

Povos indígenas: territorialidades, economias e direitos, resistências e persistências

Indigenous peoples: territorialities, economies and rights, resistance and persistence

Lucia Helena Rangel¹

Resumo

Este artigo tem por objetivo demonstrar que a distância entre o modo de ser próprio dos povos indígenas e as modalidades de ocupação da terra do sistema capitalista hegemônico tornou-se abismal. Enquanto esses povos reivindicam demarcações de terras, atendimento à saúde, escolas diferenciadas, respeito aos direitos constitucionais, aos direitos humanos e a um ambiente saudável e produtivo, as ações estatais agem no sentido de negar-lhes quaisquer reivindicações, incentivando invasões violentas de suas terras, privando-lhes de assistência, promulgando decretos, portarias e projetos de lei que desmancham os direitos constitucionais. Até os chamados povos isolados, aqueles que por opção se recusam ao contato com a hegemonia branca, estão ameaçados. Se desde o período colonial até meados do século XX havia a possibilidade de estabelecimento de áreas de refúgio, onde as comunidades podiam reproduzir seus modos de ser e ocupar a terra, hoje isso não é mais possível. O modo de vida indígena está, como um todo, ameaçado, do mesmo modo que estão ameaçadas todas as formas de vida em nossa casa comum.

Palavras-chave

Povos indígenas. Territorialidades. Direitos constitucionais. Economias indígenas. Religação de saberes.

Abstract

This article aims to show the abyss between the way of being of indigenous peoples and the modalities of land occupation on hegemonic capitalist system. While these peoples demand land demarcations, health care, differentiated schools, respect for constitutional rights, for the human rights and for a healthy and productive environment, State actions deny them any claims, encouraging violent invasions of their lands, depriving them assistance, enacting edicts, rulings, and law bills that dismantle constitutional rights. Even the so-called isolated peoples, those who by choice refuse contact with white hegemony, are threatened. If during the colonial period and until the mid-twentieth century there was the possibility of establishing areas of refuge, where communities could reproduce their ways of being and occupy the land, today this is no longer possible. The indigenous way of life is threatened as a whole, just as all life forms in our common home.

Keywords

Indigenous peoples. Territorialities. Constitutional rights. Indigenous economies. Reconnection of knowledge.

¹ Doutora, mestre e licenciada em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Pós-doutorado em Ciências Sociais, Infâncias e Juventudes pelo Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO). Professora do Departamento de Ciências Sociais da PUC-SP. Contato: lucia.rangel@uol.com.br.

INTRODUÇÃO

Os capítulos 231 e 232 da constituição federal brasileira foram a base para o estabelecimento dos direitos indígenas a partir de 1988. A tutela do Estado em relação aos diferentes povos foi extinta e as comunidades passaram a protagonizar seus caminhos e desejos coletivos. Desde então, cresce um hiato entre as reivindicações dessa coletividade e o cumprimento da legislação, entre o modo de ser e de auto-organizar as territorialidades indígenas e a hegemonia unicista da propriedade privada. Uma distância abismal se formou entre os dois polos do que se tornou uma das maiores problemáticas da atualidade: de um lado os povos originários, suas demandas pela ampliação de direitos e pela defesa e consagração daqueles já legalmente estabelecidos; de outro, o Estado brasileiro e seus inúmeros ataques a essas comunidades. Essa distância só aumenta, sobretudo nos últimos cinco anos, em face dos retrocessos instituídos pelo mais alto poder da República e seus ministérios. Enquanto os indígenas aprimoram suas exigências, o Estado cria obstáculos para regulamentações básicas e constitucionais. O diálogo encontra-se interrompido e, nessa conjuntura, avança o desmanche das conquistas no âmbito dos poderes (Executivo, Legislativo e Judiciário) e o incentivo ao desrespeito e à violência de particulares e de forças oficiais sobre esses povos. A quantidade de invasões de terras para retirada de madeira, para garimpo ilegal, loteamentos ilegais, amplamente noticiadas pela mídia, tem mostrado a dimensão dessa tragédia.

O governo descumpra a constituição. Desde o mandato do presidente interino Michel Temer não há demarcação de terras, e o quadro se agravou com a atual presidência. São projetos de lei, propostas de emenda à constituição e uma infinidade de instruções normativas, decretos e portarias, desvirtuando as regras e normas da política indigenista. O papel de proteção do Estado para com esses povos foi desencaminhado, e ele passou a propor o esbulho do patrimônio indígena de muitas maneiras. O incentivo à extração de madeira e de minérios em todas as áreas onde haja esses recursos, especialmente dentro das terras demarcadas que hoje são protegidas por lei, são parte desse engodo. O estímulo ao arrendamento e à venda de terras, ambos também proibidos por lei, são outra faceta dessa destruição arquitetada, à qual se soma ainda o encorajamento para que as comunidades passem a produzir a partir do modelo do agronegócio. O Estado não dialoga. O padrão de vida que ele quer implantar é aquele em que um ganha e o outro trabalha. Os povos indígenas não se rendem a ele, contrapondo-se, portanto, ao âmago da sociedade capitalista.

A origem de todas essas ameaças é uma só: a ganância capitalista, pelo menos de uma parte significativa de empresários, militares e cidadãos que menosprezam os povos indígenas como sujeitos de direitos conquistados a duras penas. Há um modelo de nação sustentando essas ameaças, ainda fundamentado nas definições de desenvolvimento econômico como progresso homogeneizante, completamente ultrapassadas e decadentes. Não só as comunidades originárias, mas todas as cidades, a natureza e o planeta estão correndo graves riscos. A crise climática, provocada por esse paradigma unicista de desenvolvimento, tem levado à destruição

dos biomas, dos ares e das águas, e a mineração desenfreada, o desmatamento excessivo, as vastas monoculturas envenenadas por agrotóxicos e a criação de animais em larga escala revelam a tentativa de impor a impossibilidade da coexistência de modos de vida diversificados, baseados em princípios de respeito a todos os seres vivos e maneiras justas de manejar espécies vegetais e animais, solos e águas. São tentativas de criar uma linha abissal que produz ausências e mostra que no mundo existem a humanidade e a subhumanidade, que deve ser explorada à exaustão, ou exterminada o mais eficientemente possível (SANTOS, 2007).

Superar esses princípios e conceitos predatórios é possibilitar a cooperação entre culturas, o respeito mútuo e a congregação de saberes, fazeres e filosofias, a comunhão entre todos os animais, humanos e não humanos. Frente a esses desafios é preciso considerar que as comunidades originárias, bem como todas as comunidades tradicionais, ocupam-se há muito tempo em criar novas formas socioeconômicas no âmbito de suas autonomias e experiências possíveis. Fala-se hoje em pós-desenvolvimento, no sentido de cultivar as experiências socioeconômicas para a descolonização do pensamento, da ética e das referências emocionais e espirituais. A religação de saberes, a complexidade paradigmática, a inter-relação entre natureza e cultura são aspectos do pluriverso, rompendo com a unicidade monopolizadora de concepções que serão substituídas pelos desejos do bem-viver.

1 ECONOMIAS

As economias indígenas têm sido classificadas como sistemas econômicos solidários, de reciprocidade, colaboração, cooperação, ajuda mútua, prestações e contraprestações (PRADO, 2009). Esses são sistemas baseados nas atitudes e atividades de dar, receber e retribuir, e foram estudados por autores clássicos da antropologia como Marcel Mauss bem como por aqueles mais contemporâneos como Maurice Godelier (1974) e Bartomeu Melià (1997).

Conceber as economias indígenas como reciprocidade implica reconhecer relações sociais de partilha e trabalho cooperativo baseadas no parentesco, sendo a família extensa a unidade social que produz e consome com o objetivo de suprir a demanda interna de seus membros. O foco da produção econômica, nesse caso, é a subsistência, ou melhor, a satisfação das necessidades de consumo e de troca para as famílias, entre famílias e entre diferentes unidades sociais. Os grupos de cooperação, formados para as atividades produtivas, agrícolas, pesqueiras, caçadoras e coletoras, são, em geral, integrados por parentes: um pai e seus filhos, um sogro e seus genros, todos agrupados em casas comunais em torno da autoridade em questão. Esses grupos são também referentes às mulheres: uma mãe e suas filhas, no primeiro caso; uma sogra e suas noras, no segundo. Muitos outros modelos de cooperação são possíveis, a depender da história e da situação social de cada povo.

Os sujeitos participantes dessas economias são produtores para si mesmos, não trabalhadores. Em outras palavras, eles não vendem sua força de trabalho para o capital. Essa talvez seja a questão central no que diz respeito à organização produtiva, pois essa característica

qualifica uma relação específica com o mercado: quando compelidos a participarem das trocas monetarizadas, ainda assim, esses sujeitos não se tornam trabalhadores – seguem sendo produtores em sua própria terra.

As populações indígenas produzem excedentes como forma da inevitável inserção no mercado. No âmbito da sua política própria, entretanto, não se caracterizam nem se assumem como “empregadas”, não funcionam por imposição do capital desde dentro, mas aliam-se a ele no que essa aliança pode trazer de possibilidade de resistência – e aí talvez resida sua autonomia mais radical. Em que pese as diferentes formas de sociabilidade para esses povos, de modo geral, é a posse da terra o fator básico que lhes possibilita suas formas de subsistência, ou seja, os modos criativos, regionais e históricos de organizar as relações de produção e de ocupar o território.

Desse modo, as territorialidades são equacionadas de acordo com as condições de existência historicamente definidas e impostas em cada região. Muita terra, pouca terra, com conflitos internos ou externos; em cada lugar há um modo de ocupação do espaço, e é ali que cada comunidade exerce sua autonomia. Há regras, leis internas que estabelecem esses modos de ocupação, mas o que define o acesso à terra e seus recursos é, sobretudo, o vínculo de pertencimento do indivíduo com a comunidade. O direito básico de acesso dá-se através do nascimento ou do casamento, podendo haver também incorporação de pessoas e suas famílias pela comunidade hospedeira. Esse parece ser o contorno que forma uma comunidade, o âmbito dos limites comunitários.

2 TERRITORIALIDADES E TERRITÓRIOS

Entende-se por territorialidade “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-o assim em seu ‘território’ ou *homeland*” (SACK, 1986, p. 19). A territorialidade, portanto, traduz-se numa força latente em qualquer grupo cuja manifestação explícita depende de contingências históricas, constituindo uma estratégia geográfica que consiste num modo específico de afetar, influenciar, ou controlar pessoas, fenômenos e relações, quando um indivíduo ou grupo social estabelece os limites e alcance de seu controle sobre uma certa área geográfica. Assim, as territorialidades podem ser empregadas com sentidos e significados absolutamente distintos segundo os sujeitos da ação e seu momento histórico.

Já o território é uma região apropriada por sujeitos, por atores sociais. Como nenhum sujeito está sozinho, como há uma constante relação entre os atores e o território, em geral ele é percebido como um sistema relacional. Enquanto o território remete às relações entre espaço e poder, a territorialidade, na maior parte das acepções, aponta para diferentes formas de apropriação do espaço, ou seja, pressupõe que há maneiras e significados diferenciados para as relações entre espaço e poder. Ela não apenas circunscreve a materialidade do território, mas as ações realizadas para que ele exista e seja mantido, quem as realizou, para quê e de que forma.

Essas ações são desempenhadas com objetivos e sentidos específicos, e supor que constituir, organizar e manter o controle sobre determinado espaço seja uma ação social, possibilita compreender os sentidos dessa ação. Surgindo diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social, um território é, portanto, um produto histórico de processos sociais e políticos, de modo que para analisá-lo é necessária uma abordagem histórica que trate do contexto específico em que ele surgiu, bem como daqueles em que foi defendido e/ou reafirmado. Uma vez que as territorialidades possuem múltiplas expressões, produzem variados tipos de territórios. Por isso, uma análise territorial precisa estar atenta às peculiaridades socioculturais envolvidas.

Ao enfatizarmos a existência presente e resistente de territorialidades distintas e com sentidos absolutamente diferenciados, estamos problematizando a noção de território. Entretanto, Porto-Gonçalves nos chama atenção para o fato de que essa noção só tem sentido ao se discutir o poder, o núcleo epistêmico do território. “Quem controla o recurso? Quem controla o espaço? Essa é a questão chave do território. Se você não vai discutir poder, não use o conceito de território para não o esvaziar” (PORTO-GONÇALVEZ, 2012, p. 87). Sack (1986) também procura ressaltar como esta ação pode se dar de forma completamente distinta e com características muito diferenciadas segundo as condições sociais, culturais e econômicas de quem a aplica. Três características do comportamento territorial, entretanto, são básicas em todas as suas manifestações: a classificação por área, a comunicação dos limites e a tentativa de controlar o acesso a coisas ou pessoas.

Ao pensarmos como essas noções historicamente se aplicaram aos povos indígenas, o conflito se torna evidente. Tendo em vista que eles estabeleciam e comunicavam limites territoriais de forma bem diferenciada entre si e em relação às sociedades modernas, os limites lineares e os marcos jurídicos eram coisas absolutamente estranhas para eles. Desse modo, é necessário

reinscrever o território na problemática relacional do espaço, que não se submete a uma única dimensão da vida coletiva, porque o espaço é relacional, vida de relações. [...] a referência exclusiva ao território reduz a riqueza da problemática do espaço, colaborando para que ocorra, também, a redução dos sentidos da ação. (SANTOS, 2007, p. 74 apud ARRUIZZO, 2013, p. 27).

Muitas situações foram brutais para esses povos na história brasileira. A depopulação provocada por epidemias e guerras e pela incorporação ao trabalho forçado teve como consequência a integração de comunidades pequenas por outras maiores. Também aconteceu que alguns grupos menores se juntaram formando novas comunidades, criando línguas, crenças, referências míticas e modelos de sociabilidade que hoje formam um povo. Mas essas junções foram, em grande medida, pressionadas pelos agentes dos processos de ocupação das regiões, a partir dos incentivos dados pelo Estado brasileiro, sobretudo na era republicana. As

consequências desses atos estão expostas nas situações mais violentas que atingem alguns povos.

Um caso exemplar é o dos guarani kaiowá do Mato Grosso do Sul. Eles vivem até hoje as consequências dos deslocamentos forçados que lhes foram impostos, os quais também impuseram a convivência entre comunidades, cada qual com seu *tekoha*² autônomo. As desavenças internas acabaram por gerar conflitos irreconciliáveis, até mesmo mortais, pois o *tekoha* hospedeiro não suportou, ao longo de décadas, receber novas comunidades, o que gerou superpopulação nas poucas terras demarcadas, obrigando a partilha forçada dessas terras para o plantio, bem como de todos os recursos necessários à subsistência e às atividades comerciais. O direito do hospedeiro, nessas comunidades, se sobrepõe ao do “visitante”. E não houve uma forma de cooperação que pudesse acomodar a convivência em função da superpopulação: não havia relações de parentesco nem terra suficiente para promover uma nova territorialidade. A maior consequência foi o confinamento e a alternativa foi a ocupação de beiras de estradas e a espera pela oportunidade para retornar aos *tekoha* de origem. Daí surge um movimento muito forte de clamor por justiça e pela possibilidade de retomada do modo de vida e do direito de viver em paz.

Em outras partes do Brasil, situações semelhantes vigoram. No entanto, muito mais mazelas foram impostas nas regiões ocupadas pelo agronegócio ou por grandes produções agrícolas industriais. Os povos do sudeste e sul, especialmente, são acuados pela falta de terras e sofrem as consequências do processo capitalista, ali superdesenvolvido. Conflitos internos criaram situações muito tensas em algumas comunidades, e nesse processo emergiram formas de chefia política copiadas dos administradores estatais dessas terras, especialmente o modelo militar-policial ao modo do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), substituído pela Fundação Nacional de Assistência ao Índio (Funai), criada pelo regime militar em 1967.

Os militares, na era republicana ainda vigente, conceberam o modelo de assistência aos povos indígenas, demarcando pequenas parcelas de terra e tentando impor modos de produzir baseados no trabalho agrícola e na exploração de mão de obra e de recursos naturais. Em cada terra indígena havia uma serraria, tratores para agricultura e arrendamentos para fazendeiros locais, entre outros elementos “civilizados”. Era um modelo administrativo centralizado no funcionário oficial, que controlava a produção e toda a movimentação de pessoas dentro e fora da área. Para sair da aldeia os indígenas pediam um salvo-conduto ao administrador, que podia, inclusive, negar o pedido. Se a pessoa fosse pega na cidade sem esse documento, era detida e só o administrador podia soltá-la. Ele desempenhava o papel de polícia, contratador de mão de obra, juiz e confessor, sendo, portanto, a maior autoridade dentro da área. Foi essa a herança legada aos indígenas, impondo que cada comunidade elegeisse um chefe, chamado de cacique ou

² *Tekoha* é o local onde se realiza o modo de ser guarani. Pode ser também uma referência social e espiritual.

capitão. Uma instituição que até hoje as atormenta, devido à ganância de centralizar o poder e controlar os recursos ainda existentes, como madeira e terras arrendáveis.

Esse é o motivo pelo qual, em algumas regiões, a tensão política ainda reflete o modelo militar-policia, agora controlado por pessoas da própria comunidade. O chefe local distribui recursos advindos de fora e oriundos tanto da mitigação de empreendimentos que afetam a área quanto do trabalho assalariado contratado por empreita, tomando decisões ancorado apenas em uma pequena parte dos moradores locais. Esse tipo de chefia é fonte constante de atritos e insatisfações.

No entanto, há muitas experiências bem-sucedidas em áreas afetadas por pressões do mercado e por conflitos de terra. São experimentos inovadores: plantar de acordo com saberes ancestrais, atualizar conhecimentos sobre o manejo da floresta e das plantas, produzir para comercializar sem destruir o território, criar animais, especialmente gado bovino e caprino, de acordo com o modo tradicional de utilização da terra, inovando também na produção de alimentos para essa população. Todos eles mostram que os indígenas continuam a tratar a terra como a própria vida, isto é, a considerar seu território como espaço político e criativo, como fonte de sentido para sua existência.

3 RELIQAÇÕES

Houve um tempo em que não se fazia roça. Todo povo jamamadi comia pouco e passava fome. Mainaharu não se conformava com a fome. Um dia pensou: vou dar um jeito nisso! Estava perto de uma bananeira e chamou o marido para cortar banana; mandou que ele viesse depressa e então pediu a ele que cortasse seu corpo em pedaços e jogasse cada pedaço dela em um canto. Disse para ele e o filho entrarem dentro d'água e que não tivessem medo pois um grande fogaréu ia acontecer. E assim o marido fez. Cortou o corpo de Mainaharu ao meio, de comprido; a cabeça, os braços, as pernas, as costelas, um pedaço para cada lado. Pegou o filho e correu para dentro do rio. Assim fez-se o fogo, que era muito forte e alto e passava por cima do rio. Os dois ficaram lá, mergulhados na água. De cada pedaço do corpo de Mainaharu brotaram então as roças – milho, mandioca, abacaxi, abóbora, cará – tinha de tudo e tudo era muito grande e bonito. Mainaharu havia dado instruções ao marido para que, passados alguns dias, mandasse o filho ir visitá-la, munido de moquém de peixe. O marido pescou, fez moquém, embrulhou em folhas de bananeira e disse ao filho que fosse ver a mãe. O filho recusou-se a ir pois o pai havia matado a mãe. Então, o pai foi sozinho. Quando chegou havia uma casa construída ao lado do roçado, muito grande, redonda, cheia de redes penduradas. Entrou na casa e procurou a mulher; ela, ao ver o marido no lugar do filho, ficou brava. Pegou um porrete e escondeu-se; quando o marido se aproximou deu-lhe uma porretada na cabeça e o matou. Depois pegou rapé, cheirou pelas duas ventas das narinas e em seguida soprou o rapé, bem forte, no rosto do marido morto. Ele acordou e perguntou o que havia acontecido e ela explicou-lhe.

Este mito jamamadi (RANGEL, 1994) mostra o papel central da mulher na composição da economia indígena, e pode ser considerado desde uma perspectiva ampla como aquilo que perpassa as relações entre os povos e dentro de cada comunidade. Essa economia é organizada, de maneira geral, pela divisão de tarefas entre homens e mulheres, mas que não é rígida em

Caminhos de Diálogo, Curitiba, ano 10, n. 16, p. 90-99, jan./jun. 2022
96 ISSN 2595-8208

termos de gênero. A mulher é responsável por certas atividades e o homem por outras. As tarefas são executadas na base da complementaridade e da cooperação entre homens e mulheres, entre caça e colheita, e essa complementaridade implica em que não haja distinção entre as roças das famílias. Elas são de todas as mulheres, assim como a caça de todos os homens, e essa relação com a comida perpassa as relações de parentesco, conformando o que se chama economias de reciprocidade. As trocas de subsistência ocorrem entre as famílias, através da divisão da caça e da colheita. Essa reciprocidade também é a base dos casamentos, da circulação (“troca”) entre as pessoas de uma família a outra. Há ainda a troca recíproca de mensagens, que fazem com que a língua seja construída entre todos, através da contação desses mitos. Daí emerge o dom da palavra entre esses povos.

Essa narrativa nos remete a dois aspectos muito importantes da formação socioeconômica indígena. Um é a generosidade presente nas ações e concepções de poder, nas trocas e na emissão de mensagens. O poder, mesmo sendo algo que confere prestígio a um chefe ou pessoas importantes dentro de uma comunidade, não é suporte do mando ou avalista de imposições; do ponto de vista das tradições, o chefe é aquele que dá, que recebe para poder dar, é aquele que serve de exemplo, mostrando que é bom trabalhador, expondo suas habilidades e pronunciando-se segundo uma oratória exemplar. Em outras palavras, o chefe é um grande orador. Na vida das comunidades a palavra não pode ser pronunciada em vão; há oradores especiais para contar mitos, há idades que conferem status a pessoas que podem pronunciar mitos. Há também aqueles considerados donos dos sonhos, pois seus sonhos são visões. Distribuir palavras ou bens é atribuição e atributo de pessoas proeminentes dentro da comunidade.

O outro aspecto é a reciprocidade, a obrigação de dar, receber e retribuir. No âmbito da família temos a troca que não é imediata. O que os pais fazem pelos filhos é retribuído ao longo do tempo; o filho de hoje é o pai ou a mãe de amanhã, assim como o pai ou a mãe de hoje é o avô ou avó de amanhã. Assim, no circuito das trocas, essa é a troca cuja retribuição é certa, mas não imediata. Entre famílias elas implicam em retribuição imediata, por exemplo, uma troca de serviço é recompensada com serviço cooperativo e com outras formas de retribuição tal como o almoço do dia e a formação de parceria duradoura. O grupo que coopera é, em geral, aparentado, e os membros do grupo trabalham para que todos os homens tenham sua roça. Ninguém fica desprotegido. Os produtos da caça, roça e da coleta são divididos entre os membros do grupo de cooperantes.

Mainaharu, a mulher do mito, realiza a generosidade a partir de seu próprio corpo, através dos seus pedaços que se transmutam em produtos das roças que são os alimentos de todos. É a transformação da natureza em cultura, unificando seres, na transversal do tempo e da reciprocidade. As formas da reciprocidade são trocas em todos os âmbitos, são modos de dizer palavras, modos de exprimir ideias, modos de redistribuir bens, unindo pessoas e todos os entes vivos. Tudo isso acontece num mundo onde natureza e cultura são o mesmo, todas as almas são

seres vivos e encantados. Descola (2016) conta uma história australiana que pode bem ilustrar esse entranhamento. Estavam em discussão os membros de uma comunidade e os poderes estatais a respeito do aproveitamento de um território para empreendimento “produtivo”. Os membros da comunidade tentavam explicar que ali havia uma montanha que não poderia ser devastada, pois não se tratava de que a montanha seria sagrada ao modo ocidental; não era isso que estava em causa, mas sim o fato de que a montanha éramos nós, as pessoas, seres almadados. Somos todos vivos e encantados em todos os planos, do chão ao céu, em todas as formas e quilates.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desejo deste artigo é demonstrar como as forças oficiais, públicas e privadas, criam e recriam mecanismos de poder e dominação para apagar a presença dos povos indígenas, tanto espacialmente, roubando-lhes os territórios, quanto simbolicamente, apagando-os das referências históricas e, sobretudo, construindo uma referência abissal que só releva o ponto de vista colonizador capitalista. A razão do capital, imposta como única, e sua visão de desenvolvimento econômico, também prescrita como uníssona.

Desse modo, não há como competir, nem mesmo como cooperar. Nem é isso o que se quer. As imagens expostas num documentário recente sobre a plantação de arroz na terra xavante de Marãiwatsédé mostram como esse mecanismo funciona. Uma terra reconquistada depois de anos de luta e enfrentamento de inúmeros problemas, tais como altíssima mortalidade infantil, mortes por desassistência à saúde, fome e muita violência, aparece agora como terra de redenção: os indígenas aceitando a ajuda de fazendeiros e políticos que prometem comprar com dinheiro do próprio bolso uma máquina de beneficiamento de arroz. Aparecem, assim, as imagens de depoimentos de um cacique, do funcionário da Funai, de fazendeiros e políticos, todos de acordo de que o melhor para os “índios” é a plantação mecanizada para comercialização e o arrendamento da terra. Se o arrendamento é legal ou não, pouco importa para esses agentes. O que eles querem é convencer os indígenas de que o seu ponto de vista é o melhor, mais correto porque trará o dinheiro e certamente aumentará a dependência de um sistema que os indígenas não dominam. Dito de outra forma: essas populações, ao aceitarem essa “oferta” selarão seu subjugo.

Esse foi e tem sido o jogo do colonizador, ao longo de cinco séculos. Todas as vezes que indígenas acreditaram em suas promessas, perderam terras, saúde e autonomia; e o que é pior, passaram a viver conflitos internos, mortais, irreconciliáveis, que os colocaram numa rota de colisão onde não brota mais a cooperação e a reciprocidade. Os desmontes das políticas públicas e os ataques dirigidos às terras indígenas estão provocando o esbulho e a destruição do ambiente através de incentivos a toda sorte de atividades ilegais: desmatamento, garimpo, liberação de obras dentro das áreas demarcadas e, sobretudo, incitação ao ódio, tão comum nas zonas rurais. Ninguém discute a negativa das elites em realizar reformas agrárias, distribuir

terras e moradias nas cidades, ninguém discute a democratização das terras, apenas fomenta-se essa ideia equivocada e cheia de maldade de que há um privilégio indígena: justo aquele que não sabe trabalhar, que é preguiçoso e deixa o mato crescer sem produção.

Poucos se dão conta de que a floresta é o arsenal de matérias primas, de medicamentos, de toda a biodiversidade e de possibilidades de praticar conhecimentos ancestrais. Não para retornar ao passado, mas para mostrar que outras formas de vida e de produção são possíveis. Para pensar a terra não como meio de produção para o capital, mas como morada de todos nós, o bem comum. ✨

REFERÊNCIAS

ARRUZZO, Roberta Carvalho. Os sentidos das territorialidades e os conflitos territoriais entre o agronegócio e os guarani kaiowá no Mato Grosso do Sul. In: ENCUESTRO DE GEÓGRAFOS DE AMÉRICA LATINA, 14., 2013, Lima. **Anais**. Lima: Associação Internacional de Geógrafos, 2013. Disponível em: <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal14/Geografiasocioeconomica/Geografiaagricola/04.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2022.

DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo: Editora 34, 2016.

GODELIER, Maurice. A antropologia econômica. In: GODELIER, Maurice et al. **Antropologia: ciência das sociedades primitivas?** Lisboa: Edições 70, 1974. p. 219-234.

MELIÀ, Bartomeu. **El Paraguay inventado**. Assunção: CEPAG Antonio Guasch, 1997.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

PRADO, José Nunes del. **Economías indígenas: estados del arte desde Bolívia y la economía política**. La Paz: CIDES-UMSA, 2009.

RANGEL, Lucia Helena. **Os jamamadi e as armadilhas do tempo histórico**. 1994, 199 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1994.

SACK, Robert. **Human territoriality: its theory as history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Recebido em: 28/02/2022.

Aceito em: 01/06/2022.