena é sugerida por Danner, Dorrico e Dorrico (2019) À luz da filosofia dominante, que é fundamentada em um discurso racional. A filosofia, como forma de expressão e vivência dos PI, pode ser adequada tanto ao pensamento da filosofia ocidental quanto ao da filosofia tradicional.

Por um lado, Sztutman; Matarezio Filho (2015, pp. 56-67) falam e demonstram sobre conexões entre as ideias dos filósofos ocidentais e a filosofia indígena. Uma abordagem crítica e epistemológica possibilita destacar a diversidade e a diversidade culturais, mostrando novas formas de conceber o mundo (novas cosmovisões).

Segundo Nogueira (2015, pp. 90-98), é importante examinar criticamente o que ele chama de racismo epistemológico, considerando diferentes perspectivas sobre o problema do conhecimento e a construção de uma teoria do conhecimento e da epistemologia, considerando as perspectivas básicas. diretrizes da ciência. ao ensinar filosofia epistêmica de acordo com as diretrizes e a lei básica (alterada pela lei 11.645/08), a epistemologia pode ajudar a criar:

Uma Estética que trate de diferentes formas de sensibilidade, incluindo elementos indígenas. 2o) Uma Política que trate as assimetrias de acordo com critérios Étnico-raciais [política da igualdade], descatequizando e descolonizando a agenda dos povos indígenas. 3o) Uma Ética que trate das discriminações negativas que são direcionadas para grupos Étnico-raciais [ética da identidade] que, historicamente, têm sido subalternizados (NOGUEIRA, 2015, p. 399).

A epistemologia visa refletir e questionar as lógicas e fundamentos de princípios e valores em diferentes culturas, como as sociedades e culturas americanas e os direitos de propriedade intelectual. A ética é entendida como o campo da filosofia que analisa

conceitos éticos como bondade e verdade e princípios éticos como a reciprocidade, ou como o campo da filosofia prática que tenta lidar com problemas morais básicos. e finitude e o propósito da existência humana (JAPIASSU, J. (2001, pp. 104-120).

A compreensão de uma epistemologia pode ser relevante para a compreensão do pensamento. As comunidades, inclusive as que são indígenas, são compostas por indivíduos de origem indígena. O ethos é um conjunto de princípios que regem a conduta, a forma de pensar e agindo. A moral dos mitos de Lévi-Strauss pode ser considerada uma moral que se baseia em mitos e ritos.

A moral dos mitos de Lévi-Strauss é uma moral que pode ser pensada através dos mitos e dos rituais. Há uma ética do sujeito, por exemplo, para os adolescentes.

Era imperativo que elas permanecessem em isolamento, pois a desordem que se alastrava no seu corpo pode ter um efeito colateral na sociedade e no cosmos. Em outras palavras, a realidade física de uma pessoa não é exclusiva de sua esfera, mas está intimamente relacionada a toda uma realidade metafísica que está presente no cosmo e na sociedade. Dessa forma, é indispensável o domínio dos fluidos que nos regem. Há uma ética que parte do princípio indígena de que o indivíduo está inserido em um mundo maior. As substâncias que constituem o corpo não dizem respeito unicamente a ele, mas também a suas relações com o mundo. Existe um princípio ético que surge através de mitos e ritos indígenas (SZTUTMAN; MATAREZIO FILHO, 2015, p. 11).

Segundo a análise de Sztutman e Matarezio Filho (2015, p. 11), a ética ocidental difere da filosofia moral ocidental porque se baseia no princípio de um sujeito unificado e independente. Até certo ponto, o problema ambiental pode estar relacionado com o que podemos chamar de filosofia natural. Dois grandes nomes são conhecidos nessa área: Daniel Munduruku e Davi Kopenawa. O primeiro autor é responsável por vários livros como “*Feast of the Gods*”. O outro é um xamã do povo Yanomami. Ambos concordam com esta afirmação:

A natureza não pertence a outra família. Humanos e natureza são da mesma família, o que só pode ser alcançado, compreendido e experimentado através de um modo de vida peculiar. A narrativa de Munduruku pretende provocar, estimular e garantir a apreensão desse modo de vida (KOPENWA; BRUCE, 2010, p. 89).

Gersem Baniwa (2016, pp. 98-123), professor da Universidade de Brasília, concedeu uma entrevista a Rubens Lopes sobre como os PI compreendem a realidade. O território é composto por todos os elementos que estão relacionados ao meio ambiente e ao ar. A respiração dos espíritos sagrados é um espaço de encontro entre todos os seres, sejam eles humanos ou não. O território é uma unidade natural que está inserida no cosmos:

Ninguém sofre mais dor do que os índios, uma vez que, ao ser retirado de sua terra, perde a conexão com a vida sagrada. A relação não se limita ao solo, mas à cosmologia, que concebe todos os seres vivos como sujeitos, com seus espíritos. De acordo com a cosmologia indígena, a vida é a principal característica que prevalece, e os povos compreendem a necessidade de reconfiguração da natureza. O que realmente conta é o equilíbrio. Isto é contrário à perspectiva materialista da cultura ocidental (BANIWA, 2016, p. 113).

A questão do meio ambiente é crucial para a defesa e reflexão de uma nova forma de lidar com o meio ambiente. Com o objetivo de inibir o homicídio, desejamos compreender que todos os seres humanos estão interligados à existência da vida. Dessa forma, a perspectiva indígena é bastante próxima da atual discussão sobre a filosofia da natureza, que diz respeito à relação entre o homem e o meio ambiente.

Veja-se uma passagem de Teoria do Agir Comunicativo nesta reflexão de Habermas:

À medida que procurávamos aprofundar o conceito de racionalidade com a utilização da expressão "racional", tivemos que nos apoiar em uma percepção que se fundamenta em posicionamentos modernos da consciência. Até o presente momento, partimos do pressuposto incorreto de que, na compreensão do mundo moderno, existem determinadas estruturas da consciência que estão relacionadas a um mundo racionalizado e, conseqüentemente, permitem uma condução racional da vida. De forma velada, a nossa compreensão do mundo ocidental é uma pretensão de universalidade. Para compreender o significado dessa pretensão de universalidade, é recomendável fazer uma comparação com a compreensão de um mundo mítico. Em sociedades arcaicas, os mitos cumprem de forma exemplar a função unificadora inerente às imagens de mundo. Ao mesmo tempo, as tradições culturais que temos acesso proporcionam um maior contraste em relação à compreensão de mundo predominante nas sociedades modernas. Imagens de mundo míticos estão longe de nos fornecer orientações racionais para a ação, da mesma forma que as compreendemos. As condições de condução racional da vida, de acordo com o que foi mencionado anteriormente, são uma contradição à compreensão de mundo moderna. Dessa forma, não seria necessário evidenciar os pressupostos do pensamento moderno, até o presente momento (HABERMAS, 2012, p. 94).

A afirmação de Ailton Krenak (2019) de que o ocidente é uma sociedade fechada e completa, entendida como uma etapa evolutivamente superior ao tradicionalismo, bem como a compreensão de que o processo de modernização é um processo endógeno, autorreferencial, autônomo e autoconservador.

Ele (Ailton Krenak), um dos principais líderes do movimento indígena no Brasil, questiona a ideia de que a humanidade é algo que está fora da natureza e do ser humano. Ele reflete sobre a vida atual. O seu discurso memorável na Assembleia Nacional Constituinte de 1987, que se pronunciou em 1987, é considerado um dos mais geniais e relevantes pensadores indígenas brasileiros.

A epistemologia é uma área da filosofia que estuda como o ser humano adquire e justifica seus conhecimentos. Ela se preocupa em responder questões como: Como sabemos

qual é a verdade? Qual é a maneira de distinguir as ideias verdadeiras das falsas? Como adquirimos esse produto? Terá a informação ou a afirmação? De acordo com Platão, a epistemologia é oposta à crença. Isso porque ela é uma pesquisa justificada e a crença é apenas um ponto de vista subjetivo.

Nas escolas de filosofia moderna, a epistemologia é discutida pelos racionalistas e empiristas provocando duas posições distintas: o ponto de vista empirista, que se afirma o entendimento deve ser fundamentado na vivência, ou seja, no que foi aprendido (JAPIASSU, 2001). Por outro lado, a perspectiva racionalista sustenta que a fonte do conhecimento é o entendimento através da razão e não da experiência.

Pode-se perceber que existem vários pontos de vista que definem o caminho do conhecimento, ou seja, os caminhos epistêmicos. Pode ser do ponto de vista filosófico, das ciências naturais, das ciências sociais, das ciências culturais. Cada ponto de vista é um ponto de vista (SZTUTMAN, 2015), nenhum destes caminhos de conhecimentos são completos em si mesmo, mas, embora sejam caminhos diferentes da epistemologia, de uma maneira ou outra se complementam.

Na primeira parte da dissertação apresentamos a questão da educação tanto pelo SPI como pelos MB, e assim percebemos que o caminho epistêmico escolhido por ambos é diferente ao dos povos Macuxi. Para os monges beneditinos, fizeram uma escola internato e as crianças indígenas foram tiradas das suas próprias famílias, apreendendo outro modelo da educação fora da sua realidade cultural (VIEIRA, 2009). O caminho epistêmico dos povos indígenas não se separa de seu ambiente cultural e territorial. O caminho epistêmico proposto pelo SPI, no qual há uma tentativa de integrar o indígena na sociedade pelo outro modo de educação, também não atende a perspectiva indígena.

É importante repensar os rumos do homem, questionando a ideia de humanidade como algo separado da natureza. A sua obra “O amanhã não está à venda”, é uma parábola sobre os tempos modernos e nasceu da adaptação de duas conferências e de uma entrevista realizadas em Portugal (KRENAK, 2019, pp. 44-60). A Terra tem valor para as gerações futuras e o homem não é diferente.

Krenak sustenta que a humanidade tem se deslocado de forma crescente, através desse organismo que é a Terra. A sub-humanidade, que ainda é reconhecida e mantida viva neste planeta, é composta por águas que foram esquecidas nas bordas do planeta, nas margens dos

rios, nas beiras dos oceanos. Na África, na Ásia ou na América Latina, as águas são caiçaras, enquanto os PI são quilombolas e aborígenes.

Esse subumano é considerado um bruto e parece querer comer a terra, sugar a terra, dormir na terra, enrolado na terra. (KRENAK, 2019, pp. 98–99). Refere-se aos conceitos errados dos povos indígenas sobre a terra e reconhece o facto de que os povos indígenas sofreram injustiças históricas, incluindo a colonização e redução das suas terras, territórios e recursos, o que os impediu de praticar diretamente ao desenvolvimento⁴.

Considerando que as atividades humanas e a comercialização do mundo são responsáveis pelo colapso climático que o mundo enfrenta, outra forma de conhecimento é utilizar o conhecimento ancestral para criar o processo de transição necessário que garantirá a vida no planeta (CIDR, 2002, p. 41). Ou seja, cuidar da terra sem ou o mínimo possível de poluição, invasão, destruição, territorialização e desmatamento.

Na cosmovisão dos PI, a vida é apresentada em um plano tridimensional com diferentes planos de existência e formas de vida (GRUPIONI, 1994, pp. 67-86) e estão as forças energéticas e espaços sagrados. Esse tridimensão reforça o aspecto comunal entre os indígenas. Essa dimensão comunal implica que a terra vai além da propriedade particular para uma dimensão comunitária, que é, ‘nós’.

Uma incursão pelos eventos indígenas ocorridos recentemente nos traz mais elementos da representatividade dessa discussão. A exemplo, o segundo encontro internacional sobre as políticas de proteção aos povos isolados em seus territórios, lideranças de várias comunidades indígenas, na sua afirmação comunal dizem o seguinte:

Os planos e estratégias dos grupos de pessoas de origem indígena para a proteção dos territórios que são compartilhados com as populações descentralizadas e de recente contato, demonstram a capacidade de resistência dos grupos de pessoas de origem. Os movimentos sociais de luta pela terra se deram conta de uma série de condições sociais para assegurar a proteção da terra (SZTUTMAN, 2019, pp. 84-105).

O terricídio é compreendido para além do impacto de grupos ou classes sociais historicamente colonizados ou explorados. A compressão mais estrita nesta estaria ligada aos

⁴ MEAF (Ministério Extraordinário de Assuntos Fundiários) A oposição à demarcação de terras indígenas na Amazônia, que é uma área do governo, sustenta que seria inconstitucional demarcar essas terras em um raio de 150 quilômetros de fronteira. Dessa forma, cerca de um terço dos habitantes da Amazônia teria que abandonar seus territórios tradicionais. O projeto Calha Norte, que surgiu no final da ditadura militar de 1986, tinha como objetivo impedir a demarcação das terras indígenas na fronteira.

povos que vivenciam seu território uma extensão do corpo individual em direção a terra (EGON, 2015). Os avanços tecnológicos em nome do desenvolvimento não poderiam gerar desigualdades sociais.

Os conhecimentos dos povos indígenas⁵, ou seja, os saberes dos ancestrais, foram praticamente ausentes da História oficial do Brasil no momento da sua descoberta⁶. A partir da década 1970, foi criado um movimento indígena que começou algumas publicações que foram construindo outra visão. O Conselho Indigenista Missionaria (Cimi⁷), fez a sua contribuição enriquecedora na História do Brasil com o livro “Esta terra tinha dono” publicado pela editora FTD (PREZIA, 2017).

Segundo Kambeba (2021, pp. 78-80), que fala sobre o conhecimento florestal, trata-se de uma produção poética da pedagoga e cientista Márcia Wayna Kambeba, que se apresenta como um fio que abre caminhos, promove a convergência de diferentes saberes, amplia visão das possibilidades do mundo e incentiva novas formas de ensinar e aprender. Saberes da Floresta é o segundo título da Coleção Rebeliões, que tem como objetivo compartilhar e incentivar o pensamento e a prática comprometidos com diferentes formas de pensar o mundo, de interagir com ele, de aprender e de ensinar.

A literatura indígena afirma uma preocupação coletiva com o meio ambiente e a terra. É importante salientar que a preocupação é uma característica inerente aos povos indígenas. Isso tem permitido que este espaço de enunciação seja cada vez mais ouvido. A literatura do poeta Dorrico (DANNER...ET..AL, 2019 p. 80).

⁵ Povos indígena é definido pela convenção 169 da OIT (art 1, 1.b) como aqueles que descenderam das populações que habitavam o país ou uma região a ele pertencente, na época da conquista, na colonização ou no estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, independentemente de sua situação jurídica, conservam atual total ou parcialmente as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas. Indígena, expressão de origem latina, significando o habitante original de uma determinada região geográfica. Antônimo de alienígena. O mesmo que autóctone ou aborígene. Grande parte do movimento indígena na América latina reivindica o uso do termo indígena ao invés de índio, para reafirma a sua identidade como povos originários do continente e sua rejeição à categoria utilizada pelos conquistadores europeus.

⁶ Quando os portugueses chegaram ao Brasil, existia mais ou menos cinco milhões da população indígena. A princípio eram vistos como primitivos, sem cultura, sem moral, sem lei, sem escrita, sem, sem Estado, sem consciência, sem razão, sem objetivo, sem arte, sem passado, sem futuro etc. Com este entendimento, milhares de indígenas foram capturados, colonizados, ensinados a falar a língua do colonizador e se comportar de acordo com os costumes portugueses e até proibidos de falar em seus próprios idiomas. Falando da política indigenista do povo que habitava o Brasil na época do descobrimento, deve-se considerar que são vários povos com culturas distintas, idiomas, vestimentas, crenças. Não há uma forma de igualar todas as culturas indígenas, existem mais de duzentas etnias diferentes com peculiaridades distintas.

⁷ O CIMI em sua atuação junto aos povos indígenas, tem como objetivo geral: Testemunhar e anunciar. A Boa-Nova do Reino, de acordo com a profecia, é uma forma de colaborar com os planos de vida dos povos indígenas. estruturas de dominação, violência e injustiça, com o diálogo intercultural, inter-religioso e ecumênico. Apoiando as interações entre esses povos e os setores populares para a construção de um mundo para todos que é: Igualitário, democrático, pluricultural e em harmonia com a natureza, a caminho do Reino total.

No sentido mais antropocêntrico, reflexiona sobre a formação da comunidade e interpreta a vivência dos indígenas Wayuu na região do lago Maracaibo em Venezuela. A terra tem o sentido corporal, do mesmo jeito os direitos do ser humano são defendidos, é igualmente para a terra a interpretação da vivência do povo Wayuu pressupõe descobrir o seu conhecimento, ou seja, epistemologia (DANGELS, 2016, p.16).

Entre os conhecimentos tradicionais, os conhecimentos indígenas são amplamente utilizados como modelos para sistemas agroflorestais. A agrossilvicultura é uma das raízes do conhecimento florestal indígena, imita seu crescimento e estabilidade e assim garante a produção agrícola e a diversidade da fauna e da flora do ecossistema.

A discussão agora é a interação do conhecimento tradicional com o foco científico do conhecimento indígena cultura para melhorar o conhecimento ambiental, que combina o conhecimento ancestral indígena com a tecnologia moderna.

A discussão do conhecimento indígena se apresenta num contexto social, econômico, cultural e ambiental onde a terra é uma nova ciência em construção (EGLER, 2003, pp. 107-121). No entanto, é claro que existe uma relação harmoniosa que pode ser concretizada através da atividade humana, conforme evidenciado pelo conhecimento tradicional.

A luta dos PI para assegurar a posse de seus territórios é uma luta de mais de cinco séculos. A presente luta tem como objetivo assegurar uma vida digna e satisfatória para eles. Dessa forma, deve-se ter cautela com qualquer tipo de violência.

Uma preocupação comum com o meio ambiente e a terra tem sido amplamente discutida na literatura indígena. É claro que esta preocupação sempre foi uma preocupação indígena. Isso permitiu que essa área expressiva fosse mais ouvida. A literatura indígena mostrou uma atitude contra o capitalismo e a expansão, conforme apresentado por Danner et al (2019, pp. 9–15).

É uma bandeira muito importante para as minorias na legislação, mas é também uma bandeira de reexistência, como diz Kaká Werá. A colonização vem acompanhada da indignação, de que sempre se fala, e do orgulho dos povos indígenas (MORAES, 2005, pp. 87-97).

Nesse sentido, segundo Daniel Munduruku Little (2002, pp. 54-59), ele fala sobre as tradições de seu povo, que são transmitidas através da conversa oral em momentos felizes quando se sentam na aldeia, no colo dos pais e ouvia as histórias enquanto tiravam piolhos de seus cabelos e acariciavam sua cabeça. O livro do Pequeno

contém oito histórias, algumas das quais são mitos, algumas são lendas sobre espíritos da floresta e outras são lições de vida ou histórias sobre vários jogos, incluindo o globo.

Krenak (2019, p.67) incentiva a pensar em que direção seguir, desafiado, a ideia da humanidade como natureza, de uma coisa particular. O título do seu livro “O amanhã não vende” é uma parábola sobre o hoje, fruto de uma adaptação de duas conferências em Portugal e de uma entrevista. A terra tem um valor importante para as gerações futuras.

Para o líder indígena Ailton Krenak, o conceito de terra indígena vai além da definição de um espaço limitado pelo Estado. É um lugar místico com histórias, lendas e tradições sobre pessoas que estão representadas na natureza junto com rios e montanhas. A terra é, portanto, um espaço vivo e dinâmico, como toda sociedade fora dos limites da TI (COHEN, 2015, p. 76).

Conforme Kopenawa e Albert (2015) a luta para salvar a floresta e os PI é fundamental. A partir da afirmação dos valores dos povos Yanomami, ele diz:

Informo aos brancos que descobri esta terra. Ela existe desde o início, antes de mim, e, de forma alguma, afirmei que descobri o céu. Descobri os peixes e a caça. Todas as coisas já existiam, desde o seu surgimento. Posso afirmar, de forma sincera, que me alimento deles. Sou Yanomami, filho de Omame, que nos criou em um período em que os brancos não estavam presentes. O criador de nós, juntamente com os rios e o céu, criou a floresta. O nosso criador, edificou as nossas florestas, mas os brancos as depreciaram de forma abusiva, o que nos levou a querer protegê-las. Se não fizermos isso, desapareceremos. Nasci, cresci, tornei-me um adulto e adquiri a língua dos brancos. É por isso que eu vos peço para defender a floresta e impedir que ela abandone (Kopenawa, apud Cnbb, 2007, p.68).

Ao longo da história, os PI desenvolveram formas de coexistência com a terra sem a intenção de apropriação. Portanto, para Davi Kopenawa, proteger a floresta ou limitar a terra não se trata apenas de garantir a permanência do espaço físico necessário à existência dos Yanomami. A preservação da cosmologia garante a existência cultural em relação ao território.

A comunalidade acontece com a economia. Produzir cria também economias sob os princípios comunais voltado ao mercado para a produção comum e não se trata de voltar ao passado. Não é retorno ao passado, mas é a continuidade do presente. As comunidades são mais complexas (CUSICANQUI, 2008), não são baseadas no indivíduo particular, nem na propriedade privada, nem nos horizontes pós-capitalistas, mas nas formas de conquistas coletivas e comunais. Repensar o comunal implica uma forma de pensar em comum nos meios dos povos indígenas.

Conforme o pensamento de Kopenawa e Albert (2010, pp. 67-69), os garimpeiros são filhos de comedores de terra e floresta. É o povo Yanomami que protege a floresta, porque é o lugar de onde tiram os alimentos para sustentar a sua vida. É a terra que os guarda. O pensamento do povo Yanomami é fixado na terra, por isso, ela não pode ser destruída, poluída ou invadida.

O que Davi Kopenawa revela por trás dessa expressão sobre “os comedores de terra floresta”, é a relação cosmológica entre extração do ouro nas terras yanomami e as epidemias que despovoam a floresta. Afirma que, o ouro, que é escondido no interior da terra, embaixo das águas dos rios, é material quente e perigosa, é um atilamento. Poluição dos rios ou destruição das florestas implica a destruição dos espíritos que moram nelas.

Daniel Munduruku (2001), um autor indígena e doutor em Educação, apresenta o pensamento ameríndio como uma das alternativas às crises atuais e discute o papel dos bens culturais e territoriais na luta política dos povos tradicionais. O cosmo ameríndio é complexo e multiplicidade, o que torna impossível de descrever.

O objetivo deste olhar é propor uma resistência que se baseie no questionamento sistemático das formas de vida econômicas. É uma crise que se alastra, sobretudo, devido aos impactos ambientais que o desenvolvimento econômico tem causado em todos os lugares do mundo (FENSKE, 2023).

Diante de tal contexto, os PI produzem conflitos à lógica dominante devido às suas próprias formas de existência. Essa reação se manifesta de diversas maneiras, como o desprezo expresso em relação à construção de barragens e hidrelétricas, o impedimento da exploração mineral, a luta pela implantação de uma educação diferenciada ou um tratamento de saúde que leve em consideração as particularidades de cada grupo. A relação está atrelada ao território.

Daniel Munduruku (2001) percebe a cultura e território como organismos vivos e que precisam se alimentar para permanecerem vivos. Dessa forma, não dá para compreender a ideia recorrente que um povo deixa de ser tradicional quando incorpora elementos da cultura predominante tendo uma percepção clara de que a percepção global é mais relevante do que a individualidade. A cultura, da qual a literatura é parte, tem uma força própria, mas a literatura que é produto, passa pelas crenças de quem a produz.

Nesse sentido, Davi Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2015) oferece um relato excepcional, ao mesmo tempo testemunho autobiográfico, manifesto xamânico e libelo contra a destruição da floresta Amazônica. Publicada originalmente em francês em 2010, na prestigiosa coleção *Terre Humaine*, esta história traz as meditações do xamã a respeito do contato predador com o homem branco, ameaça constante para seu povo desde os anos 1960.

A queda do céu foi escrita a partir de suas palavras, contadas a um etnólogo com quem nutre uma longa amizade, foram mais de trinta anos de convivência entre os signatários e quarenta anos de contato entre Bruce Albert, o etnólogo-escritor, e o povo de Davi Kopenawa, o xamã-narrador.

A aptidão para a função de xamã é percebida desde a infância, fruto de um conhecimento cosmológico adquirido através do uso de potentes alucinógenos. É o primeiro de três pilares que compõem esta obra. A segunda parte é dedicada ao progresso dos brancos na floresta, com um cortejo de epidemias, violência e destruição. Os autores, finalmente, apresentam a odisseia do líder indígena para denunciar a destruição do seu povo.

De outro lado, o livro *As serpentes que roubaram a noite e outros mitos*, escrito por Daniel Munduruku (2001, p. 78) e ilustrado pelas crianças da aldeia Katõ, é composto por mitos narrados pelos mais velhos da aldeia e que são recontados e recontados para despertar o amor pela história e pelas lutas de seu povo. A obra faz parte da coleção "Memórias Ancestrais", publicada pela editora Petrópolis.

Nailton Muniz Pataxó Hã-Hã-Hãe explica como se concretiza esse modo de viver para o seu povo:

Diz-se que somos inseguros em termos de civilização. A civilização dos índios é distinta da civilização dos brancos. Cada povo tem a sua maneira de ser. Atualmente, ao adentrarmos uma cidade, vemos uma grande quantidade de pessoas que se dizem civilizadas, mas que aborrecem o meu semelhante, que abandonam suas crianças, que pedem esmola, enfrentam dificuldades... Você entra em um local público e tem uma sensação de ostentação. Em seguida, tem a impressão de que há uma quantidade semelhante de pessoas que aparentam ser civilizadas. O medo que temos de desperdiçarmos nossas terras é o de presenciarmos a realidade de nossa população, embaixo de um viaduto. A nossa forma de ser civilizado é distinta da nossa. Somos diferentes, pois não ensinamos nossos filhos a competir, mas sim a dividir e lutar... Não temos uma cadeia nas nossas aldeias, mas sim conselhos para dar ao nosso povo. A educação dos nossos filhos tem como objetivo educar de acordo com as orientações dos mais velhos. A sociedade branca deve compreender e respeitar o nosso estilo de vida. Não estamos lutando contra eles, mas somos parte desta sociedade, embora existam diferenças entre nós (CNBB, 2002, pp.50-51).

Nas comunidades indígenas, esta afirmação mostra que a educação não é responsabilidade apenas dos pais ou parentes da criança. Isto inclui a integração da criança na vida da aldeia como uma tarefa coletiva.

Cada comunidade está comprometida e comprometida com a integração das crianças em sua cultura. Através da educação, a cultura é transmitida e direcionada, as tradições são atualizadas e os valores de sua cultura são vivenciados culturalmente.

A escola é vista como um lugar onde as pessoas podem se conhecer e criar ideias para compreender melhor os aspectos culturais.

No pensamento da sociedade ocidental, o papel da escola, historicamente falando, tem uma dimensão de dominação, submissão dos PI trazendo a ideia de que a cultura, a ciência e a sabedoria, arte e religião servem a desvalorizar os fundamentos da cultura indígena.

Marçal Tupã-Guarani avalia de forma acurada a importância do ensino aplicado até o presente momento. Se mantermos o que é sagrado para nós, seremos um povo que caminhará para a libertação (CNBB, 2007) A escola tem como objetivo eliminar as comunidades indígenas desde o período colonial, com o objetivo de integrar, ou seja, incentivar e ensinar esses grupos a viverem em uma sociedade que valoriza a acumulação de riqueza, a competição e o individualismo.

Conforme Repetto (2008, p. 39) a partir da década de 70, as comunidades indígenas lutaram no campo das leis, das ideais, para que a escola passasse a ter uma utilidade concreta, onde pode aprender a ler letras, leis, realidade, escrever cartas, denúncias, relatórios da violência e a conhecer melhor o funcionamento da sociedade não-indígena. Para construir uma escola específica e diferenciada conforme o pensamento dos PI, suas sabedorias, visões do mundo, ou seja, uma proposta de outro modelo de escola é possível.

Ely Macuxi, que é descendente do PI macuxi da etnia Raposa da Serra do Sol (Roraima), foi professora, escritora e assessora do Conselho de Educação Escolar Indígena do Amazonas. Ela afirma que os principais desafios sociais e de relacionamento atuais são motivados pela intolerância, pela repulsa ao diferente, pela dificuldade de lidar com as diferenças de etnia, gênero, religião e social. Sendo assim, é indispensável buscar maneiras de integrar todas as culturas no ambiente escolar.

Trata-se da cultura dos Macuxi, fornecendo dados sobre a vivência e os costumes indígenas, que foram fundamentais para a formação da própria cultura. A obra apresenta uma interface entre diversas áreas do conhecimento, como a Arte e a História, além de demonstrar a relevância de se ter um cuidado com o meio ambiente:

Não somos apenas lendas do passado. Não nos restringimos à tradução de mitos. Nós somos mais do que isso. Somos povos que estudam, discutimos valores e verdades. A seguinte frase de Ely Macuxi, autora deste livro, demonstra a necessidade de se trabalhar o tema do indígena de uma perspectiva mais atual e concreta, apresentando-o não como uma figura abstrata e que pertence ao passado, mas como um elemento relevante da nossa história e da nossa cultura atual (MORAIS, 2018, p. 23).

Ely Macuxi, citado por Moraes (2018), afirma que a transmissão do conhecimento macuxi se faz numa maneira concreta nas escolas indígenas, é uma aprendizagem a partir da prática e não apenas da teoria, ou seja, partindo de um conceito abstrato neste caso, o conhecimento não se reduz aos mitos, mas o mito é apenas um caminho para conhecimento ao

entender os saberes ancestrais sobre valores e verdades da cultura. A linguagem mítica é uma forma de apresentar o que é concreto para que a comunidade possa entender.

Na perspectiva macunaíma, a educação se transmite através da cultura que exige a vivência dos valores. A escola indígena é vista como um lugar que se pode conhecer, construir e praticar os valores culturais. Em contraposição ao pensamento da sociedade ocidental no qual o papel da escola historicamente falando tem uma dimensão da dominação e submissão. Esse pensamento ocidental cujo objetivo é dominação é contrariado pelos saberes indígenas, trazendo a ideia de que a cultura, a ciência e a sabedoria, arte e religião servem para valorizar quaisquer fundamentos da cultura indígena. Considerando que a questão ambiental é uma das mais importantes deste período, considerando que é necessário olhar para uma nova forma de se relacionar com a natureza, ajuda a compreender como as pessoas existem umas para as outras (MOURA, 2013, pp. 123-129) Assim, a perspectiva indígena está muito próxima do debate atual na filosofia natural sobre a relação entre o homem e o meio ambiente.

Seguindo o pensamento de Sztutman (2015), existem vários pontos de vista que definem o caminho do conhecimento, ou seja, os caminhos epistêmicos. Pode ser do ponto de vista filosófico, das ciências naturais, das ciências sociais, das ciências culturais. Cada ponto de vista é um ponto de vista e nenhum destes caminhos de conhecimentos são completos em si mesmo, mas, embora sejam caminhos diferentes da epistemologia, numa maneira ou na outra se complementam. Por isso existe o caminho epistêmico dos PI para combater o terricídio que se manifesta em poluição, invasões, destruição, desterritorialização e desmatamento.

5.2 O POVO MACUXI E A SUA ORGANIZAÇÃO SOCIAL NA TI SÃO MARCOS EM RORAIMA

No nordeste do estado de Roraima, está a etnia Macuxi, que, no contexto da colonização da Amazônia no século XVII, encontra-se entre os grupos indígenas das Guianas. É possível notar que os Macuxi descendem das regiões do Caribe e da Bacia do Orinoco. Os Macuxi e outras etnias do estado de Roraima permanecem em busca constante de seus direitos. A distribuição espacial dos Macuxi permanece inalterada ao longo de uma extensão contínua de terras desde, pelo menos, os primeiros registros históricos disponíveis para a região do vale do Rio Branco no século XVIII Fenske, (2023, pp. 109-115). O território macuxi é dividido em três grandes blocos territoriais: a TI Raposa Serra do Sol e a TI São Marcos, que concentram a grande maioria da população, e pequenas áreas que delimitam aldeias isoladas no extremo noroeste do território macuxi, nos vales dos rios Uraricoera, Amajari e Cauamé.

De acordo com o ISA (2001, sp) a etnia Macuxi habita na região das Guianas e sua denominação contrasta com as dos povos vizinhos: os Taurepang, os *Arekuna* e os *Kamarakoto*, que são também falantes de língua pertencente à família *Karib*, os quais são muito próximos, socialmente e culturalmente dos Macuxi.

A etnia Macuxi sofreu diversas mudanças culturais desde a chegada dos portugueses ao Brasil, mais especificamente na Amazônia. O contato com os brancos resultou em lutas constantes que continuam até os dias atuais. A ocupação fundiária ocorrida na segunda metade do século XIX teve um impacto direto sobre essa etnia, apesar de terem conseguido permanecer no mesmo território tradicional após outras invasões, após a ocupação da colônia portuguesa e os impactos negativos sobre seus territórios (SANTILLI, 2001, p. 89).

A década de 70 marcou o início do processo de demarcação das terras e de medidas administrativas com o objetivo de regularização fundiária das TI, o que culminou numa grande pulverização do território de ocupação tradicional Macuxi (SANTILLI, 1992, p. 98). Nessa mesma década, a chegada de migrantes reforçou o crescimento populacional em Roraima.

A vinda de diversas famílias indígenas para Boa Vista ocorreu devido à presença de diversas organizações indigenistas na capital. Dessa forma, o fluxo de indígenas Macuxi entre a comunidade e a cidade tornou-se constante e os problemas culturais e sociais a serem enfrentados aumentaram (REPETTO, 2008, pp. 134-150) A etnia Macuxi possui uma estrutura política e social que os mantém unidos na luta pelos seus direitos. A organização social tuxaua é responsável pela comunidade, apesar de as decisões serem tomadas em conjunto.

A etnia Macuxi tem lutado para manter a sua identidade, os seus costumes e as suas organizações sociais e políticas. As mudanças culturais que ocorrem nas reuniões comunitárias estão relacionadas à educação escolar indígena, à saúde, ao território e à cultura (SANTILLI, 1997, pp. 85-99).

Não é difícil perceber que os PI sofreram por muito tempo com os massacres durante o período colonial com a chegada dos Jesuítas ao Brasil. As etnias foram escravizadas e sujeitas a epidemias trazidas pelo branco e ainda forçados a conversão ao cristianismo. Durante esse tempo, os PI viviam uma perseguição desumana que fez com que muitos indígenas fossem atrás de refúgio em outras terras como dos altos rios.

Roraima é conhecido pela presença da cultura indígena. O nome Roraima possui diferentes significados, na língua Macuxi, por exemplo, significa Monte Verde e para os índios Taurepang quer dizer mãe dos ventos (GALDINO, 2019, pp. 90-98). O fato de o nome do estado ter a presença da cultura indígena, isso infelizmente não garante sua preservação (Moraes, 2018; Manduca; Silva; Almeida, 2009). A língua dos PI é vista pelo homem branco como estranha

e sem nexos, ou seja, algo a ser extinto. De acordo com Santilli (2001) e Farage (1991, p.210), o termo “macuxi” parece nas fontes histográficas desde meados do século XVIII, quando acontece o início da ocupação colonial que ocorreu na região do rio Branco, que hoje é conhecida como Roraima.

Para Santilli (1992, pp. 210-231) Os Macuxi ocupam a fronteira entre o Brasil e a Guiana e fazem parte do grupo linguístico caribenho. Segundo este autor, entre 1890 e 1950, quando o contato com os povos não indígenas ainda não era intenso, as mudanças culturais e territoriais mais importantes ocorreram entre os habitantes das regiões Patamonas, Wapichana e Ingarikó, muitas vezes devido a conflitos entre eles.

A organização social hierárquica da comunidade é composta pelo *tuxaua* (ou *cacique*, para outros povos), considerado o líder máximo, o segundo *tuxaua* (vice-chefe) e as demais lideranças como conselheiros da saúde indígena, representantes das escolas indígena, da união dos professores indígenas, de jovens e mulheres em cada comunidade, segurança da comunidade e cada conselheiro é responsável pelo seu sector dentro da comunidade e pelos trabalhos comunitários. Estes são divididos em homens, mulheres e jovens (REPETTO, 2008, pp 75-90). Todos esses cargos constituem um sistema de múltiplas lideranças dentro da comunidade e são escolhidos a cada dois anos em uma assembleia comunitária.

A cada mês, uma reunião comunitária é realizada para avaliar os serviços de educação, saúde e tomar as decisões necessárias para uma boa qualidade de vida dos moradores. Há uma organização mais intensa entre os habitantes da região, com coordenadores regionais de educação e saúde (CIDR, 1984, pp. 14-20).

Os três grupos étnicos Macuxi, Taurepang e Wapichana vivem, sobretudo, da agricultura familiar tradicional. Algumas comunidades adotaram a agricultura mecanizada para a produção de arroz e feijão. Este tipo de agricultura é uma consequência da ocupação das terras indígenas, que teve início nos primeiros anos do século XX, por fazendeiros. Após a homologação, os plantios mecanizados permaneceram na região como herança dos brancos. SANTOS, 2001).

A respeito dos Filhos de Makunaima, vejamos os seguintes:

Os mais velhos dizem que Makunaimî nasceu na Serra Marari e morou ali por vários anos. Em seguida, fixou-se na Pedra Pintada, construindo uma residência e um rancho, casou-se e teve dois filhos: Insikiran e Ariipa. Makunaimî foi um homem sábio, inteligente e capaz de fazer coisas extraordinárias. Todos os pedidos desperdiçados eram prontamente atendidos. Ao se referir a uma tempestade, bastava dizer que a mesma cessaria. Além disso, era um ser forte. Mandou-os a uma vida digna, deixando desenhos que indicavam onde os descendentes deveriam residir, sem perturbações. Em nossos territórios, encontramos os desenhos deixados por Makunaimî, o que nos leva a lutar por eles. As terras que o nosso grande Pajé nos legou foram deixadas por

ele, como é o caso do lago Caracaranã. Habitamos esta região de serras e campos de cultivo. Nossos avós, bisavós e antepassados viveram nestas terras. Apoiamos o tronco linguístico Karibe. Somos fortes guerreiros, temos a língua própria, os costumes e as tradições. Vivemos em grupo, respeitamos a natureza, apreciamos festas e trabalhos de acordo com as necessidades e as decisões dos tuxauas. Sou de uma etnia indígena do Brasil que tem a sua terra invadida por não-indígenas. Não tivemos o devido respeito pelo nosso modo de vida. Sempre reconhecemos a presença de Deus (Paapa), através de rituais e da crença em nossos ancestrais Makunaimí, Insikiran e Aní ke (CNBB, 2002, p. 87).

Conforme essa afirmação sobre a origem dos povos Makunaima, esse povo vivia tranquilamente com a natureza e tradições, antes da chegada dos europeus ao invadirem a terra, e vivia em um solo fértil, caça, pesca. Ele não tinha moradia fixa, não havia necessidade de construir casas, a pessoa mais velha da comunidade era escolhida como tuxaua.

Os PI da região norte do Brasil (Macuxi) e da Venezuela (Kapone Pemom) têm a mesma cosmovisão do surgimento do mundo e são considerados parentes e descendentes de heróis mitológicos, como os irmãos Makunaimí e Insikiran, filhos de Wei (o sol). Os irmãos criaram, em Piatai Datai (em períodos remotos), a configuração atual do mundo.

Os Macuxi são excelentes vaqueiros e criam gado de forma cooperativa para suprir a demanda por carne na aldeia, uma vez que a caça e a pesca no campo são mais escassas. Além disso, as atividades turísticas frequentes nas comunidades da Boca da Mata, próximas ao município de Pacaraima (SANTILLI, 1992). Os costumes tradicionais, como a dança, a festa e os rituais, são realizados algumas vezes por ano. O pajé cumpre sua tarefa e recebe o pagamento, que pode ser uma galinha ou farinha. O pajé não cobra, mas apenas recebe uma contribuição como forma de gratidão.

As festas aconteciam por ocasião de tempos comemorativos, religiosos e de colheita. Os parentes de outras aldeias são convidados nesta festa que dura uma semana com as bebidas e comidas. As Danças são *tukui*, *parixara* e *ximidim*. Os parentes são recebidos nas malocas. Entre as festas religiosas é chamado de aleluia que era o ritual mais importante (ANDRELLO, 2010).

As plantas medicinais fazem parte da dimensão cultural sobre a cura das doenças. Por exemplo, a pimenta malagueta é utilizada para tratar a saúde, para não sentir frio e ter resistência na corrida. As doenças mais frequentes são: picadas de cobra, tumor, hernia (emule), landra (wankui), catapora (apotoimí), sarampo (apikuramí), diarreia (nuá'su), vomito, dor de cabeça, dor de dente, febre, gripe e dor de estômago. Medicina tradicional para tratar essas doenças são: *kamará*, *kutá*, *kumaakisa*, que serviam curar dor de cabeça, dor de estômago e cólica menstrual (ANDRELLO, ORG, 2012), portanto, as medicinas vêm da natureza.

O modo de trabalho do povo Makuxi é diferente dos modos introduzidos pelos monges beneditinos e SPI. Por exemplo o *ajuri*. O *ajuri* é um sistema de trabalho indígena, no qual quando um membro da comunidade tem a necessidade de realizar um trabalho, ele solicita a colaboração de outros membros da comunidade. A despesa em comida e bebida é daquele que precisa de *ajuri*. Esse tipo de trabalho foi melhorando, reforçando e transformando em trabalho de união que é comunitário, colaborativo e solidário, onde toda comunidade participar com a colaboração das famílias. A comunidade participa do trabalho numa forma consciente, organizada e solidaria, que acaba aumentando o número e tamanho das roças.

Dessas afirmações, pode-se concluir, como o antropólogo Baines (2006, pp.120-130), que, assim como qualquer outra cultura, a cultura dos Macuxi da TISM está bastante ligada aos costumes da sociedade não-indígena brasileira, passou e ainda passa por processos políticos. De certa forma, é benéfico considerar a politização das decisões tomadas pelas comunidades indígenas.

Ele (Baines) continua afirmando a relação cultural entre os Macuxi é complexa e está inserida em um contexto maior, um contexto político-territorial e cultural bastante abrangente que afeta os membros da comunidade em nível local, através de mudanças de comportamento político, religioso, culinário, modo de plantar e de se locomover, dentre outros aspectos.

Portanto, perceber-se que a comunidade na cultura macunaíma da TISM é um exemplo de uma cultura indígena, e como o modo de viver de um povo indígena é transformado quando em contato com outro. No caso em questão, um modo de viver que vem se transformando intensamente desde os anos 1970 com a entrada de não indígenas em suas terras e que por isso mesmo mudaram suas vidas de um povo inteiro.

No trabalho intitulado *A queda do céu*, Kopenawa e Albert (2015, p. 243) apresentam um texto que se aproxima da realidade da TISM, ainda que de maneira distante, já que tais autores se referem ao povo Yanomami. Como o xamã Yanomami descreve, os moradores Macuxi mais velhos também relatam seus primeiros contatos com os não-índios, que se estenderam nas décadas de 1960 a 1970. De acordo com os moradores, esse progresso ocorreu de maneira conflituosa e desrespeitosa.

Ciente desses contatos, Oliveira *et. al* (2019, pp.102-140) Realizam um estudo sobre questões territoriais e culturais do povo Macuxi. A presente obra trata das atividades desenvolvidas com base na criação de gado e de temas relacionados às atividades tradicionais dos indígenas, como a pesca e a plantação de roças. Ela estima que a população de Macuxi no Brasil era de cerca de 19 mil, enquanto a outra metade era encontrada na Guiana, ocupando

áreas de campo e de serras no extremo norte do estado de Roraima e no norte do distrito guianense de Rupununi.

O território macuxi está dividido em duas áreas ecologicamente distintas: ao sul, os campos; ao norte, uma área onde predominam as serras e a floresta, o que resulta numa exploração ligeiramente diferente daquela realizada pelos índios da planície. O território pode ser estimado entre 30 mil e 40 mil km². A TI São Marcos fica próxima à TI Raposa-Serra do Sol. A área é composta por 24 aldeias macuxi, com uma população estimada em 1.934 habitantes (FUNAI, 1996, sp), sendo a maioria delas Macuxi.

A ocupação colonial portuguesa do vale do RB começa nos meados do século XVIII. Esta foi uma ocupação marcadamente estratégico-militar (VIEIRA, 2014). Nessa região, os Portugueses procuraram impedir possíveis tentativas de invasão pelos Espanhóis e Holandeses a seus domínios no vale amazônico construído. Em 1775, como se constatou anteriormente, o forte São Joaquim foi estabelecido na confluência dos rios Uraricoera e Tacutu, formadores do Branco, via de acesso às bacias dos rios Orinoco. Atualmente, as informações disponíveis sobre Macuxi são escassas ou fragmentadas. Os Makuxi são um dos diversos grupos étnicos da região. Em 1788, o Paraujamari, grupo Macuxi, expandiu-se e trouxe consigo pequenos grupos.

Mas esses grupos não permaneceram muito tempo nas aldeias. Em 1790, Paraujamari foi acusado de liderar uma grande rebelião da qual participou a maioria deles. Os índios das aldeias fugiram e os que permaneceram se dispersaram para outras aldeias do Rio Negro.

Essa rebelião contrariaria a política de aldeamento, impedindo a criação de novas unidades e tentativas de colonização naquela região no século XVIII. As expedições de recrutamento forçado de populações indígenas, especialmente da etnia Macuxi, têm como consequência a presença de grupos étnicos indígenas. Foram empenhadas, impulsionadas por outros interesses que surgiram na região. Determinado impacto na demografia e na área geográfica dos Macuxi (RIBEIRO, 2011, p. 89).

Os Macuxi têm uma longa história de luta pelos direitos humanos e pela terra. São originários de regiões da Venezuela, Guiana e Brasil, que concentram a maioria de suas comunidades. As impressões de viajantes no século XVIII a respeito deles apontavam-nos como um povo insuspeito, insolente, guerreiro e arredoio que não ensinava a sua língua aos brancos. (MELO, 2013 APUD CIDR, 2019, pp. 101-104).

Existem vários registros de sua origem. Com base em Melo (2013), verifica-se que alguns autores acreditam que tenham origem nas ilhas. Outro mito, de natureza

narrativa e confirmado pela tradição oral, diz que são descendentes de Makunaima e Insikiran, os filhos do sol (MELO, 2013, p. 118).

A partir dessas afirmações, segundo Baines (2006, pp. 67-69), pode-se concluir que a cultura macuxi do TISM está fortemente relacionada aos costumes não indígenas do Brasil e da Sociedade Central e sofrida. político processos. Em certo sentido, a politização das decisões indígenas do Brasil é benéfica. A relação cultural entre o povo Macuxi é complexa e faz parte de um contexto mais amplo, um contexto político-territorial e cultural muito amplo que afeta os membros da comunidade local através do comportamento político, religioso, culinário, padrões de assentamento e movimento entre outros.

5.3 A PRÁTICA DA TRANSMISSÃO DO CONHECIMENTO CULTURAL MACUNAÍMA

Um dos aspectos culturais dos Macuxis é a sua organização social. A divisão das famílias na aldeia dos Macuxi é essencial (MORAIS, 2018, pp. 89-90). As famílias vivem em casas pequenas e se organizam como bem entendem. Na verdade, os apartamentos da região são compartilhados por parentes. Vivem em aldeias ligadas por estradas e caminhos, com casas construídas em torno de um pátio central.

Vimos que os modos de educação das crianças indígenas pelos monges beneditinos e SPI. Mas o povo Macuxi desta região de SM, antes da chegada dos monges beneditinos, a educação do povo ocupava um lugar importante, era feita pela comunidade e pela família. Os conhecimentos eram transmitidos oralmente de pais para os filhos e de avós para os netos. O conhecimento foi transmitido na língua macuxi e ensinava as tradições como obedecer ao pai e a mãe, respeitar os mais velhos, trabalhar e se preparar para a vida.

As crianças na sua forma alegre estavam sempre amparadas, acompanhavam seus pais, aprendendo com sua família a ser verdadeiro macuxi, educado, experto e inteligente. As mulheres e os homens faziam a colheita das frutas que tinha local: jenipapo, jarai, buriti, taxi, coco babão, patóá, taperebá, ingá, banana, abacaxi, jatobá, araca, murici, maracujá do mato e apaatú.

A terra, para os macunaíma, é um lugar sagrado que proporciona o desenvolvimento físico e cultural, além de ser o local onde surgem as primeiras vidas e onde os mortos são enterrados, uma vez que a vida está presente na força natural. O lema "mãe-terra" "anna pata, ana yan" é uma das expressões dessa possessividade, que se apoia em uma rica e complexa perspectiva de significado. A terra, ao ser associada à qualidade materna, é um elemento

indispensável para a subsistência e que nos permite pensar nos povos indígenas sem a preexistência da terra.

A terra tem uma importância religiosa para os macuxi, como as bençãos de roças e os retiros, que estão diretamente ligados à espiritualidade indígena. As orações tradicionais, que existem há séculos, têm como objetivo principal estabelecer uma ligação com a natureza. O padre Giacomo Mena recorda o comportamento do Macuxi em relação à natureza, observando-a com atenção:

Os índios têm o direito de caçar, de pescar, de oferecer orações a Deus. Ele disse: "Não matarei os peixes porque sou aborrecido e deixei-me por conta da fome que a minha família e a da minha comunidade têm." Significa que a natureza tem uma dimensão sobrenatural, uma dimensão concreta, que é uma qualidade que se extrai de qualquer atividade que realize. Há orações para arar mandioca, para ralar mandioca, para caçar e para pescar (MORAIS, 2018, p. 29).

A criança macuxi aprende e descobre o conhecimento com liberdade de brincar e este tempo exige os cuidados. Para o adolescente macuxi é o tempo de mudanças de comportamento porque é o início a preparação para a fase adulta. O macuxi adulto marca a fase do casamento assumindo a responsabilidade de ser pai ou mãe, tem a preocupação nos trabalhos de sustentação, procura ter sua própria casa, roça, criação e organização familiar. O macuxi idoso é uma fase experiente de descaso na vida, carrega os conhecimentos e a sabedoria aos novos, filhos e netos etc., são privilegiados pela comunidade recebendo ajuda, são muito respeitados pois se preocupam com manter a cultura.

A família é formada por um casal e seus filhos depois vem o avô, a avó, os netos, tios, cunhando, sobrinhos, primos. As mães se preocupam com as crianças, com os alimentos, com higiene, educação, o respeito. Elas ensinam suas filhas a tecer algodão para fazer rede e tecelagem, fazer panelas de barro e tipoia.

Os pais ensinam os filhos a fazer arco, flecha, tipiriti, peneira, jique, jamaxim. A família trabalha unida na roça, na horta e na criação de animais, cultivam mandioca, milho, banana, cana, arroz, legumes e frutas. Os homens pescam e caça. Os mais velhos curam os mais novos e tratam seus filhos com puçanga para serem expertos, corajosos e trabalhadores e inteligentes. As crianças brincam livremente na comunidade, são tratadas com muito carinho e respeito (MORAIS, 2018).

Conforme os filhos de Macunaíma, a educação acontecia nesta forma, onde os mais velhos contavam a história de aprendizagem para os filhos e netos, como por exemplo nesta história de onça e o fogo, onde ninguém pode ser superior aos outros:

um certo dia o fogo e a onça se encontraram. O fogo disse: - você é perigosa! Sim, sou perigosa. Respondeu a onça cheia de orgulho: -Então esturra para eu poder ouvir.

Disse o fogo. E a onça esturrou, esturrou pensando que ia assustar ao fogo e o fogo não se assustou. - você não é perigosa quanto eu pensava-disse o fogo e continuou. Agora eu vou assustar a você, e começou a crescer, crescer a chama indo no rumo da onça e não aguentando mais a onça correndo fugiu para longe. Por isso, até agora a onça tem medo do fogo (MORAIS, 2018, p. 90).

Esenunpanto: Tiaronkon yentai awanîpî teesenumenkai pra que quer dizer, ou seja, os ensinamentos são: não se pense de ser superior aos outros e tem que eliminar o orgulho de superioridade.

Segundo Morais (2018, p. 119), os mitos podem ser contados nos momentos em que a aldeia está mais tranquila, geralmente no período da tarde ou início da noite, quando todos já terminaram e se reuniram em casa. As histórias também podem ser contadas em algumas atividades cotidianas, como caminhar na floresta, pescar ou trabalhar no campo. Podem ser cantadas para várias pessoas à noite, após uma refeição ou em festas onde se reúnem parentes de diversos lugares.

A maioria das histórias são extremamente complexa, o que é difícil de entender para crianças que ainda não possuem muitas informações. Ao contar mitos para as crianças, os pais tornam a história mais acessível, com detalhes menos complicados. É assim que eles entram em contato com assuntos relevantes e aos poucos descobrem e aprendem a riqueza de sua cultura. Segundo Morais (2018, pp. 21-39), os mitos indígenas contam as aventuras de heróis e criaturas que viveram no início dos tempos, quando o mundo e as diferentes espécies ainda não haviam sido criados. Naquela época, por exemplo, pessoas e animais podiam conversar entre si porque cada um entendia o que o outro dizia.

As histórias também descrevem a evolução de humanos, animais, plantas e outras criaturas. Os autores falam sobre conquistas, descobertas, inundações, desastres e mudanças (MORAIS, 2018, pp. 83-90) A história conta como as criaturas que viveram no início dos tempos mudaram ou criaram o mundo atual. Essas criaturas ensinavam as pessoas a viver em sociedade, celebrar e realizar rituais, plantar, caçar, pescar, fazer redes, cestos, entre outras necessidades da vida.

Rocha e Silva (2012, p. 118) afirmam que, através do mito, era possível explicar o que estava acontecendo no grupo naquele momento, de forma que pudessem encontrar soluções para seus conflitos e respostas para suas inquietações.

Um mito não é falso, é verdadeiro para quem o vive, porque é muito mais que uma simples história. A verdade de um mito não corresponde à lógica, e daí se pode concluir que um mito é um relato daquilo que se pretende explicar, porque é uma forma de registo da história que não se limita à divulgação da história. A história é a própria história, enquanto a

mitologia é um conjunto de acontecimentos históricos ocorridos nas comunidades indígenas (BARBOSA, 1993, pp. 89-99). Com certos mitos é possível encontrar alívio para situações reais, mas é importante lembrar que pode ser enganoso e por isso é importante saber como utilizá-lo.

Segundo Rocha e Silva (2012, pp. 213-234), os mitos foram criados para que os gregos pudessem transmitir mensagens que preservassem a memória histórica de seu povo. Esses mitos continuam existindo até hoje e, por serem histórias ricas em diversas áreas da sociedade, tornaram-se importantes fontes de informação para ajudar a compreender a história da civilização. Os gregos adoravam as suas epopeias e tragédias porque lhes lembravam os seus rituais, que eram de extrema importância para cada indivíduo e ainda mais importantes para as comunidades. Todo povo indígena possui indivíduos que se destacam pela capacidade de contar mitos (BOAS, 2004, pp. 35-47). Geralmente são idosos que conhecem bem as tradições culturais de seu povo.

É bastante comum que xamãs, xamãs ou fabricantes de castiçais sejam sábios contadores de histórias. Todos os moradores da comunidade valorizam suas próprias histórias. A partir desta apresentação pode-se concluir que nas comunidades indígenas, a referência à mitologia é uma forma cultural comum de se identificar e explicar a própria existência. No entanto, a prática diminuiu significativamente ao longo do tempo em algumas sociedades indígenas.

.

5.4 O MITO COMO UM CAMINHO EPISTÊMICO DO POVO MACUXI

Todas as sociedades apresentam uma série de seus pensamentos e reflexões sobre a criação do mundo, a criação dos seres vivos, dos animais, das plantas, dos rios, das paisagens, das estrelas, do céu, da terra, etc. Estas ideias e reflexões sobre as origens refletem-se na forma de mitos. Os Macuxi falam e são contados pelos mais velhos aos mais novos. Essas informações importantes são transmitidas oralmente de uma geração para outra. A função do mito é transmitir e criar uma conexão entre o desconhecido e o conhecido. No entanto, também pode ser um meio de conforto. Segundo Japiassu (2001, p. 90), o mito é uma linguagem aparentemente despolitizada, mas contém uma unidade ideológica relevante que justifica seu uso na mídia.

O mito também pode explicar o que é inconsciente ou transcendente. Um mito deve ser interpretado como uma mentira. O mito é uma forma de preservar e representar valores, agindo dialeticamente, sejam eles ampliados, antecipados, explicados ou ocultos. De

qualquer forma, o mito comunica, não é falso e aparece em diversas formas de arte como dança, circo, literatura, séries dramáticas e até jornalismo (SIQUET, 2012, pp. 219-256). Na rua ou nas compras, sempre imaginamos e animamos o imaginário coletivo construído. Mito e imaginação estão intimamente relacionados. Somente sob o pensamento e as lentes culturais específicas de uma determinada cultura o mundo se torna um “fenômeno” compreensível ao homem.

Assim, a imaginação está intimamente relacionada às representações sociais, pois as imagens também são representações coletivas. Veja o que diz Fernando Brumana (2013, p. 88) sobre esse tema. Representar uma sociedade específica poderia nos dar um mapa do que pode ser pensado e realizado, um mapa que as instituições atualizariam e fortaleceriam concretamente. Todo mito pode ser criado por quem o conta.

Experiências e acontecimentos relevantes durante a narração podem influenciar o narrador e mudar a história. Assim, os mitos estão em constante evolução. Portanto, existem diversas versões de um mito, ou seja, diferentes formas de contar a mesma história (MENDES, 2005, pp. 100-130). Mitos são histórias cujas raízes remontam a um passado distante e ao mesmo tempo dão sentido à vida presente porque explicam como o mundo, os seres e as coisas surgiram. Os antigos gregos eram bastante criativos e por isso procuravam explicações para tudo o que os rodeava, para ilustrar o que estava a acontecer. Por verem vida em tudo, criaram diversas formas de personagens e figuras mitológicas como heróis, deuses, ninfas, titãs e centauros, que viveram no mundo material e influenciaram muito suas vidas (NOGUEIRA, 2015, pp. 15-25).

As sociedades indígenas Macuxi sempre tiveram uma forte ligação com o meio em que vivem, resultando numa rica produção cultural. Os povos indígenas criam mitos para contar suas histórias e expressar seus sentimentos, pois o mito é essencialmente uma linguagem simbólica que vem da cultura específica de cada sociedade dentro de seus conceitos culturais, levando à reflexão sobre o passado dessa sociedade. presente e futuro.

Em muitos casos, não há diferença entre o estilo de vida dos humanos e dos animais, que podem até se casar. Outros mitos recorrentes incluem o aparecimento do Sol e da Lua em certas ocasiões. Eles quase entram em conflito entre humanos se tornando animais e humanos se tornando humanos e como cada alimento surgiu e como eles o cultivaram. Em algumas sociedades indígenas, os mitos ditam como deveria ser a organização social, incluindo a transmissão de nomes pessoais. Assim, as categorias

sociais criam regras próprias que podem ser aplicadas ao casamento. Essas conclusões levantam questões que levam a reflexões que levam a uma nova versão do mito.

O que foi apresentado até aqui mostra a racionalidade e a universalidade do mito, enfatizando o que é comum a todas as pessoas. Segundo Smith (1999, pp. 71-78), o mito é uma forma especial de reflexão sobre a vida, a sociedade e a história, bem como uma expressão de conceitos culturais complexos que revelam características socioculturais.

Em sua opinião, o autor afirma que existem mitos em ambientes celestes, de difícil acesso para quem não entende os segredos da vida dos povos indígenas, pois estão relacionados a cosmologias que expressam a ordem e a hierarquia dos seres. e o lugar do homem deste ponto de vista. Portanto, os mitos são produtos e ferramentas de reflexão de cada sociedade e da sua vida social, que dialogam com a história, se deixam transportar e mudar, dão um novo sentido à sociedade.

Esses significados interagem com a história e expressam a opinião dos povos indígenas sobre os processos da história que criam sua própria compreensão do tempo e constituem sua consciência histórica e mítica. Esse fato fica bem claro no livro de Ribeiro (2011, pp. 110-150), “Uirá” – Em Busca de Deus, onde conta a história de uma liderança indígena que influenciou suas interpretações sociais e mito-religiosas. Após a morte do filho, sua comunidade passa de aldeia em aldeia, incitando os índios a declararem guerra às aldeias que consideram inimigas, aliviando suas crises morais e transformando a tensão emocional em guerreira. Mainka et al. (2003, pp. 201-230) os povos indígenas recriam acontecimentos transmitindo suas tradições com o auxílio da mitologia e, portanto, o mito muda e adquire novas características, caso contrário perderia o sentido, tornando-se apenas recordações, não recordações da pessoa. Tais memórias são histórias vivas e referências ao passado que influenciam o presente e principalmente o futuro dos povos indígenas; São contados cronologicamente, muitas vezes usando nomes de pessoas e lugares do presente e do passado, criando assim uma sequência narrativa.

Mainka e outros (2003, pp. 43-56) afirmam que para evitar o mal-entendido de que as sociedades indígenas não têm história, é preciso compreender a cultura indígena, a sua língua, crenças, sistema social e econômico e, acima de tudo, compreender a cultura indígena e sistema econômico. o papel dos povos indígenas na sociedade e na história e percebe que eles não são simplesmente pessoas que se concentram em seu lado místico e negam o fluxo da história. Nas sociedades primitivas, os mitos desempenham um papel importante na unificação das imagens apresentadas ao mundo Junto com suas tradições culturais. Eles são bastante diferentes da compreensão do mundo

dominante. Nas sociedades modernas, as imagens do mundo mitológico ainda não são totalmente compreendidas (HABERMAS, 2012, pp. 56-70). Os indígenas já conheciam o mundo através dos mitos, mas com a chegada dos portugueses e dos contatos étnicos, começaram a usar esses mitos para descrever o que sentiam e pensavam sobre os novos povos que não conheciam e que eram tão diferentes. daqueles que fizeram sua mitologia repleta de fatos que apontam para esse novo homem.

Considerando que são as ações humanas e a mercantilização do mundo as responsáveis pelo colapso climático que o mundo está enfrentando, a outra forma de conhecimento é recuperação dos conhecimentos ancestrais através dos mitos para construir um processo de transição necessária para garantir à vida no planeta (CIDR, 2019, p. 41). Isto é, cuidar da terra sem ou com mínimo de poluição, invasões, destruição, desterritorialização e desmatamento.

Os pensadores indígenas como Krenak, Kopenawa etc, apresentam e defendem os valores dos saberes ancestrais, dialogando numa forma crítica e aberta com o pensamento ocidental. Eles vão além da lógica ocidental, demonstrando claramente que outro tipo de lógica existe e que saberes indígenas podem contribuir para a humanidade.

A essência da filosofia não é apenas um raciocínio crítico e lógico, mas a partir da sua etimologia é amar a sabedoria. Neste caso, os intelectuais orgânicos afirmam que todo povo tem um tipo de filosofia, ou seja, sabedoria, que não se reduz ao raciocínio crítico e lógico. Os saberes indígenas podem se aproximar quanto se distanciar da epistemologia ocidental. Os saberes ancestrais estão praticamente ausentes na história oficial do Brasil.

O quadro abaixo mostra uma comparação entre a epistemologia ocidental e os epistemologia indígena, ou seja, etno-epistemologia como resumo dessa apresentação:

Quadro 11: Epistemologia Ocidental versus Epistemologia Indígena, ou seja, etno-epistemologia

Epistemologia Ocidental	Epistemologia Indígena (etno-epistemologia)
1. Lógica: Um raciocínio sobre os fatos para chegar a uma afirmação lógica, racionalista, empírica e verificável.	1. Mito: Reflexões que narram sobre as origens, explica o contanto entre estranho e conhecido.
2. Como: Preocupa-se em responder à pergunta de “como”, por exemplo, como	2. Porque: Procuram responder à pergunta de “porque”, por exemplo, porque o mundo foi criado? Porque a pessoa morre? etc.

sabemos a verdade? como adquirir o conhecimento? Etc.	
3.Educação: Acontece numa maneira escrita, ou seja, através da alfabetização de letras na língua portuguesa.	3.Educação: Acontece numa forma de oralidade, feitas pelos mais velhos na língua macuxi.
4.Terra: Concebida como um espaço geográfico a ser explorado e, é um lugar de lucro e propriedade particular	4.Terra: Concebido como um lugar de viver, enterrar os mortos, herança ancestral, um ser vivo que a comunidade cuida.
5. Trabalho: Realiza-se com a finalidade de ser renumerado financeiramente, trata-se do trabalho assalariado.	5. Trabalho: Feita numa forma de ajuri, ajudando um membro da comunidade sem a finalidade de ganhar um salário. Trata-se de um trabalho voluntario

FONTE: PRODUZIDO PELO AUTOR - AGOSTO DE 2023.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os PI matem até hoje a sua dimensão cultural, política, social e religiosa a respeito da sua visão sobre a terra que é sinônimo à vida. Não é o povo que cuida da terra, pelo contrário, é a terra que cuida do povo, ela pode existir sem nós, mas nós não podemos existir sem ela porque nós providenciamos os alimentos.

O terricídio é uma forma de aniquilação das outras epistemologias e a etno-epistemologia supera a epistemologia ocidental, que colocou o ser humano acima da terra e desvalorizou outros modos de conhecimentos, como os saberes indígenas. Além da epistemologia ocidental, existe etno-epistemologia para a compressão do terricídio. O terricídio se manifesta quando a caça ou pesca é substituída pela criação do gado, as bebidas de pajuaru e caxiri são substituídas pela cachaça e cerveja, as danças tradicionais de parixara e arelluia são substituídas pelo forro e samba, a língua materna ou paterna de macuxi é substituída pela língua portuguesa, as medicinas tradicionais de pajé são substituídas pelos remédios modernos através da Secretaria de Saúde Indígena, e a tradição macunaíma da oralidade é substituída pelos manuais escritos. Os Macuxi da TISM podem ser designados hoje como um povo em contato permanente com a sociedade nacional brasileira.

A Constituição Federal-1988 no Artigo nº 231 é um dos avanços significativos para os PI, com o reconhecimento de suas terras ancestrais e os direitos instituídos pela política indigenista sobre as suas terras, a sua organização social, o conceito jurídico da política indigenista, autonomia das comunidades e direitos culturais abrindo os espaços para que possamos aprofundar as discussões, reflexões, reavaliemos a forma como o Estado se põe diante a esses povos a questão dos PI em relação às Constituições republicanas.

É uma Constituição dinâmica e a forma de interpretá-la não pode prejudica os PI que existia antes na sua escrita. O Artigo nº. 231 foi algo de discussão a respeito da questão do marco temporal que foi julgado no Supreme Tribunal Federal aqui no Brasil no ano passado. O poder judiciário, tanto quanto executivo e legislativo tem o papel fundamental de defender numa forma honesta e transparente os direitos dos PI sobretudo a respeito das suas terras, vidas e seus saberes. O Artigo nº. 231, §1º é um retrocesso, porque o poder maior está no Congresso Nacional para decidir sobre as terras indígenas reduzindo os próprios PI ao sentido de apenas ser “escutados”.

A demarcação de terras é oposta ao progresso, agora definido como a prática do capitalismo de acumular terras para expansão agrícola à custa de TI preocupadas. Mas apesar das iniciativas federais formais, a limitação da tecnologia da informação é um princípio

constitucional baseado em lei fundamental. A história recente do Estado de Roraima tem sido uma história de conflitos entre defensores e opositores da criação de territórios indígenas por diversos grupos de interesse e pelo Estado. A demarcação de terras indígenas e a criação de reservas florestais separaram o crescimento econômico do modelo ocidental, que se baseava na pecuária e posteriormente na extração mineral.

A demarcação física da TISM foi realizada em 1976 e, em 1991, o decreto presidencial número 312 de 29 de outubro de 1991 deu a caracterização de uma ocupação tradicional e permanente indígena. Outra afirmação que pode ser constatada é a relação entre a FSM e TISM. A partir do quadro 05, existe uma comunidade indígena que se chama SM que se localiza no lugar onde estava o SPI na antiga FSM. Essa comunidade indígena foi fundada posteriormente depois da demarcação da TISM.

A Constituição de 1988 foi um retrocesso em comparação a Constituição de 1969 que havia concedido aos PI os direitos à posse e ao usufruto exclusivo da terra de modo irrestrito e sem possibilidades de exceções. Os prazos para demarcação das terras indígenas conforme os EdI e a Constituição Federal de 1988 ainda não foram atingindo dentro de um prazo de cinco anos. A demarcação da TI é uma forma, mas não é a única para a proteção da cultura do povo e seus valores. Também não há previsão constitucional sobre a expansão das TI que já foram demarcadas. A constituição não prevê as consequências de não demarcar as TI dentro de um prazo estabelecido juridicamente.

Além da convenção de OIT em 1989, existe também a declaração Americana sobre os direitos dos PI que foram aprovadas pela OEA em 16 de junho de 2016. Essa declaração fortalece os direitos dos povos originários. Declara-se novamente os direitos dessa população no sentido coletivo no seu artigo X, onde tem o direito de manter, expressar e desenvolver livremente a sua identidade cultural em todos os sentidos numa forma que seja livre de toda intenção externa de assimilação, repudiando qualquer política pública, reafirmando a identidade cultural, organização social, econômica, jurídica, política, proteção de suas tradições, costumes, línguas e outras formas de vida conforme a sua cosmovisão.

A FSM se transformou, portanto, na TISM depois de passar pelos processos de demarcação e homologação, os quais são imprescindíveis para que entendamos o que se quer discutir quanto ao epistemicídio e ao terricídio. A criação do gado não faz parte dos ensinamentos culturais do grande pajé macunaima, ele ensinou o seu Filho Isikiran a caçar, pescar, plantar mandioca e fazer a farinha. Os PI aprenderam a criação do gado quando eram vaqueiros na FSM. A palavra “Fazenda” tem o sentido do dono, mas em algumas comunidades utilizam a palavra “Retiro” que tem o sentido comunitário. Neste caso, transformar as Fazendas

em Retiros significa sair de um sentido do dono da propriedade individual para o sentido comunitário, ou seja, de pertencer ao particular para o pertencer ao comunal. Quando há troca de vaqueiro depois da ferra, o vaqueiro anterior ganha um bezerro de cada quatro pela sorte, isto acaba facilitando a criação do gado nas fazendas ou retiros individuais e não comunitários nas áreas indígenas da etno região SM, é uma técnica de incentivar os vaqueiros a cuidar bem o gado da comunidade para que possa aumentar a sua quantidade. Na TISM, existe também os retiros, além da comunidade e individual, dos professores, saúde, catequistas e tuxauas.

Os conhecimentos indígenas não se limitam aos mitos, mas também utilizam a linguagem mítica para transmitir os conteúdos do conhecimento. A sua verdade não está de acordo com a lógica ocidental, é um relato do que se quer explicar, visto como uma forma de registro da história vivida nas comunidades indígenas, mas não é algo isolado e pode ser um caminho epistêmico da comunidade. Com a introdução colonial do rio branco, os colonizadores impuseram sua visão do mundo aos povos originários, incluindo a sua compreensão sobre a terra, ignorando e subalternizando os saberes ancestrais sobre os mundos e seus territórios. A terra tem um significado bastante diferenciado da compreensão eurocêntrica. Mas isso não significa uma total submissão a esses valores, uma vez que os povos indígenas têm seus intelectuais orgânicos.

A partir dos intelectuais orgânicos é possível que conheçamos os vários pontos de vista que definem os caminhos epistemológicos desses povos. Os caminhos epistêmicos são diferentes, mas, numa maneira ou na outra se complementam. Por isso existe o caminho epistêmico dos PI que é a etno-epistemologia, para responder aos desafios do terricídio que se manifesta em poluição, invasões, destruição, desterritorialização e desmatamento. A etno-epistemologia abre a possibilidade do diálogo, do conhecimento, para que os saberes indígenas possam contribuir à modernidade pelas leituras sobre o mundo decolonial.

O líder indígena Ailton Krenak (2019, p.5), representa um povo cujos conhecimentos e práticas têm sido historicamente subvalorizados. Essa liderança representa uma geração que, com parentes como Álvaro Tukano, Davi Kopenawa, Mário Juruna e Raoni Metuktire, trabalha intensamente para construir uma pátria mais justa e fraterna, incluindo os IP, as etnias que já viveram nos países. Do Brasil antes da chegada do colonizador e do próprio nome “Brasil”.

Tanto o Krenak como Kopenawa fazem um diálogo com os pensadores ocidentais, afirmando a sua identidade diferenciada a respeito da terra, vida e cosmovisão. Esse diálogo, por exemplo, se manifesta quando Kopenawa publicou a obra “A queda do céu”, que foi escrito inicialmente na língua francesa. Há uma possibilidade do diálogo entre etno-epistemologia e

epistemologia ocidental quando os pensadores se relacionam objetivamente numa forma aberta e honesta.

A contribuição do Krenak (2014) é fundamental para a compreensão dos saberes indígenas em relação à vida. Ele percebe numa forma clara a diferença principal entre os povos indígenas e os brancos (que designa a sociedade ocidental) é a sociedade ocidental compreende a terra como um recurso natural no qual se retiram as mercadorias. Para os povos indígenas é um local em que é necessário ter cautela porque é um ser vivo. Ele supera o pensamento abissal, ou seja, um pensamento do dualismo cujo origem se encontra no pensamento ocidental que visualizou a humanidade/terra como dois objetos distintos, enquanto isso não acontece e acaba alienado de pensar em que a terra é uma coisa e nós somos outra: a Terra e a humanidade. Para o Krenak, tudo é a natureza e nada pode ser pensado fora disso.

A contribuição de Krenak foi fundamental no momento constituinte da Constituição Federal de 1988, ele fazia parte da comissão do capítulo VIII que se trata a questão da Ordem Social onde se encontra os artigos 231 e 232 afirmando a questão dos povos indígenas. O reconhecimento dos povos indígenas dentro desta constituição não foi dada aos povos indígenas, mas sobretudo foi conquistado pelos movimentos sociais que acreditaram na causa indígena. Embora esses artigos constitucionais tem seus retrocessos a respeito da sua implementação, do outro lado, foi um avanço em comparação às constituições brasileiras anteriores.

A Marcia Kambeba como uma educadora indígena do interior do estado do Pará afirma a importância dos saberes da floresta que apresentam os diversos saberes incentivando novos modos de ensino e aprendizagem. É um tipo de ensino diferenciada conforme o artigo 231 da Constituição Federal de 1988 onde a questão cultural do povo é respeitada em todos os seus sentidos. O ensino diferenciado conforme a Marcia Kambeba não seja apenas uma implementação Constitucional, mas é antes de tudo, valorizar os saberes da floresta e a sua contribuição para o mundo moderno. Isto acontece quando este tipo de ensino começa com as crianças da floresta as aldeias do ponto de vista da sua cultura.

Os povos indígenas de macuxi vivem em comunidades, aliás são chamadas as comunidades indígenas. Tanto no pensamento do Tonnies (1987, pp. 375-376) como na Constituição Federal de 1988 no seu artigo 216, a comunidade tem o sentido de coletividade. Isto implica que é um povo que é compreendido como um grupo social que tem uma base em seus territórios geográficos e específicos onde há interação com as suas crenças e símbolos, ou seja, um grupo de pessoas que compartilha os elementos culturais. A comunidade tradicional ou

autóctone compartilha o lugar do território não apenas como o espaço físico, mas como um lugar de vida e convivência.

O clássico filósofo grego Aristóteles já afirmou que o homem é um ser eminentemente social que necessita se relacionar com os outros homens. (CORRÊA, 2007, p. 7) para poder se desenvolver, ele faz parte daqueles seres que não vivem como solitários, mas em comunidade porque o homem é por natureza animal social e político. A dimensão relacional do ser humano não se aplica apenas aos povos originários, mas se aplica, sobre tudo a todos os seres humanos. É dentro do contexto de uma comunidade (entendida no sentido de em-comunhão) onde se aprende e agir socialmente. Os povos indígenas vivem em comunidade conforme a relação sanguínea, cultural, linguística, ancestral nos seus territórios onde os valores culturais são praticados.

É importante reforçar conforme Conhen (1985, p.16) a importância de vincular e desvincular a comunidade do território. Território é entendido como espaço físico, mas a comunidade é um lugar onde aprende adquirir suas experiências fundamentais de vida. A comunidade vive num território demarcado fisicamente. Ele reconhece a importância da resistência e sobrevivência das comunidades tradicionais.

Destacando o pensamento de Santos (2012^a, 2014, 2019) ao longo desta dissertação, as comunidades tradicionais estavam presentes no final do século XV quando as expedições luso-espanhóis chegaram em América trazendo a sua cultura e desconsiderando aqueles que por aqui encontraram. Encontraram os povos tradicionais e esse povo foi colonizado numa forma violenta onde a sua organização social, política, econômica e religiosa não foi respeitada. Isto gerou o epistemicídio, também conhecido como etnocídio que conseqüentemente levou ao terricídio.

No sentido epistemológico, Santos (2019) questiona também a questão geográfica nos mundos do norte-sul para definir diversas formas de epistemologia. Para o autor, a epistemologia do Sul refere-se à criação e validação de conhecimentos ancorados nas experiências de resistência de todos os grupos sociais vitimados pela injustiça e pela opressão e pela destruição causada pelo capitalismo ou pelo colonialismo. A epistemologia do Sul tem, portanto, uma base onde quer que tais lutas ocorram, e isso pode ser no Norte geográfico ou no Sul geográfico. Uma etno-epistemologia a partir dos saberes indígenas nasce dentro deste contexto de luta para que seja reconhecida a sua contribuição no mundo moderno através de uma leitura decolonial.

Há uma necessidade de mudança do paradigma em relação uma filosofia intercultural conforme o pensamento de Betancourt (2003, p.10). Ele aborda a história da filosofia na

América latina observando as diversas culturas, etnias e línguas. Reconhecer uma filosofia intercultural que permita uma mudança do paradigma teórico para abraçar uma nova constelação de saberes da humanidade mediante do diálogo que não é unificar os saberes, mas sobretudo, olhar os saberes culturais do ponto de vista de cada um, reconhecendo a diversidade sem intenção de unificar nem uniformizar os conhecimentos.

A humanidade como reconhece Jonas (2004, pp. 237-252) tem sido buscado a superação do dualismo/natureza. A evolução da ciência no âmbito da sua racionalidade centralizado no poder por meio dos avanços tecnológicos que mudou a imagem sobre a natureza perdendo o sentido da natureza como amigo e, acaba esvaziando o conceito da vida conforme os saberes indígenas. A revolução científica gerou o terricídio e hoje está a buscar de remediar essa situação desastrosa no planeta terra. Por isso os avanços tecnológicos, embora tenham suas vantagens, acabam gerando as situações de desmatamento e poluição como visibilidades do terricídio.

É possível viver de outra maneira, com outros epistemes, a partir de cosmologias ancestrais. Os saberes indígenas poderiam produzir relevância para a ciência moderna quando os pensadores indígenas dialogam com a modernidade oferecendo as suas críticas e relevância. Por isso esse diálogo do conhecimento abre uma possibilidade para que os saberes indígenas possam contribuir à modernidade pelas leituras sobre o mundo decolonial. É possível superar a lógica da modernidade sem rejeitar a contribuição do Ocidente, do Iluminismo e do pensamento europeu. E isso só parece ser possível fazendo com que compreendamos a outra forma de episteme que existe como dos povos originais.

REFERÊNCIAS

AÇÃO PELA CIDADANIA. **Yanomami**: A todos os povos da terra. São Paulo: CCPY /Cedi/Cimi/NDI. 1990.

AGENCIA ESTADO. FHC inaugura interligação elétrica com Venezuela. **Jornal o ESTADÃO**, São Paulo, 12 ago. 2001, Caderno de Política. Disponível em: <<https://www.estadao.com.br/politica/fhc-inaugura-interligacao-eletrica-com-venezuela/>>. Acesso em: 05 jan. 2021.

ALMEIDA, M. R. C. Entrevista com João Pacheco de oliveira. Acervo - **Revista do Arquivo Nacional**, v. 34, n. 2, p. 1-17, 2021. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/159449>>. Acesso em: 15 dez. 2022.

AMANTE, Vandrezza. 2ª marcha das mulheres indígenas marca a luta contra o ‘marco temporal’. **Portal Catarinas**, Florianópolis-SC: 14 set 2021. Disponível em: <<https://catarinas.info/2a-marcha-das-mulheres-indigenas-marca-a-luta-contra-o-marco-temporal/>>. Acesso em: 07 jan. 2024.

ANDRELLO, G. Fazenda São Marcos: De próprio nacional a terra indígena. In: BARBOSA, R. I.; MELO, V. F.(Org.). **Roraima**: homem, ambiente e ecologia. Boa Vista: MGM gráfica, 2010, p. 67-93.

ANDRELLO, Geraldo (org.) **Rotas de criação e transformação**: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro. São Paulo: Foirn, 2012. 263 p.

ASCENSO, João Gabriel da Silva. Alianças afetivas contra a tragédia da paisagem unívoca: um olhar sobre o pensamento de Ailton Krenak. **Wirapuru Revista Latinoamericana de Estudios de las Ideas**, núm. 3, pp. 78-94, 2021. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/6577/657769472006/html/#redalyc_657769472006_ref11>. Acesso em: 08 jan. 2024.

BAINES, Stephen Grant. Os Tremembé da Barra do Mundaú: a reelaboração de uma identidade indígena frente a um projeto de grande escala de turismo internacional. **Agalia** (A Corunha), v. Espec, p. 129-142, 2015.

BAINES, Stephen Grant. Antropologia e políticas indigenistas no Brasil, no Canadá e na Austrália - desafios à prática antropológica em diversos contextos nacionais. **Interethnic@ Revista de Estudos em Relações Interétnicas**, v. 19, p. 36-52, 2015.

BAINES, Stephen Grant. **Indigenous autonomies and rights on the Brazil-Guyana border**: Makushi and Wapishana on an international border. *Série Antropologia* (Brasília), Brasília, v. 386, p. 1-13, 2006.

BAINES, Stephen Grant. **Estilos de Etnologia Indígena na Austrália e no Canadá vistos do Brasil**. *Série Antropologia*, v. 315. Brasília: UnB, 2002.

BALLESTRIN Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº11, Brasília, maio - agosto de 2013, p. 89-117. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>>. Acesso em: 16 dez. 2022.

BANIWA, Gersem. **O território indígena** (E2). Entrevista concedida a Rubens Lopes e Cris Mariotto. Coordenação: Elaine Tavares. Santa Catarina: Iela UFSC, YouTube, 17 jun. 2016. (10:48 min.). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=svrUf6f1w5E>>. Acesso em: 25 mar. 2023.

BARBOSA, R.I. Ocupação Humana em Roraima. I. Do histórico colonial ao início do assentamento dirigido. **Bol. Museu. Emílio Goelti**, Pará, série Antropo II9 (1), 1993, p. 23-144.

BATISTA, D. **O complexo da Amazônia análise do processo de desenvolvimento**. 2. ed. Manaus AM: Editora Valer, 2007.

BECKER, Bertha K. Novas territorialidades na Amazônia: desafio às políticas públicas. **Boletim do Museu Paraense.**, v. 5, Belém: Gráfica, v. 5, n. 1, 2010. p. 17-23.

BETHONICO *et al.* Fechamento da BR-174 no trecho da Terra Indígena Waimi-Atroari – influência na dinâmica econômica do município de Rorainópolis/RR. In: BETHONICO, M.B.M; SOUZA, V. (Org.). **Rorainópolis: um olhar geográfico**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2014, p.185-224.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**: texto constitucional promulgado em 1988, com as alterações anotadas pelas emendas constitucionais nº 1/9 2 a 44/2004. Brasília, DF: Senado Federal, 2004. 507 p.

_____. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 24 de fevereiro de 1891)**. Brasília/DF: Presidência da República, 1891. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm>. Acesso em: 06 jan. 2024.

_____. **Decreto nº 1.606, de 29 de dezembro de 1906**. Crea uma Secretaria de Estado com a denominação de Ministério dos Negócios da Agricultura, Industria e Commercio. Brasília/DF: Presidência da República, 1906. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/historicos/dpl/DPL1606-1906.htm>. Acesso em: 06 jan. 2024.

_____. **Decreto no 1.775, de 8 de janeiro de 1996**. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. Brasília/DF: Presidência da República, 1996. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d1775.htm#:~:text=D1775&text=DECRETO%20No%201.775%2C%20DE,ind%C3%ADgenas%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%A2ncias.>>. Acesso em: 06 jan. 2024.

_____. **Decreto nº 312, 29 de outubro de 1991**. Homologa a demarcação administrativa da Área Indígena São Marcos, no Estado de Roraima. Brasília/DF: Presidência da República, 1991. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d312.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%20312%2C%20DE%2029,vista%20o%20disposto%20no%20art.>>. Acesso em: 05 jan. 2024.

_____. **Decreto-lei nº 1.106, de 16 de junho de 1970**. Cria o Programa de Integração Nacional, altera a legislação do imposto de renda das pessoas jurídicas na parte referente a incentivos fiscais e dá outras providências. Brasília/DF: Presidência da República, 2011.

Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/1965-1988/del1106.htm#:~:text=DECRETO%2DLEI%20N%C2%BA%201.106%2C%20DE%2016%20DE%20JUNHO%20DE%201970.&text=Cria%20o%20Programa%20de%20Integra%C3%A7%C3%A3o,fiscais%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%AAsncias.>. Acesso em: 06 jan. 2024.

_____. **Lei nº 12.527, de 18 de novembro de 2011.** Regula o acesso a informações previsto no inciso XXXIII do art. 5º, no inciso II do § 3º do art. 37 e no § 2º do art. 216 da Constituição Federal; altera a Lei nº 8.112, de 11 de dezembro de 1990; revoga a Lei nº 11.111, de 5 de maio de 2005, e dispositivos da Lei nº 8.159, de 8 de janeiro de 1991; e dá outras providências. Brasília/DF: Presidência da República, 2011. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2011/lei/112527.htm>. Acesso em: 06 jan. 2024.

_____. **Lei nº 12.528, de 18 de novembro de 2011.** Cria a Comissão Nacional da Verdade no âmbito da Casa Civil da Presidência da República. Brasília/DF: Presidência da República, 2011. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2011/lei/112528.htm>. Acesso em: 06 jan. 2024.

_____. **Lei Nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973.** Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Brasília/DF: Presidência da República, 1973. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm>. Acesso em: 06 jan. 2024.

_____. **Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990.** Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências. Brasília/DF: Presidência da República, 1990. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8080.htm>. Acesso em: 06 jan. 2024.

_____. **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996.** Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília/DF: Presidência da República, 1996. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm>. Acesso em: 05 jan. 2023.

_____. **Lei no 9.836, de 23 de setembro de 1999.** Acrescenta dispositivos à Lei no 8.080, de 19 de setembro de 1990, [...], instituindo o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. Brasília/DF: Presidência da República, 1999. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9836.htm>. Acesso em: 06 jan. 2024.

_____. **Lei Nº. 13.709, de 14 de agosto de 2018,** Lei Geral de Proteção de Dados Pessoais (LGPD). Brasília/DF: Presidência da República, 2018. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/lei/113709.htm>. Acesso em: 06 jan. 2024.

_____. Ministério de Saúde. Resolução nº 674, de 6 de maio de 2022. Dispõe sobre a tipificação da pesquisa e a tramitação dos protocolos de pesquisa no Sistema CEP/Conep. **Diário Oficial da União**, 25/10/2022, Edição 203, Seção: 1, p. 65. Disponível em: <https://conselho.saude.gov.br/images/Resolucao_674_2022.pdf>. Acesso em: 06 jan. 2024.

_____. Ministério da Saúde. Secretaria de Saúde Indígena. Distrito Sanitário Especial Indígena - Leste de Roraima. **Relatório Situacional do Distrito Sanitário Especial de Saúde**

Indígena 2023. Roraima: SIASI/DSEI-RR/SESAI, 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/acesso-a-informacao/participacao-social/chamamentos-publicos/2023/chamamento-publico-sesai-ms-no-01-2023/anexo-xxxi-relatorio-situacional-dsei-leste-de-roraima.pdf>. Acesso em: 08 jan. 2024.

_____. **Projeto de Lei nº 5466, de 2019.** Institui o Dia dos Povos Indígenas e revoga o Decreto-Lei nº 5.540, de 2 de junho de 1943. Brasília/DF: Câmara de deputados, 2019. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2224662>. Acesso em: 06 jan. 2024.

CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta ao rei do Portugal.** Fundação Biblioteca Nacional. Departamento Nacional do livre. Ministro da Cultura. s/d. Disponível em: https://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf. Acesso em 27 de agosto, 2023.

CARVALHO, Fabio (Org). **Leituras e textos indígenas.** Boa Vista/RR: UFRR, 2019.

CASIMIR, Micheal J. The dimensions of territoriality: An introduction. In CASIMIR, M. J.; Rao, A. (eds.). **Mobility and territoriality.** New York: Atals, 1992. p. 1-26.

CIDR - Centro de Informação da Diocese de RR. **Índio e Brancos em Roraima.** Boa Vista/RR: Gráfica Ltda, 2019. p. 24-19.

CIRINO, C.A.M. As fazendas reais do vale do Vale do Rio Branco. In: MAGALHÃES, M. G. S. D; JUNIOR, A. A. L. (Org.). **Desenvolvimento Regional da Amazônia:** limites e possibilidades. Boa Vista/RR: Editora da UFRR, 2015.

_____. Des-terroitorialização dos indígenas de Roraima: uma revisão crítica. In: BARBOSA, R. I; MELO, V. F. (Org.). **Roraima:** homem, ambiente e ecologia. Boa Vista: MGM gráfica, 2010, p. 11-34.

COHEN, S. & HARGREAVES, K. M. **Caminhos da Polpa.** Rio de Janeiro: Editora Ltda, 2007. 1079p. Disponível em: https://uspdigital.usp.br/apolo/apoObterAtividade?cod_oferecimentoatv=86762. Acesso em: 1 set. 2023.

COHN, Sérgio (org.). **Encontros:** Ailton Krenak. Série Encontros. Rio de Janeiro: Azougue, 2015. Disponível em: https://issuu.com/pensamentobrasileiro_revista/docs/encontros_ailton_krenak_azougue. Acesso em: 08 jan. 2024.

COHN, Sergio; KADIWEL, Idjahure (orgs.). **Ailton Krenak,** Coleção Tembetá. Rio de Janeiro: Azougue, 2017.

COMITÊ Estadual de Direito à Verdade, à Memória e à Justiça do Amazonas. **A ditadura militar e o genocídio do povo Waimiri-Atroari:** “por que kamña matou kiña?”. Campinas, SP: Curt Nimuendajú, 2014.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Campanha da Fraternidade 2002.** Texto base/Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. CNBB. São Paulo: Salesiana, 2008.

_____. **Campanha da Fraternidade 2007**. Texto base/Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. CNBB. São Paulo: Salesiana, 2008.

COSTA, Luiz. The Kanamari body-owner. Predation and feeding in Western Amazonia. **Journal de la Société des américanistes**, New York: Ridges, 2010. p. 169-192.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. Pueblos originarios y estado. Vol. 2 de Gestión pública intercultural, Gestión pública intercultural. Azul Editores, 2008. 82 pp.

DÁNGELS, Wilma. **Contestado, a revolta dos sem-terra**. São Paulo: FTD, 2016.

DANNER, Fernando, DORRICO, Julie, DANNER, Leno, Francisco. Pensamento Indígena brasileiro como crítica da modernidade. Sobre uma expressão de Ailton Krenak. Griot. **Revista de Filosofia**, Amargosa-BA, v19, n.3 p. 74-104, out. 2019. p. 50-109.

DINIZ, Edson Soares. **Os Índios Macuxi de Roraima**. Marília: Imprensa oficial do estado de São Paulo, 1972.

EGLER, Cláudio. A Questão regional e gestão do território no Brasil. In: CASTRO, Iná E. *et al.* **Geografia: Conceitos e temas**. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 207-238.

EGON, Heck. **Povos indígenas, terras e vida**. São Paulo: Atual Editora, 2015.

FARAGE, N. **As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

FARAGE, N.; SATILLI, P. Estado de Sítio: Territórios e identidades no vale do Rio Branco. In: CUNHA, M.C. **História do índio no Brasil**. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

FEMARH - Fundação do Meio Ambiente e Tecnologia de RR. **O Brasil do Hemisfério Norte: Diagnóstico científico e tecnológico para o desenvolvimento**. Boa Vista: AMBTEC, 1994. 512 p.

FENSKE, Elfi Kürten (pesquisa, seleção, edição e organização). Daniel Munduruku - vivências e memória ancestral. In: **Templo Cultural Delfos**, março/2023. Disponível em: <<https://www.elfikurten.com.br/2021/11/daniel-munduruku.html>>. Acesso em 08 jan. 2024.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Sobre a tipologia de territórios. In: SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério (Ed.). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 197-215.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 20. Ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

FRANK, Erwin H.; CIRINO, Carlos Alberto. Desterritorialização e reterritorialização dos indígenas de Roraima: uma revisão crítica. In: BARBOSA, Reinaldo Imbrozio; VALDINAR, F. (Org.). **Roraima: Homem, Ambiente e Ecologia**. Boa Vista: FEMACT, 2010, p. 11-33.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI. **Legislação e jurisprudência indígenas**. Brasília: MINTER, 1983.

GALLOIS, D.T. Brazil: the Case of the Waiãpi. In: GRAY, A.; PARADELLA, A.; NEWING, H. (eds.). **From principle to practice: indigenous peoples and biodiversity conservation in Latin America**. Copenhagen, IWGIA, Forest People Programme: Aidesep, 1998. p. 167-85.

GALDINO, Lúcio Keury Almeida. **Roraima: Questão indígena (Tomo III)**. [s.l.] : UERR Edições, 2019. Disponível em: <https://edicoes.uerr.edu.br/index.php/inicio/catalog/book/15..> Acesso em: 12 jan. 2024.

GALVÃO, Maria Cristiane Barbosa e RICARTE, Ivan Luiz Marques. **Revisão sistemática da literatura: conceituação, produção e publicação**. *Logeion: Filosofia da Informação*, v. 6, n. 1, p. 57-73, 2019. Tradução. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/335831854_REVISAO_SISTEMATICA_DA_LITERATURA_CONCEITUACAO_PRODUCAO_E_PUBLICACAO/link/5d7ede30a6fdcc2f0f713bad/download. Acesso em: 12 jan. 2024.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org). **Índios no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.

GUERRA, E. F.; ARRUIZZO, R. C. Geografia e povos indígenas: um panorama da produção brasileira contemporânea. **Revista NERA**, Presidente Prudente: Núcleo de Estudos, Pesquisas e Projetos de Reforma Agrária – FCT/UNESP, nº. 54, p. 115-136, 2020.

GUIMARÃES, Paulo Machado (org.) **Legislação indigenista brasileira**. São Paulo-SP: Edições Loyola; [Brasília]: Assessoria Jurídica, CIMI, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo (Vol. I): racionalidade da ação e racionalização social**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HAESBAERT, R. **Território e Descoloniadade**. Rio de Janeiro: SFP, 2021.

HARVEY, D. **A Condição Pós-moderna**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia E Estatística. **Censo demográfico 1940-2007**. Até 1970 dados extraídos de: Estatísticas do século XX. Rio de Janeiro: IBGE, 2007. Disponível em: <http://serieestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=POP122>. Acesso em 16 de outubro 2023.

_____. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça**. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf. Acesso em: 04 abr. 2023.

ISA- Instituto Socioambiental. **Povos indígenas no Brasil: 1996/2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2001. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/P%C3%A1gina_principal. Acesso em: 05 jan. 2024.

JAPIASSU, Hilton, MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

JONAS, Hans. **O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica**. Tradução: Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

KAMBEBA, Marcia. **O lugar do saber ancestral**. Saberes Tradicionais. São Paulo: Uk'a Editorial, 2021.

_____. **Saberes da floresta**. Coleção Insurgências. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

KAYSER, Hartmut-Emanuel. **Os direitos dos povos indígenas do Brasil**. Porto Alegre: Fabris Ltda, 2010.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

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

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomani**. Coleção Terre Humaine. Paris: Plon, 2010.

KRENAK Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras. Bertrand Brasil. 2019.

_____. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

KRENAK, Ailton. Ailton Krenak – A potência do sujeito coletivo. Entrevista cedida a Jailson de Souza e Silva. **Revista Periferias**, Rio de Janeiro, n. 2, s/p, maio 2018. Disponível em: <<https://revistaperiferias.org/ed/o-paradigma-da-potencia/>>. Acesso em: 06 fev. 2023.

_____. Antes, o mundo não existia. In: NOVAES, Adauto. **Tempo e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. A questão indígena e a América Latina. (1994). Entrevista realizada por Maria Teresa Sierra. In: COHN, Sergio (Org.). **Encontros: Ailton Krenak**. Coleção Encontros. Rio de Janeiro: Azougue, 2015a. p. 148-157. Disponível em: <https://issuu.com/pensamentobrasileiro_revista/docs/encontros_ailton_krenak_azougue>. Acesso em: 08 jan. 2024.

_____. Discurso na Assembleia Nacional Constituinte (1987). In: COHN, Sergio (Org.). **Encontros: Ailton Krenak**. Coleção Encontros. Rio de Janeiro: Azougue, 2015b. p. 30-35. Disponível em: <https://issuu.com/pensamentobrasileiro_revista/docs/encontros_ailton_krenak_azougue>. Acesso em: 08 jan. 2024.

_____. Eu e minhas circunstâncias. (2013). Entrevista realizada por Sergio Cohn. In: COHN, Sergio (Org.). **Encontros: Ailton Krenak**. Coleção Encontros. Rio de Janeiro: Azougue, 2015c. p. 236-259. Disponível em: <https://issuu.com/pensamentobrasileiro_revista/docs/encontros_ailton_krenak_azougue>. Acesso em: 08 jan. 2024.

_____. O movimento indígena e a Constituição de 1988. (2013). Entrevista realizada por Marco Sávio. In: COHN, Sergio (Org.). **Encontros: Ailton Krenak**. Coleção Encontros. Rio de Janeiro: Azougue, 2015d. p. 216-227. Disponível em: <https://issuu.com/pensamentobrasileiro_revista/docs/encontros_ailton_krenak_azougue>. Acesso em: 08 jan. 2024.

_____. Receber sonhos. (1989). Entrevista realizada por Alípio Freire e Eugênio Bucci. In: COHN, Sergio (Org.). **Encontros: Ailton Krenak**. Coleção Encontros. Rio de Janeiro: Azougue, 2015e. p. 78-113. Disponível em: <https://issuu.com/pensamentobrasileiro_revista/docs/encontros_ailton_krenak_azougue>. Acesso em: 08 jan. 2024.

_____. Terra: organismo vivo. (1989). Entrevista realizada por Jan Fjelder e Carlos Nader In: COHN, Sergio (Org.). **Encontros: Ailton Krenak**. Coleção Encontros. Rio de Janeiro: Azougue, 2015f. p. 36-49.

_____. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.

_____. Outras narrativas. Entrevista realizada por Sergio Cohn, Idjahure Kadiwel e Ana Paula Simonaci). In: COHN, Sergio; KADIWEL, Idjahure (orgs.). **Ailton Krenak**, Coleção Tembetá. Rio de Janeiro: Azougue, 2017a.

_____. Trajetos e ruínas. Conversa com Ana Altberg e o Coletivo Entre. In: COHN, Sergio; KADIWEL, Idjahure (orgs.). **Ailton Krenak**, Coleção Tembetá. Rio de Janeiro: Azougue, 2017b.

_____. Alianças vivas. Entrevista realizada por Pedro Cesarino. In: COHN, Sergio; KADIWEL, Idjahure (orgs.). **Ailton Krenak**, Coleção Tembetá. Rio de Janeiro: Azougue, 2017c.

KREUGER R.A. When to use focus groups and why? In: Morgan D.L. (Ed.) **Successful Focus Groups**. London: Sage, 1993. p. 211-50 p.

LACERDA, Rosane. **Os povos indígenas e a Constituinte** (1987-1988). Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2008.

LADEIRA, Maria Ines. **Os índios da terra do mar**. São Paulo: Nova Stella, 2014.

LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. de A. **Metodologia do trabalho científico**. São Paulo: Atlas, 1996.

LARAIA, Roque de B. Tupi. **Índio do Brasil atual**. São Paulo: Gráfica, 2016.

LEFEBVRE, H. De *I´Etat. Paris. Union Générale* D DÉditions. Paris: Atlas, 2009.

LENZ, Maria Heloisa. **A teoria da renda da terra: Ricardo e Malthus**. Ensaios FEE, Porto Alegre, v.6, n.1, p. 81-104. 1985.

LERY, Jean. **Viagem a terra do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2018.

LITTLE, Paul E. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade**. São Paulo: Atlas, 2002.

LOBO, Luiz. **Direito Indigesta Brasileiro**. São Paulo: Editora Ltda, 1996.

LUNT, P., LIVINGSTONE, S. Rethinking the Focus Group in Media and Communications Research. **Journal of Communication**, 1996. p. 79-96. Disponível em: <<https://www.google.com.br/search?hl=pt->>. Acesso em: 14 out. 2023.

- MAIA, Luciano Mariz. **Legislação indigenista** / 1993. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 1993. 152 p.
- MAGALHÃES, M. G. S. D. **Amazônia o extrativismo vegetal no sul de Roraima: 1943-1988**. Boa Vista-RR: Editora da UFRR, 2008.
- MANDUCA, L. S; SILVA, N. M; ALMEIDA, F.T. **Atlas escolar: Terra indígena São Marcos**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2009.
- MAINKA, Peter Johann. A Luta Europeia entre as dinastias dos Habsburgos e dos Valois pela Borgonha e Italia (1477-1559). **A História: Questões e debates**, (S.1), v 38, N. 1, jun. 2003. ISSN 244-8261. Disponível em <https://revista.ufpr.br/historia/article/view/2719/2256>. Acesso em 12 de jan. 2024. Doi: <http://dx.org/10.538/his.v38i0.2719>.
- MEGGES, Betty. **A ilusão de um paraíso**. Belo Horizonte: Gráfica, 2017.
- MENDES, Josué Camargo. **Conheça a pré-história Brasileira**. São Paulo: Atual. 2005.
- MILLIKEN, William. **Levantamento etnoecológico em terras indígenas na Amazônia brasileira: uma metodologia**. Edinburgh: PPTAL, 1998.
- MONTEIRO, John. **O escravo Índio**, esse desconhecido. Brasília: Mari, 2015.
- MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa. **Fazenda São Marcos, Estado de Roraima**. Rio de Janeiro – RJ: Ministério do Interior. Museu do Índio. Fundação Nacional do Índio, 1991.
- MORAES, Antônio. **Ideologias geográficas: espaço, cultura e política no Brasil**. 5. ed. São Paulo: Annablume. 2005.
- MORAIS, Vângela Maria Isidoro de. **Filhos de Deus e netos de Makunaima: Apropriações do catolicismo em terras Macuxi**. Curitiba: CRV, 2018. 170p.
- MOREIRA NETO, Carolos. **Índios na Amazonia, de maioria a minoria**. Petrópolis: Vozes. 2013.
- MORGAN, D.L. **Focus grupos as qualitativas research**. London: Sage, 1988.
- MUNDURUKU, Daniel. **As serpentes que roubaram a noite e outros mitos**. [ilustrado pelas crianças Munduruku da Aldeia Katô]. Coleção Memórias Ancestrais. São Paulo: Editora Peirópolis, 2001.
- NOGUEIRA, Edmundo. Introdução à Filosofia a partir da História e Culturas dos Povos Indígenas. **Revista Internacional Artes de Educar**, v. 1, n. 3, 2015, p. 394-407.
- OIT – Organização Internacional do Trabalho. **Convenção No. 169 sobre os Povos Indígenas e Tribais**. Genebra: OIT, 1989. Disponível em: https://www.ilo.org/brasil/convencoes/WCMS_236247/lang--pt/index.htm. Acesso em: 06 jan. 2024.
- OLIVEIRA, J.P. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Revista Mana-** Estudos de antropologia social, abr. 1998, Rio de Janeiro, UFRJ, 1998. p. 44-77.

OLIVEIRA, Kelson da Luz; BETHONICO, Maria Bárbara. **Dinâmicas espaciais na terra indígena São Marcos - RR: um olhar a partir da introdução de objetos artificiais.** *Revista Eletrônica Casa De Makunaima*, v. 2 n. 3, Boa Vista, 2019. p. 29-47. Disponível em: <<https://doi.org/10.24979/makunaima.v2i3.413>>. Acesso em: 16 ago. 2023.

PACHECO DE OLIVEIRA, Joao (org). **Indigenismo e territorialização.** Rio de Janeiro: Livraria Ltda, 1998.

PEREGALLI, Enrique. **A América que os europeus encontram.** São Paulo: Atual, 2018.

PREBISCH, R. Prefácio. In: RODRÍGUEZ, O. **Teoria do subdesenvolvimento da Cepal.** Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1981. p. 7-12. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rec/a/bn7mxJ9xv64y96PrR7nCrWw/>>. Acesso em: 12 dez. 2022.

PREZIA, Benedito. **Brasil Indígena.** São Paulo: Editoração Eletrônica, 2017.

PUCHTA, C.; POTTER, J. **Focus Group.** Practices. London: Sage, 2004.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade del Poder, Eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **La Colonialidad del Saber – eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO/UNESCO, 2000.

RAPINI, M. S., Gagliardi, J. M., & Maciel, R. F. C. (2022). Geração de ciência para o enfrentamento do covid-19 no Brasil recente por gênero. *Revista De Desenvolvimento E Políticas Públicas*, 6(1), 56–73. <https://doi.org/10.31061/redepp.v6n1.56-73>.

RAPOSO, Tácio. **Avanço da urbanização e das práticas capitalistas na Amazonia setentrional e o caso da cidade de Pacaraima sobre a Terra Indígena São Marcos.** Tese (Doutorado). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Geociência, São Paulo: Campinas, 2022. 230 p.

RATZEL, Friedrich. A relação entre o solo e o Estado. Texto traduzido. *Geosp*, n. 29, 2011. p. 51-59.

REPETTO, Maxim. **Movimentos Indígenas e conflitos territoriais no estado de Roraima.** Boa Vista: UFRR, 2008.

RIBEIRO, A. C. T. Territórios da sociedade: por uma cartografia da ação. In: SILVA, C. A. (org). **Território e ação social: sentidos da apropriação urbana.** Rio de Janeiro: Lamparina, 2011.

RIBEIRO, Darcy. **Diários índios.** Os Urubus-Kaapor. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e Civilização.** A integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Companhia de Letras, 2009.

ROCHA, V. B.; SILVA, P. R. S. Pacaraima no Contexto Regional Fronteiriço – Brasil/Venezuela. In: VERAS, A.T.R.; SENHORAS, E.M. (Org.). **Pacaraima: Um Olhar Geográfico.** Coleção Comunicação e Políticas Públicas. Boa Vista-RR: Editora da UFRR, 2012.

RORAIMA. **Lei nº 096 de 17 de outubro de 1995**. Cria o Município de Pacaraima e dá outras providências. Roraima: Governação do Estado de Roraima, 1995. Disponível em: <<https://www.tjrr.jus.br/legislacao/phocadownload/leisOrdinarias/1995/Lei%20Estadual%20096-1995.pdf>>. Acesso em: 06 jan. 2024.

SACK, R. **Human territoriality: Its theory and history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SANTILLI, Paulo. Estado de sítio: territórios e identidades no vale do rio Branco. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Fapesp/SMC/Companhia das Letras, 1992. p. 145-201.

_____. **Pemongon Tapá, território Macuxi, rota de conflito**. São Paulo: Editora: UNESCO, 2001.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, núm. 78, outubro, 2007, p. 3-46.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SANTOS, M. S., SILVEIRA, M. L. **O Brasil: território e sociedade no início do século XX**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Por uma concepção multicultural de direitos humanos**. Revista crítica de ciencias sociais, Coimbra, n. 48, p11-32, jun. 1997. Disponível em <https://bit.ly/3juosZk>. Acesso em 03 abril. 2024.

SAQUET, Marcos A.; CICHOSKI, Pâmela. Considerações sobre a concepção de Geografia, espaço e território na obra de Bertha Becker. **Anais do 21º Encontro Nacional de Reforma Agrária**, Uberlândia: UFU, 2012. p. 15-19.

SESAI. **Secretaria Especial de Saúde Indígena**. 2017. Disponível em: <<https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/sesai>>. Acesso em: 10 nov. 2022.

SILVA, V. C.; AMORIM, I. T. Plano Plurianual, Lei de Diretrizes Orçamentárias e Lei Orçamentária Anual, Orçamento Participativo e Programa de Metas: Instrumentos complementares ou conflitantes? **Revista Eletrônica Gestão e Serviços**, v. 3, n. 1, p. 431-452, 2012.

SILVA, Luiz Fernando Vilares e. (Org.). **Coletânea da legislação indigenista brasileira**. Brasília: CGDTI/FUNAI, 2008.

SILVEIRA, Maria Laura. Território usado: dinâmicas de especialização, dinâmicas de diversidade. **Ciência Geográfica**, Bauru, AGB, 2011. p. 4-12.

SMITH, David G., RIPAN S. Malhi *et al.* Distribution of DNA Haplogroup X among Native North Americans, **American Journal of Physical Anthropology**, 1999. p. 271-284.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. O direito constitucional e as lacunas da lei. **Revista da Faculdade de Direito UFPR**, Curitiba, 1994. Disponível em:

<<https://www.google.com/search?q=COMO+CITAR+CARLOS+FREDERICO&client=firefox-b-d&ei=5zfIY778M7nF5OUPx7q16Ak&>>. Acesso em: 2 out. 2023.

SOUZA, Marcelo L. **Os conceitos fundamentais da pesquisa socioespacial**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

SOUZA, V. (Org.). **Rorainópolis: um olhar geográfico**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2014.

SZTUTMAN, Renato. **Um acontecimento cosmopolítico: o manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers**. Mundo Amazônico, vol. 10, núm. 1, 2019, p. 84-105.

SZTUTMAN, Renato, MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. **Sobre Lévi-Strauss e Filosofias Indígenas-Entrevista com Renato Sztutman**. Ponto Urbe, 16, 2015.

VARELA, Soledad; ZARAGOCÍN, Sofía. (Org). **Feminismo y Buen Vivir**. Utopías decoloniales. Cuenca/Ecuador: PYDLOS Ediciones, 2017.

VIEIRA (org). **O Rio Branco se enche de História**. Boa Vista: UFRR, 2016.

VIEIRA, Jaci. **Ditadura Militar, povos indígenas e a Igreja Católica na Amazonia, 1969 a 1999**. Manaus: Valer, 2019.

_____. **Missionários, Fazendeiros e Índios, a disputa pela terra em Roraima, 1777 a 1980**, 2 edição. Boa Vista: UFRR, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2010). **Metafísicas caníbales**. Líneas de antropología postestructural. Buenos Aires: Katz.

WALMAR Cruz Pimental, **Resíduos do passado, o Estado de Roraima no contexto Nacional**. Boa Vista: CIP, 2021.

Outros Sites

<https://www.ecoamazonia.org.br/>). Acesso 5 de Junho 2023.

<https://www.google.com.br/search?hl=pt->

[BR&tbop=&tbs=bks&q=inauthor:%22Boa+Vista+FUNDACAO+DO+MEIO+AMBIENTE+E+TECNOLOGIA+DE+RORAIMA+\(RR.\)%22&source=gbs_metadata_r&cad=2](https://www.google.com.br/search?hl=pt-BR&tbop=&tbs=bks&q=inauthor:%22Boa+Vista+FUNDACAO+DO+MEIO+AMBIENTE+E+TECNOLOGIA+DE+RORAIMA+(RR.)%22&source=gbs_metadata_r&cad=2) Acesso 15 de fevereiro 2023.

https://books.google.com.br/books/about/Roraima_o_brasil_do_hemisferio_norte.html?id=vMT5ewEACAAJ&redir_esc=y Acesso em 12 de out. 2023.

https://academic.oup.com/journals/pages/open_access/funder_policies/chorus/standard_publication_model. Acesso 18 de setembro 2023.

<https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?busca=1&id=3&idnoticia=2194&view=noticia>. Acesso em 09 de julho 2023.

<https://cimi.org.br/2022/08/cimi-lanca-relatorio-violencia-contra-povos-indigenas-2022/>. Acesso em 13 de maio 2023.

