



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOAMBIENTAIS  
PROGRAMA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM  
GEOGRAFIA**

LORRANNE GOMES DA SILVA

**SINGRAR RIOS, MORAR EM CAVERNAS E FURAR *JATÓKA*:  
RESSIGNIFICAÇÕES CULTURAIS, SOCIOESPACIAIS E ESPAÇOS DE  
APRENDIZAGENS DA FAMÍLIA AVÁ-CANOEIRO DO RIO TOCANTINS**



**GOIÂNIA  
2016**



## **TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

**1. Identificação do material bibliográfico:** Tese

**2. Identificação da Tese ou Dissertação**

**Nome completo do autor:** LORRANNE GOMES DA SILVA

**Título do trabalho:** Singrar rios, morar em cavernas e furar jatóka: ressignificações culturais, socioespaciais e espaços de aprendizagens da família Avá-Canoeiro do rio Tocantins

**3. Informações de acesso ao documento:**

Concorda com a liberação total do documento - SIM

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

Data: 30 / 01/2017

---

Assinatura da autora



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOAMBIENTAIS  
PROGRAMA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM  
GEOGRAFIA**

LORRANNE GOMES DA SILVA

**SINGRAR RIOS, MORAR EM CAVERNAS E FURAR JATÓKA:  
RESSIGNIFICAÇÕES CULTURAIS, SOCIOESPACIAIS E ESPAÇOS DE  
APRENDIZAGENS DA FAMÍLIA AVÁ-CANOEIRO DO RIO TOCANTINS**

Tese apresentada ao Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás - UFG/Goiânia - GO, para a obtenção do título de Doutora em Geografia.

**Área de concentração:** Natureza e Produção do Espaço

**Linha de pesquisa:** Dinâmicas Espaciais

**Orientador:** Prof. Dr. Manoel Calaça

**GOIÂNIA  
2016**

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação na (CIP)  
GPT/BC/UFG**

SILVA, Lorraine Gomes da.

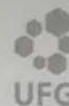
**Singrar rios, morar em cavernas e furar *jatoká*:  
ressignificações culturais, socioespaciais e espaços de  
aprendizagens da família Avá-Canoeiro do Rio Tocantins.**  
Goiânia, 2016.

331f. : il.

**Orientador:** Prof. Dr. Manoel Calaça

Tese (Doutorado) – Programa de Pesquisa e Pós-Graduação  
em Geografia do Instituto de Estudos Socioambientais da  
Universidade Federal de Goiás.

1.Família Avá-Canoeiro do rio Tocantins. 2.Estratégias de  
sobrevivência. 3.Ressignificações culturais e socioespaciais.  
Prof. Dr. Manoel Calaça (Orientador). Universidade Federal de  
Goiás, Instituto de Estudos Socioambientais (IESA).



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOAMBIENTAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: NATUREZA E PRODUÇÃO DO ESPAÇO

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE JULGAMENTO DA DEFESA DE TESE DE DOUTORADO DE

Lorraine Gomes da Silva

Aos nove do mês de dezembro do ano de dois mil e dezesseis (2016), a partir das 13h, no Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás, teve lugar a sessão de julgamento da Tese de Doutorado de **Lorraine Gomes da Silva**, intitulada "Singrar rios, furar jatôka e criar pessoas: ressignificações culturais, socioespaciais e espaços de aprendizagens do povo indígena Avá-Canoero do Tocantins". A Banca Examinadora foi composta, conforme Portaria n.º 108/2016 da Diretoria do IESA, pelos seguintes Professores Doutores: Prof. Dr. **Manoel Calaça** (Presidente), Prof. Dr. **Adriano Rodrigues de Oliveira** (membro titular interno), Prof. Dr. **Ronan Eustáquio Borges** (membro titular interno), Profa. Dra. **Mônica Veloso Borges** (membro titular externo) e Profa. Dra. **Elizeu Ribeiro Lira** (membro titular externo). Os examinadores arguíram na ordem citada, tendo o candidato respondido satisfatoriamente. Às 17:40 horas a Banca Examinadora passou a julgamento, em sessão secreta, tendo o candidato obtido os seguintes resultados.

Prof. Dr. Manoel Calaça (Presidente) – Ass. \_\_\_\_\_

Aprovada (X) Reprovada ( )

Prof. Dr. Adriano Rodrigues de Oliveira – Ass. \_\_\_\_\_

Aprovada (X) Reprovada ( )

Prof. Dr. Ronan Eustáquio Borges – Ass. \_\_\_\_\_

Aprovada (X) Reprovada ( )

Prof. Dr. Elizeu Ribeiro Lira – Ass. \_\_\_\_\_

Aprovada (X) Reprovada ( )

Profa. Dra. Mônica Veloso Borges – Ass. \_\_\_\_\_

Aprovada (X) Reprovada ( )

Resultado final: Aprovada ( ) Reprovada ( )

Houve alteração no Título? Sim (X) Não ( )

Em caso afirmativo, especifique o novo título: Singrar rios, morar em catemas e furar jatôka: Ressignificações culturais, socioespaciais e espaços de aprendizagens da família avá-canoero do Rio Tocantins  
Outras observações: \_\_\_\_\_

Reaberta a Sessão Pública, a Presidente da Banca Examinadora proclamou o resultado e encerrou a sessão, da qual foi lavrada a presente ata, que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora e pela Secretária do Programa de Pós-Graduação em Geografia.

Secretaria.....

Geog. Me. Ivanildo Ferreira Duarte  
Mat. SIAPE-UFG 1317863  
CREA 16069/D-GO

**LORRANNE GOMES DA SILVA**

**SINGRAR RIOS, MORAR EM CAVERNAS E FURAR JATÓKA:  
RESSIGNIFICAÇÕES CULTURAIS, SOCIOESPACIAIS E ESPAÇOS DE  
APRENDIZAGENS DA FAMÍLIA AVÁ-CANOEIRO DO RIO TOCANTINS**

Tese defendida e aprovada dia 09 de Dezembro de 2016 pela Banca Examinadora constituída pelos professores:

**Orientador**

**Dr. Manoel Calaça**

Professor do Instituto de Estudos Socioambientais - IESA da Universidade Federal de Goiás

**Membro Titular Externo**

**Dr. Elizeu Ribeiro Lira**

Professor do curso de Geografia da Universidade Federal do Tocantins, Câmpus de Porto Nacional

**Membro Titular Externo**

**Dr<sup>a</sup>. Mônica Veloso Borges**

Professora do curso de Educação Intercultural da Universidade Federal de Goiás

**Membro Titular Interno**

**Dr. Adriano Rodrigues de Oliveira**

Professor do curso de Geografia do Instituto de Estudos Socioambientais - IESA da Universidade Federal de Goiás

**Membro Titular Interno**

**Dr. Ronan Eustáquio Borges**

Professor do curso de Geografia do Instituto de Estudos Socioambientais - IESA da Universidade Federal de Goiás

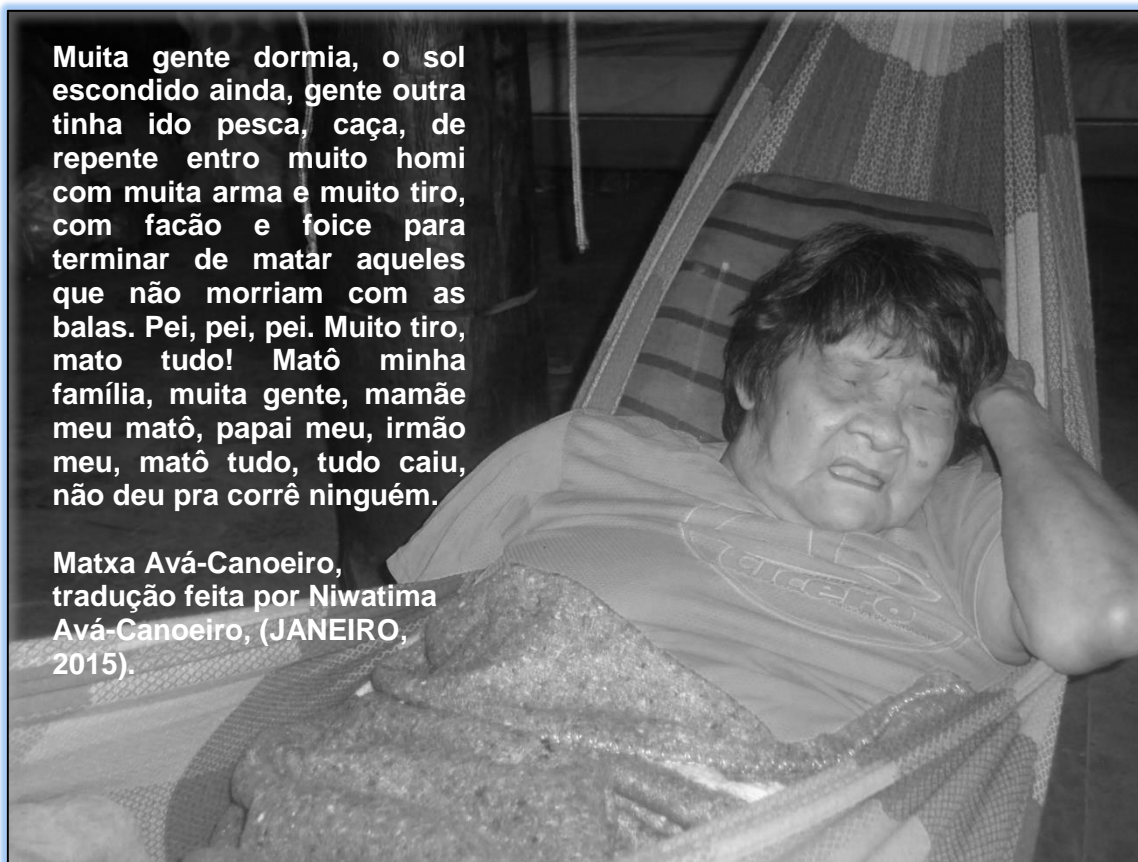
**Membro Suplente Externo**

**Dr. Edevaldo Aparecido de Souza**

Professor do curso de Geografia da Universidade Estadual de Goiás, Câmpus de Quirinópolis

Muita gente dormia, o sol escondido ainda, gente outra tinha ido pesca, caça, de repente entro muito homi com muita arma e muito tiro, com facão e foice para terminar de matar aqueles que não morriam com as balas. Pei, pei, pei. Muito tiro, mato tudo! Matô minha família, muita gente, mamãe meu matô, papai meu, irmão meu, matô tudo, tudo caiu, não deu pra corrê ninguém.

Matxa Avá-Canoeiro,  
tradução feita por Niwatima  
Avá-Canoeiro, (JANEIRO,  
2015).



Dedico esse trabalho a família Avá-Canoeiro do rio Tocantins Matxa, Nakwatxa, lawi, Tuia, Trumak, Niwatxima, Paxe'ó, Kaugu e Wiro'i.



**A** - Matxa Avá-Canoeiro; **B** - Nakwatxa Avá-Canoeiro; **C** - lawi Avá-Canoeiro e Tuia Avá-Canoeiro; **D** - Niwatxima Avá-Canoeiro e Trumak Avá-Canoeiro; **E** - Paxe'ó Avá-Canoeiro e Kaugu Avá-Canoeiro; **F** - Wiro'i Avá-Canoeiro - **Fonte:** SILVA, Lorraine Gomes da, 2016.



## Agradecimentos

Agradecer é um ato nobre e generoso. Seguem no presente texto palavras simples de reconhecimento e gratidão às pessoas que fazem parte da minha vida, da realização dos meus sonhos e das minhas principais conquistas.

Primeiro agradeço a Deus que me deu a oportunidade da existência. Aos Avá-Canoeiro (Matxa, Nakwatxa, lawi, Tuia, Niwatxima, Trumak, Paxe'ó, Kaugu e Wiro'i) e à Fundação Nacional do Índio (FUNAI), por permitir esse encontro e a execução dessa pesquisa.

À oportunidade de poder, pelo olhar geográfico, ler a trajetória de vida da família Avá-Canoeiro do rio Tocantins, os contextos históricos, as transformações culturais e socioespaciais, os elementos econômicos inseridos na vida indígena e o desejo de existir, resistir e (re)existir desse povo.

Ao meu orientador Manoel Calaça pelo qual tenho muita afeição, respeito e admiração.

À Universidade Federal de Goiás, sobretudo, ao programa de pós-graduação em Geografia do Instituto de Estudos Socioambientais (IESA) e ao Núcleo de Estudos e Pesquisas em Geografia Agrária e Dinâmicas Territoriais (NEPAT), em especial, os professores e professoras Lana Cavalcanti, Adriana, Denis Richard, Marcelo Mendonça, Vanilton Camilo, Maria Geralda, Denis Castilho, João Batista de Deus, Eguimar Felício e Romualdo Pessoa.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG), pelo apoio financeiro.

À Universidade Estadual de Goiás, Câmpus Quirinópolis, em especial à diretora, Nilda Aparecida Pascoal, à coordenadora do curso de Geografia Vonedirce e aos (às) acadêmicos(as) do curso de Geografia, pela compreensão.

Aos meus amigos e amigas, companheiros e companheiras pesquisadores e pesquisadoras que auxiliaram com reflexões, discussões e momentos de alegria, em especial: Sélvia Lima, José Novais, Edevaldo Souza, Jean Carlos Vieira, Marília Vieira (corretora ortográfica da tese), Ricardo Assis,

Denis Castilho, Ester, Valéria, Ariel Pheula, Eduardo Batista, Bento Fleury, Angelita, Mônica Borges, Roberto Barcelos, Rosani Leitão, Paulo Henrique C Silva, João Paulo Martins, Gilberto Celestino, Fátima Suely, Sebastião; Egipson; Wagner Alceu, Marcos Piter, Renato Sanches, João Barreto, Eliana Granado, Antônia Maria Souza, Leila Burguer, Cristhian Teófilo, José Carlos e todos os demais que, indiretamente, contribuíram para este trabalho.

Agradeço pela leitura e avaliação atenciosa dos arguidores da banca Dr. Elizeu Ribeiro Lira; Dr<sup>a</sup> Mônica Borges Veloso; Dr. Adriano Rodrigues de Oliveira e Dr. Ronan Eustáquio Borges.

À minha família, a todos sem distinção, em especial a meus pais, minhas avós, minhas irmãs e sobrinhos: meu apoio, meu refúgio, meu chão, minha segurança, minhas referências, minha família – a maior escola da vida. E ao meu namorado Wanderson Carlos Ferrari, pela paciência e parceria.

## Resumo

O presente trabalho analisa como os diferentes tempos e espaços nos quais a família Avá-Canoeiro do rio Tocantins viveu e vive promoveram ressignificações espaciais e socioculturais. A investigação está embasada especialmente em três contextos tempo-espaciais: “singrar rios” se refere aos deslocamentos pelos rios e o tempo das aldeias no pré-massacre da mata do café; “morar em cavernas”, se refere ao período de fugas pelo Cerrado do norte goiano no pós-massacre e o “furar *jatóka*” se refere à memória e atualização dos processos relacionados à cultura material no período em Terra Indígena. Foi possível compreender que os diferentes momentos vividos e experienciados por cada Avá-Canoeiro e/ou pelo grupo em um determinado tempo/espaço pressupõem reconfigurações no modo de vida e nas relações socioculturais geradas pelos deslocamentos e pelas novas adaptações de vida e que, ao se respeitar e compreender a organização socioespacial dos Avá-Canoeiro e os espaços de memória, educação e cultura, é possível colaborar com meios que, junto a eles, possam fortalecer sua identidade. Assim, o viver/existir, sobretudo em fuga, produziu práticas espaciais (traduzidas pela ressignificação espacial, pelas redes de relações e estratégias de sobrevivência) e um modo de memória, educação e cultura específico dessa família. Reduzidos, forçados a abandonar seus costumes e práticas culturais, esse povo, foi, aos poucos, desenvolvendo estratégias para sobrevivência. A tese está organizada em seis capítulos. A observação participante, as rodas de conversa, as entrevistas e análise de documentos compôs a metodologia da pesquisa. A fundamentação teórica recorre a Rodrigues (2008, 2012, 2013); Borges (2006); Granado (2005); Silva (2005), Pedroso (1994), entre outros.

**Palavras-chave:** Família Avá-Canoeiro do rio Tocantins. Estratégias de sobrevivência. Ressignificações culturais e socioespaciais.

## Abstract

The present investigation analyzes how different times and spaces in which the Avá-Canoeiro indigenous family from river Tocantins has been living triggered sociocultural and spatial resignifications. The investigation specially relies on three time-space contexts: “sailing rivers”, which refers to river displacements and pre-massacre tribe time in the mata do café; “cave dwelling”, which refers to the period when there were scapes throughout the Cerrado in the North of Goiás in the post-massacre and “piercing *Jatóka*”, which refers to memory and a material culture-related process update in the indigenous land. It was possible to understand that the different moments lived and experienced by each Avá-Canoeiro individual and/or by the group in a given time-space presuppose reconfigurations in terms of life styles and sociocultural relationships caused by the displacements and by new life adaptations and that, by respecting and understanding the Avá-Canoeiro’s sociospatial organization and their learning environments, education and culture, it is feasible to collaborate so as to strengthen their identity. . Thus, living/existing, above all, scaping, generated spatial practices (translated by spatial resignification, relationship networks and survival strategies) and a specific family mode in terms of memory, education and culture. Reduced, forced to abandon their customs and cultural practices, they have started to develop survival strategies. Reduced, forced to abandon their customs and cultural practices, they have been developing survival strategies. The dissertation is organized in six chapters. Regarding methodology, there was participatory observation, conversation rounds and interviews. The theoretical background resorts fundamentally to Rodrigues (2008, 2012, 2013, 2015); Borges (2006); Granado (2005); Silva (2005) and Pedroso (1994).

**Keywords:** Avá-Canoeiro Indigenous People from river Tocantins. Survival Strategies. Cultural and Sociospatial Resignifications.

## Sumário

<b>Considerações Iniciais</b>		<b>19</b>
<b>CAPÍTULO I</b>	<b>CAMINHOS, RUMOS E ESCOLHAS</b>	<b>29</b>
1.1	Referencial Teórico	<b>30</b>
1.2	Procedimentos metodológicos	<b>36</b>
1.3	O estudo sobre os povos indígenas: um olhar geográfico	<b>47</b>
<b>CAPÍTULO II</b>	<b>TERRA E POVOS INDÍGENAS NO BRASIL E EM GOIÁS: EXPROPRIAÇÕES, ESPOLIAÇÕES E EXTERMÍNIOS</b>	<b>53</b>
2.1	A questão da terra no Brasil e a realidade dos povos indígenas no século XXI	<b>54</b>
2.2	Os povos indígenas e a questão da terra no estado de Goiás	<b>77</b>
2.3	Os Povos Indígenas do estado de Goiás	<b>86</b>
2.3.1	O povo indígena Karajá de Arunã/GO	<b>99</b>
2.3.2	O povo indígena Tapuia	<b>106</b>
<b>CAPÍTULO III</b>	<b>O POVO INDÍGENA AVÁ-CANOEIRO</b>	<b>115</b>
3.1	O Povo Indígena Avá-Canoeiro	<b>116</b>
3.2	A família Avá-Canoeiro do rio Araguaia	<b>129</b>
3.3	A família Avá-Canoeiro do rio Tocantins	<b>138</b>
<b>CAPÍTULO IV</b>	<b>SINGRAR RIOS, ADENTRAR CAVERNAS: RESSIGNIFICAÇÕES CULTURAIS E SOCIOESPACIAIS</b>	<b>155</b>
4.1	Singrar rios	<b>156</b>
4.2	O massacre da aldeia da Mata do Café	<b>160</b>
4.3	Da aldeia para as cavernas: estratégias de existência e (re) existência	<b>169</b>
4.4	Traumas, medos, inseguranças e muita coragem para existir e resistir e (re) existir	<b>189</b>
<b>CAPÍTULO V</b>	<b>DAS CAVERNAS PARA TERRA INDÍGENA AVÁ-CANOEIRO: INSTITUCIONALIZAÇÃO DO TERRITÓRIO</b>	<b>194</b>
5.1	Das cavernas para Terra Indígena Avá-Canoeiro	<b>195</b>

5.2	O território indígena institucionalizado: usos e ocupações	<b>204</b>
5.3	Recompensas e negociações	<b>218</b>
5.4	A vida da família Avá-Canoeiro do rio Tocantins na Terra Indígena	<b>229</b>
<b>CAPÍTULO VI</b>	<b>ESPAÇOS DE APRENDIZAGENS DO POVO INDÍGENA AVÁ-CANOEIRO DO RIO TOCANTINS</b>	<b>240</b>
6.1	O modo de vida dos Avá-Canoeiro do rio Tocantins: práticas espaciais	<b>242</b>
6.2	Escola Indígena Avá-Canoeiro: perspectivas futuras	<b>279</b>
6.3	Espaços de aprendizagens: construção de saberes	<b>285</b>
<b>Considerações Finais</b>		<b>306</b>
<b>Referências</b>		<b>314</b>
<b>Anexo</b>	Documento de liberação da FUNAI para entrada na Terra Indígena Avá-Canoeiro	<b>332</b>

## Lista de Figuras

<b>Figura 01</b>	Condomínio construído na TI. II	<b>105</b>
<b>Figura 02</b>	Modelo das casas do povo indígena Tapuia	<b>111</b>
<b>Figura 03</b>	Cachimbos dos Avá-Canoeiro do Tocantins	<b>121</b>
<b>Figura 04</b>	Presença dos Avá-Canoeiro no norte de Goiás em 1924	<b>139</b>
<b>Figura 05</b>	Goiás - Frente de atração Avá-Canoeiro/1970	<b>145</b>
<b>Figura 06</b>	Acampamento da Frente de Atração Avá-Canoeiro	<b>145</b>
<b>Figura 07</b>	Objetos deixados pela frente de atração Avá-Canoeiro em Goiás na década de 1970	<b>146</b>
<b>Figura 08</b>	Gado flechado pelos Avá-Canoeiro	<b>148</b>
<b>Figura 09</b>	Família Avá-Canoeiro do Tocantins contatada em Goiás em 1983	<b>150</b>
<b>Figura 10</b>	Família Avá-Canoeiro do Tocantins em 2016	<b>151</b>
<b>Figura 11</b>	Família de Niwatxima	<b>152</b>
<b>Figura 12</b>	<b>A</b> – Nakwatxa e Matxa <b>B</b> – Niawatxima e Trumak	<b>158</b>
<b>Figura 13</b>	Radiografia dos joelhos de Nakwatxa	<b>169</b>
<b>Figura 14</b>	Estratégias para a existência e (re) existência	<b>172</b>
<b>Figura 15</b>	Acampamento provisório da família Avá-Canoeiro do rio Tocantins	<b>176</b>
<b>Figura 16</b>	Abrigo provisório da família Avá-Canoeiro do rio Tocantins	<b>177</b>
<b>Figura 17</b>	Primeira caverna encontrada pela frente de atração Avá-Canoeiro	<b>178</b>
<b>Figura 18</b>	Caverna onde moraram os Avá-Canoeiro do rio Tocantins	<b>179</b>
<b>Figura 19</b>	Tronco de árvore cortado pelos Avá-Canoeiro para retirada de mel	<b>184</b>
<b>Figura 20</b>	Primeira área delimitada para a demarcação da Terra Indígena Avá-Canoeiro	<b>198</b>
<b>Figura 21</b>	Trabalhadores na construção da primeira casa para os Avá-Canoeiro do rio Tocantins	<b>199</b>
<b>Figura 22</b>	Fixação da Placa de Identificação da Terra Indígena Avá-Canoeiro	<b>200</b>
<b>Figura 23</b>	Placa de identificação da Terra Indígena Avá-Canoeiro colocada em 1983	<b>200</b>
<b>Figura 24</b>	Paisagem parcial da Terra Indígena Avá-Canoeiro	<b>209</b>
<b>Figura 25</b>	Imagem parcial do lago formado pela Usina Hidrelétrica de Serra da Mesa em Goiás	<b>212</b>
<b>Figura 26</b>	Placa de Interdição da Terra Indígena sendo utilizada por garimpeiros	<b>217</b>
<b>Figura 27</b>	Imagem parcial da construção da barragem da UHSM/Goiás	<b>217</b>
<b>Figura 28</b>	Abertura de estrada dentro da Terra Indígena Avá-Canoeiro	<b>220</b>

<b>Figura 29</b>	Linhas de transmissão de energia elétrica dentro da Terra Indígena Avá-Canoeiro	<b>221</b>
<b>Figura 30</b>	Casa da família Avá-Canoeiro do Tocantins próxima ao Córrego dos Macacos	<b>230</b>
<b>Figura 31</b>	Casa da família Avá-Canoeiro do Tocantins próxima ao Rio Maranhão	<b>231</b>
<b>Figura 32</b>	Casas de Alvenaria da família Avá-Canoeiro do Tocantins construídas por Furnas	<b>232</b>
<b>Figura 33</b>	Casa da Serra	<b>233</b>
<b>Figura 34</b>	Casa da Estrada	<b>234</b>
<b>Figura 35</b>	Mosaico dos tipos de moradias do povo Avá-Canoeiro do rio Tocantins	<b>243</b>
<b>Figura 36</b>	Organização das redes na casa de lawi	<b>245</b>
<b>Figura 37</b>	Espaços externos da casa de lawi ocupados por Nakawatxa	<b>245</b>
<b>Figura 38</b>	Espaços diversos na casa de lawi ocupado por Tuia	<b>246</b>
<b>Figura 39</b>	Espaços diversos no interior da casa de lawi	<b>247</b>
<b>Figura 40</b>	Matxa Avá-Canoeiro	<b>248</b>
<b>Figura 41</b>	Mosaico sobre a presença de crianças na aldeia	<b>250</b>
<b>Figura 42</b>	Alimentos industrializados incorporados na alimentação indígena	<b>253</b>
<b>Figura 43</b>	Local onde Nakwatxa prepara sua alimentação	<b>254</b>
<b>Figura 44</b>	Mosaico referente à alimentação tradicional dos Avá-Canoeiro do rio Tocantins	<b>256</b>
<b>Figura 45</b>	Locais de caça da família Avá-Canoeiro do rio Tocantins	<b>258</b>
<b>Figura 46</b>	Cachimbos de Tuia e Nakawatxa	<b>260</b>
<b>Figura 47</b>	Plantação de fumo na casa do lawi	<b>260</b>
<b>Figura 48</b>	Instrumento musical Wewe	<b>262</b>
<b>Figura 49</b>	Flautas	<b>263</b>
<b>Figura 50</b>	Instrumento musical Ywakápaga	<b>264</b>
<b>Figura 51</b>	Instrumento musical - Movokap	<b>264</b>
<b>Figura 52</b>	Maracá	<b>265</b>
<b>Figura 53</b>	Maracá sendo usado em danças	<b>265</b>
<b>Figura 54</b>	Tapiti utilizado por lawi	<b>266</b>
<b>Figura 55</b>	Trumak tocando violão	<b>267</b>
<b>Figura 56</b>	Marynoo Tapirapé pintando lawi Avá-Canoeiro	<b>270</b>
<b>Figura 57</b>	Marynoo Tapirapé preparando a pintura com jenipapo	<b>270</b>
<b>Figura 58</b>	Mosaico do artesanato Avá-Canoeiro do Tocantins	<b>275</b>
<b>Figura 59</b>	Mosaico sobre o espaço de aprendizagem varanda da escola	<b>289</b>
<b>Figura 60</b>	Mosaico sobre o espaço de aprendizagem arredores das casas	<b>293</b>
<b>Figura 61</b>	Mosaico sobre os espaços de criações de animais	<b>298</b>
<b>Figura 62</b>	Mosaico sobre os espaços de caça, pesca, coleta e laser	<b>300</b>



<b>Figura 63</b>	Mosaico sobre plantio e roça	<b>303</b>
------------------	------------------------------	------------

### Lista de mapas

<b>Mapa 01</b>	Povos Indígenas existentes no Brasil na época da colonização	<b>58</b>
<b>Mapa 02</b>	População autodeclarada indígena no Brasil em 2010	<b>60</b>
<b>Mapa 03</b>	Terras Indígenas no Brasil em 2015	<b>65</b>
<b>Mapa 04</b>	Povos Indígenas na região Goiás/Tocantins na época da colonização	<b>88</b>
<b>Mapa 05</b>	Etno - Histórico do Brasil e Regiões Adjacentes	<b>90</b>
<b>Mapa 06</b>	Terras Indígenas em Goiás	<b>96</b>
<b>Mapa 07</b>	Terra Indígena do povo Karajá de Aruanã/GO	<b>101</b>
<b>Mapa 08</b>	Terra Indígena Carretão (Povo Tapuia)	<b>110</b>
<b>Mapa 09</b>	Localização das aldeias das famílias Avá-Canoeiro do rio Araguaia e rio Tocantins	<b>126</b>
<b>Mapa 10</b>	Localização do Povo Avá-Canoeiro nos séculos XVIII e XIX	<b>141</b>
<b>Mapa 11</b>	Regiões de conflitos em Goiás no século XIX	<b>141</b>
<b>Mapa 12</b>	Região da mata do café	<b>162</b>
<b>Mapa 13</b>	Localização da Terra Indígena Avá-Canoeiro	<b>202</b>
<b>Mapa 14</b>	Uso da terra e cobertura vegetal da Terra Indígena Avá-Canoeiro	<b>208</b>
<b>Mapa 15</b>	Uso da terra e cobertura vegetal da região do entorno da Terra Indígena Avá-Canoeiro	<b>210</b>
<b>Mapa 16</b>	Municípios atingidos pelo lago de Serra da Mesa em Goiás	<b>213</b>
<b>Mapa 17</b>	Lago de Serra da Mesa na Terra Indígena Avá-Canoeiro em Goiás	<b>219</b>

### Lista de quadros

<b>Quadro 01</b>	Estado da arte sobre o povo indígena Avá-Canoeiro	<b>32</b>
<b>Quadro 02</b>	Trabalhos de campo executados na Terra Indígena Avá-Canoeiro em Minaçu/Goiás de 2014 a 2016	<b>38</b>
<b>Quadro 03</b>	População indígena no Brasil de 1991 a 2010	<b>59</b>
<b>Quadro 04</b>	População indígena em áreas urbana e rural no Brasil	<b>62</b>
<b>Quadro 05</b>	População indígena em áreas urbana e rural por regiões brasileiras	<b>62</b>
<b>Quadro 06</b>	Municípios brasileiros que tem mais populações indígenas	<b>63</b>
<b>Quadro 07</b>	Megaprojetos em Terras Indígenas e territórios tradicionais no Brasil	<b>68</b>
<b>Quadro 08</b>	Fatores que contribuem para a não demarcação das Terras Indígenas no Brasil	<b>75</b>

<b>Quadro 09</b>	Municípios com as maiores populações indígenas do País, por situação do domicílio Goiás em 2010	<b>98</b>
<b>Quadro 10</b>	Histórico do contato com o povo Avá-Canoeiro	<b>128</b>
<b>Quadro 11</b>	Nomes de alguns Avá-Canoeiro do Araguaia	<b>133</b>
<b>Quadro 12</b>	Objetos e elementos da cultura material Avá-Canoeiro do Tocantins	<b>280</b>

### **Lista de gráfico**

<b>Gráfico 01</b>	Distribuição demográfica dos povos no Brasil	<b>61</b>
-------------------	--	-----------

## Considerações Iniciais

Encontrar com aquele sorriso foi um momento mágico dentro de mim. Os olhos fitados na bola que corria a ribanceira pelos cascalhos do cerrado, e, aos poucos, encontrava um entrave e lentamente ia parando. Certamente, aquele era um sorriso único em um tempo infantil e me mostrava os desejos mais simples contidos na imaginação das crianças. A cada passo de um suspiro, o rolar da bola tomava outros sentidos e significados. Os momentos com Paxe'ó me fizeram mais simples, mais tolerante, mais alegre. Os momentos com os Avá-Canoeiro me fizeram uma pessoa melhor.

Lorraine Gomes da Silva

A vida indígena e suas práticas espaciais, carregadas de sentidos particulares e significativos, dizem muitas coisas sobre o modo de ser e viver de sujeitos que compõem a formação do povo brasileiro.

A diversidade de povos indígenas existentes no Brasil oferece um amplo campo para investigações das mais diversas ciências. Conhecer os elementos constitutivos sobre a vida de um povo é adentrar em um universo único, desconhecido e cheio de possibilidades de aprendizagem.

O primeiro contato com a temática indígena aconteceu em eventos da área da Geografia, sobretudo na participação em congressos e minicursos. A curiosidade sobre o tema germinou gradativamente, até aflorar o desejo de conhecer um pouco sobre a história dos povos indígenas do estado de Goiás.

As pesquisas e textos de Rocha (1998), Borges e Leitão (2003), Borges (2006), Barbosa (2005, 2008,2014), Pedroso (1992, 1994), Tosta (1997), Ossami (2006), Silva (2001), Palacín e Moraes (1994), Toral (1984,1985), Barbosa; Gomes e Teixeira Neto (2014), entre outros, retratam os aspectos da vida e da cultura dos povos indígenas de Goiás e foram fundamentais para uma breve compreensão do que aconteceu no período da ocupação do estado e de como esses sujeitos reagiram a tantas perseguições e massacres.

A possibilidade de investigar a família Avá-Canoeiro do rio Tocantins que vive no Estado de Goiás surgiu na pesquisa realizada no período referente ao mestrado, de 2008 a 2010, pelo programa de pós-graduação em Geografia,

da Universidade Federal de Goiás (UFG), no Instituto de Estudos Socioambientais (IESA). A dissertação teve como objetivo compreender o lugar de vivência dos Avá-Canoeiro, analisar as disputas socioeconômicas que incidem em seu território e mostrar a importância da Terra Indígena Avá-Canoeiro para o Cerrado do norte goiano.

O encontro com essa família suscitou diferentes e controvertidas emoções, aliando-se às fotografias de todo um processo histórico lido e compreendido no bojo da pesquisa sobre os povos indígenas e suas vidas “marginalizadas” de direitos, o que se tornou, então, fonte de constante preocupação acerca da identidade vista e compreendida *in loco*. Tudo isso propiciou uma profunda afeição pelas suas raízes.

Durante o período do mestrado foi também fundamental a participação no Projeto de Pesquisa intitulado: *Bioteχνologias e a Gestão Participativa da Biodiversidade: estudos de Caso de Instituições, Conhecimento Popular e Saberes Locais no Cerrado Brasileiro* (BIOTEC), coordenado pela professora Dr<sup>a</sup> Maria Geralda de Almeida, com vigência de 2010 a 2012, que se constituiu em uma parceria entre a Universidade Federal de Goiás (UFG-Brasil) e o *Institut de Recherche Pour le Développement* (IRD – França), o que veio possibilitar trabalhos de campo e pesquisas em outras duas Terras Indígenas de Goiás no povo Tapuia, em Rubiataba, e no povo Karajá, em Aruanã.

A experiência mais recente em relação aos povos indígenas foi minha atuação, de 2010 a 2013, como professora substituta no Curso de Educação Intercultural, sediado na Universidade Federal de Goiás. O contato com os diferentes povos que frequentavam o curso foi proveitoso no sentido de uma inesgotável aprendizagem cotidiana sobre as culturas indígenas.

No Mestrado, por meio do projeto BIOTEC e das experiências na Educação Intercultural, foi possível refletir sobre como elaborar uma análise geográfica acerca da temática indígena, bem como levantar as diversas possibilidades de abordagens que essa ciência proporciona. Uma questão foi crucial para despertar ainda mais o interesse em desenvolver a temática indígena nos estudos geográficos: frente à mobilidade espacial do mundo,

como compreender as mudanças que “permeiam” a vida dos povos indígenas no Brasil?

Assim, com o anseio por continuar as pesquisas com povos indígenas já estabelecidas desde o mestrado e com as novas necessidades acrescidas, a proposta foi estendida para o doutorado, com começo a partir de 2013. O projeto inicial proposto para se ingressar ao Doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFG, Instituto de Estudos Socioambientais (IESA), teve como título: *Os sentidos da terra e a fragmentação da vida nos lugares indígenas: os povos Karajá, Tapuia, e Avá-canoeiro do Cerrado goiano*. Foi motivado pelas experiências de pesquisas realizadas nas três Terras Indígenas em Goiás em períodos anteriores.

Após o ingresso no programa foi possível compreender que, por se tratar da temática indígena, as investigações seriam mais amplas e complexas. Considerou-se, assim, que a pesquisa sobre os três povos indígenas de Goiás (Karajá, Tapuia e Avá-Canoeiro) era inviável, sobretudo ao considerar o período destinado ao doutoramento e o tempo necessário para a realização dos trabalhos de campo. Optou-se, então, por desenvolver a pesquisa apenas com os Avá-Canoeiro, na possibilidade de estudar as lacunas evidenciadas na dissertação.

A história do povo indígena Avá-Canoeiro, como a maioria dos povos indígenas do Brasil, pressupõe a sua geografia, marcada por extermínios e uma quase extinção da etnia. Os primeiros registros sobre os Avá-Canoeiro são da primeira metade do século XVIII. A arqueologia levantada por Barbosa; Schmitz; Teixeira Neto e Gomes (2014) considera em cerca de 600 anos a presença dos Avá-Canoeiro nas margens do rio Claro e rio Araguaia.

O termo “*awã*”, na língua Avá-Canoeiro como em outras línguas tupi-guarani, significa *gente, pessoa, ser humano*. O cognome “*canoeiro*” deve-se à habilidade para navegar canoas e ubás<sup>1</sup> pelas correntezas dos rios. De acordo com Silva (2005), os Avá-Canoeiro autodesignam-se *awa* ‘gente’, em oposição a *maira/maila*, ‘não indígena’.

---

<sup>1</sup> Tipo de canoa usada entre povos indígenas brasileiros, talhada em casca de árvore ou escavada a fogo.

Canoeiros por excelência, deslocavam-se com facilidade pelos rios, praticando cotidianamente a pesca, a caça e a coleta. Ao resistirem à aproximação das frentes de expansão que avançavam sobre seu território, como ressaltou Pedrosa (1992), passaram a ser perseguidos e massacrados.

Depois dos inúmeros massacres sofridos, sobretudo, o que ocorreu na mata do café na década de 1960 e de todo o processo de dispersão espacial, atualmente, em 2016, o povo indígena Avá-Canoeiro está dividido em duas famílias: uma habitando a bacia do Rio Araguaia no Estado do Tocantins (com 21 índios) e outra habitando a bacia do Rio Tocantins (com 09 índios), no Estado de Goiás.

Os estudos de Rodrigues (2012) relatam que a separação histórica entre as duas famílias sobreviventes do povo Avá-Canoeiro é de aproximadamente 180 anos a partir de relatos históricos e da biografia de migrações recentes pelos Avá-Canoeiro do Araguaia e do povo Javaé. Nesse sentido, os Avá-Canoeiro do rio Araguaia não veem mais uma origem comum junto aos Avá-Canoeiro do rio Tocantins.

Será utilizado o termo “família”, não como uma separação biológica, de parentesco, mas no sentido de ser um termo que apresenta melhor a afetividade do convívio cotidiano, por serem grupos pequenos e por haver certa aliança entre eles na constituição da família, como ressaltou Silva (2005).

A referência aos rios muito provavelmente venha dos não indígenas, uma vez que muitos dos viajantes vieram pelos rios, fizeram contatos com os diversos povos e teceram comparações entre costumes, hábitos e línguas. Existem diversos povos indígenas, cujas aldeias servem como referência não apenas pelos seus rios, mas por determinadas frutas ou animais que as caracterizam e que constituem o bioma predominante, ou com relação a questões culturais, como “aldeia da flauta” ou “aldeia do clã x ou y”. Neste estudo, optou-se pela referência aos Rios – Avá-Canoeiro do rio Tocantins e Avá-Canoeiro do rio Araguaia pela forte relação que esse povo tem com tais rios.

A presente pesquisa será referente à família Avá-Canoeiro do rio Tocantins. A escolha dessa família ocorreu devido ao contato com eles já ter

sido estabelecido durante o mestrado. Os campos, as visitas à aldeia e a escrita da dissertação proporcionaram muitas vivências, o que possibilitou a investigação de outras questões que não foram respondidas e/ou investigadas no mestrado.

A importância dessa investigação está em poder somar às poucas pesquisas que se tem sobre esse povo. Os estudos referentes aos povos indígenas avançaram tanto nas últimas décadas, que os desdobramentos dos trabalhos e das pesquisas permitiram o diálogo desse tema em várias ciências. Desse modo, o esforço em fazer uma leitura geográfica sobre a família Avá-Canoeiro do rio Tocantins é uma das intenções que permeiam a escrita desta tese.

O objetivo geral é analisar como os diferentes tempos e espaços nos quais a família Avá-Canoeiro do rio Tocantins viveu e vive promoveram as ressignificações espaciais e socioculturais desse grupo. Os intensos massacres, a diminuta população e a trajetória de vida individual e coletiva da família indígena Avá-Canoeiro retratam as práticas espaciais e socioculturais de um povo que tem como sinônimo a resistência, existência e (re) existência.

A primeira etapa para a realização da pesquisa do doutorado foi elaborar, juntamente com o programa de pós-graduação do IESA da UFG, o pedido de entrada em Terra Indígena para a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em Brasília. O pedido foi enviado dia 08 de maio de 2013 e concedido dia 28 de Abril de 2014 (anexo 01). A segunda etapa foi elaborar o estado de arte referente às pesquisas e aos pesquisadores sobre o povo Avá-Canoeiro, que será apresentado no capítulo I.

O tempo de aproximação e as observações proporcionados pelo primeiro trabalho de campo trouxeram evidências de que seria necessário rever a proposta da pesquisa *Os sentidos da terra e a fragmentação da vida nos lugares indígenas: o povo Avá-canoeiro do Cerrado goiano*.

Para a averiguação sobre os sentidos da terra e a fragmentação da vida, a comunicação na língua indígena seria o instrumento fundamental para que conseguisse identificar o que os Avá-Canoeiro concebem sobre esses dois conceitos. Com a falta de comunicação, essa investigação tornou-se inviável.

É preciso considerar que pensar e analisar a heterogeneidade interna das culturas é ir além das relações interculturais e reconhecer as relações estabelecidas no plano intracultural que diz respeito às particularidades de cada povo, grupo ou sociedade, que nem sempre são reveladas no decorrer de uma pesquisa.

Optou-se, assim, pela realização de outros trabalhos de campo, para a definição de uma nova proposta. O segundo e terceiro campos suscitaram outras análises e muitas questões apareceram, entre elas: Como era a vida dos Avá-Canoeiro no tempo das grandes aldeias? Quais foram as causas e as consequências do massacre da Mata do Café?; Por que, após o massacre, os Avá-Canoeiro foram viver em cavernas e o que significou esse tempo para eles?; Quais foram as mudanças ocorridas na vida indígena depois da demarcação da Terra Indígena e da construção da Usina Hidrelétrica de Serra da Mesa em suas terras?

Os trabalhos de campo nesse sentido foram fundamentais para a elaboração da pesquisa. Por meio das observações, dos diários de campo, das experiências e atividades cotidianas viabilizou-se o diálogo no campo com as espacialidades geográficas reais, isto é, a vida dos Avá-Canoeiro do rio Tocantins. A presença na aldeia foi também uma oportunidade de lapidar a percepção e a compreensão acerca das manifestações, celebrações e outros conteúdos de vida em um contexto de tempo-espaço da Terra Indígena.

Assim, destaca-se que os trabalhos de campo permitiram a obtenção de imagens fotográficas, anotações de campo, emoções, trocas e envolvimento com os sujeitos indígenas. Os dados coletados no campo proporcionaram a evolução da pesquisa, de modo a aperfeiçoar a interpretação dos resultados da pesquisa. Os contatos sociais foram necessários para ultrapassar as barreiras existentes entre o investigador e os sujeitos pesquisados.

Entremeado nas questões, o pressuposto inicial foi constituído: os deslocamentos, as fugas, advindos sobretudo, do massacre da mata do café na década de 1960, vividos pela família Avá-Canoeiro do rio Tocantins em diferentes tempos e espaços, provocaram reconfigurações espaciais e socioculturais no modo de vida deles. Reduzido, forçado a abandonar seus



costumes e práticas culturais, essa família foi, aos poucos, desenvolvendo estratégias para sua sobrevivência. Desse modo, o viver/existir em fuga produziu práticas espaciais (traduzida pela ressignificação espacial e pelas redes de relações) e um modo de memória, educação e cultura específico dessa família.

Tal realidade suscitou uma nova possibilidade de investigação, intitulada: *Singrando rios, adentrando cavernas, em diferentes tempos e espaços: o povo indígena Avá-Canoeiro do Tocantins*, e foi basilar para a construção da tese a ser defendida nesta pesquisa.

Após a qualificação, que ocorreu dia 28 de abril de 2015, a retomada das reflexões propostas pela banca e os novos trabalhos de campo realizados, a proposta foi reorganizada e aprimorada, incluindo a investigação dos espaços de memória e da produção da cultura material. Essas mudanças compuseram o caminho definitivo da análise e do título: *Singrar rios, morar em cavernas e furar jatóka: ressignificações culturais, socioespaciais e espaços de aprendizagens da família Avá-Canoeiro do rio Tocantins*.

Entende-se, assim, que os diferentes momentos vividos e experienciados por cada Avá-Canoeiro e/ou pelo grupo em um determinado tempo - espaço pressupõem reconfigurações no modo de vida e nas relações socioculturais geradas pelos deslocamentos e pelas novas adaptações de vida e que, ao respeitar e compreender a organização socioespacial dos Avá-Canoeiro e os espaços de memória, educação e cultura, é possível fortalecer a identidade desse povo.

O fato de os indivíduos e de as sociedades significarem valores diferentes aos mesmos elementos, objetos e realidades só é possível quando se consideram as diferentes experiências vivenciadas e o modo de vida de cada grupo ou indivíduo. Por sua vez, esses objetos, símbolos e elementos podem ganhar outros conteúdos, formas, compreensão, usos. O processo que envolve tais mudanças é considerado nesse estudo como ressignificações, que poderão ser espaciais, socioculturais, entre outras.

A relação tempo-espaço, ao considerar a trajetória de vida dos Avá-Canoeiro do rio Tocantins, faz-se no sentido de que ambos formam um

conjunto imbricado, que não é possível compreender em determinadas análises de forma isolada, como ressaltaram os estudos de Santos (1997). Essa tese está embasada especialmente em três contextos tempo-espaciais:

1 - **Singrar rios** - se refere aos deslocamentos pelos rios e o tempo das aldeias no pré-massacre da mata do café, aproximadamente, antes da década de 1960;

2 – **Morar em cavernas** - se refere ao período de fugas pelo Cerrado do norte goiano no pós-massacre da mata do café, aproximadamente de 1960 a 1983.

3 - **Furar *jatóka*** (é um tipo de flauta, confeccionada pelo povo Avá-Canoeiro do rio Tocantins, bastante utilizada) - se refere à memória e à atualização dos processos relacionados à cultura material e os espaços de aprendizagens aproximadamente de 1983 a 2016 em Terra Indígena<sup>2</sup>.

Pondera-se que esta periodização não pode ser concebida de forma estanque ou completamente compartimentada, mas com a intenção de observar as conexões entre um período e outro, compreender o que levou a transição e o que um período guarda de características dos anteriores, portanto, uma análise sincrônica. Para isso, reportam-se as considerações de Denzin sobre o tempo fenomenológico que será considerado nesse estudo (1984, p.34):

O tempo mundano é o tempo cotidiano, cortado, categorizado em blocos, pedaços e segmentos discretos que chamamos o passado, o presente e o futuro. O tempo fenomenológico é o tempo como fluxo contínuo, onde o passado, o presente e o futuro são processos contínuos dos quais a pessoa é parte, além disso, não possuem uma linha definida, possível de ser traçada e visualizada.

Desse modo, a vida de cada Avá-Canoeiro vai se fazendo dentro e através de formas temporais e da forma como eles agem e interagem no espaço/tempo.

---

<sup>2 2</sup> É um termo jurídico utilizado pela FUNAI baseado na Constituição Federal de 1988 (art. 231) e no Estatuto do Índio (Lei 6.001/73). São as Terras Indígenas de direito originário dos povos indígenas, cujo processo de demarcação é disciplinado pelo Decreto n.º 1775/96. **Fonte:** <http://www.funai.gov.br>. **Acesso:** 26/02/2016.

A tese está, assim, estruturada em seis capítulos: o primeiro capítulo evidencia a metodologia da pesquisa, intitulado: *Caminhos, rumos e escolhas*. Esse capítulo demonstra o referencial teórico, os procedimentos metodológicos e faz uma reflexão de como a Geografia estuda os povos indígenas.

O segundo capítulo, intitulado: *Terra e povos indígenas no Brasil e em Goiás: expropriações, espoliações e extermínios*, reflete sobre questão da terra no Brasil e em Goiás e a realidade dos povos indígenas no século XXI.

O terceiro capítulo, intitulado: *O povo indígena Avá-Canoeiro*, contextualiza os povos indígenas do Brasil e da região Goiás-Tocantins; demonstra aspectos gerais referentes ao povo Avá-Canoeiro, bem como as particularidades das duas famílias sobreviventes – a família do rio Araguaia e a família do rio Tocantins.

O quarto capítulo, intitulado: *Singrar rios, adentrar cavernas: ressignificações culturais e socioespaciais*, evidencia o momento em que esse povo tinha uma forte relação com os rios, aldeias e uma população numerosa. Somente Matxa e Nakwatxa<sup>3</sup> viveram o fim dessa fase enquanto adultas e, lawi, ainda criança.

A reorganização espacial do tempo em aldeias advém com o massacre ocorrido na Mata do Café na década de 1960<sup>4</sup>, que quase exterminou esse povo, marcando um período de fugas, moradia em cavernas, deslocamentos e inúmeras perseguições sofridas pelos sobreviventes desse massacre. Tuia nasceu nesse período e, lawi, com aproximadamente 10 anos, aprendeu a viver em fuga. Esse capítulo retrata ainda o contato dos Avá-Canoeiro com os moradores regionais e, posteriormente, com a FUNAI e a moradia em cavernas.

O quinto capítulo, intitulado: *Das cavernas para Terra Indígena Avá-Canoeiro: institucionalização do território* retrata o período de institucionalização do território com a demarcação da Terra Indígena e como as

---

<sup>3</sup> As datações que correspondem aos ciclos de vida das duas são de aproximadamente 20 anos, de 1930 a 1965.

<sup>4</sup> Esse tempo corresponde em torno de 15 a 20 anos, ou seja, de 1965 (data aproximada do massacre da mata do café) a 1983 (ano do contato dos Avá-Canoeiro com os moradores locais e posteriormente com a FUNAI).

distintas relações com as pessoas possibilitam ocupações e práticas espaciais diferentes.

Esse capítulo mostra ainda a construção da Usina Hidrelétrica de Serra da Mesa em partes da Terra Indígena Avá-Canoeiro e como essa “invasão” foi negociada e compensada entre FURNAS e FUNAI. Nesse contexto, a afetividade e as relações socioculturais com os não indígenas são intensificadas.

E o sexto capítulo, intitulado: *Espaços de aprendizagens da família Avá-Canoeiro do rio Tocantins*, evidencia os espaços de memória, educação e cultura da família Avá-Canoeiro, considerando as particularidades dos que viveram no tempo/espaço das grandes aldeias (Matxa, Nakwatxa, Tuia e lawi); dos que viveram em cavernas (Matxa, Nakwatxa, Tuia e lawi) e dos que vivem na Terra Indígena (Matxa, Nakwatxa; Tuia, lawi, Trumak, Niwatxima, Paxe’o, Kaugu e Wiro’i).

Contudo, a cultura material, ao ser reproduzida, permite atualizações da memória, da educação e da cultura que rememoram o tempo/espaço em aldeias, o tempo/espaço em cavernas e o tempo/espaço em Terra Indígena. O texto que segue descreverá a metodologia utilizada na elaboração da tese.

## CAPÍTULO I CAMINHOS, RUMOS E ESCOLHAS



SOUZA, Antônia Maria Fidelis de, 2014

Caminhos, rumos e escolhas fazem parte da vida do pesquisador. O que move os interesses pela ciência e pelos temas? O que faz ir além da teoria e vivenciar na prática os fenômenos? Qual o melhor método para ler a realidade entendida e interpretada por cada indivíduo? O que leva a desenhar os caminhos das análises? Como o encontro com o outro possibilita aprender além das teorias coisas simples da vida?

O capítulo I evidencia as bases teóricas que compuseram a pesquisa. Ressalta-se que as leituras foram essenciais para a construção da escrita e os autores aqui referenciados, cada qual com sua contribuição, fundamentam as propostas de discussão de cada capítulo.

Optou-se também por apresentar os diferentes procedimentos metodológicos adotados, a fim de compartilhar com o leitor as formas de coleta de dados, observações e elementos para as investigações dos pressupostos aqui levantados. E, por fim, compreende-se a necessidade, mesmo que de forma breve, de refletir sobre como a Geografia estuda os povos indígenas.

### **1.1 – Referencial teórico**

A intenção inicial de apresentar a metodologia da presente pesquisa é evidenciar a prática exercida na leitura da realidade do povo indígena Avá-Canoeiro. Além desse fato, a metodologia também pode indicar e apresentar o método como lente para o encaminhamento da pesquisa.

Para a análise aqui apresentada, algumas ferramentas, instrumentos de pesquisa e procedimentos metodológicos, como o levantamento bibliográfico, foram essenciais para ajudar a compor as bases teóricas que orientaram a leitura e a escrita.

Para Lima e Mito (2007), a pesquisa bibliográfica não pode ser aleatória, mas organizada de forma a contribuir com as análises propostas pelo pesquisador. Baseada na afirmativa de Lima e Mito, a primeira etapa para a realização da presente pesquisa foi organizar o estado da arte que envolve o tema pesquisado, a fim de levantar os principais autores, teses, dissertações, artigos e outros tipos de produções referentes ao povo indígena Avá-Canoeiro<sup>5</sup>, como mostra o quadro 01. De acordo com Brandão (1986, p. 7):

O termo estado da arte resulta de uma tradução literal do inglês e tem por objetivo realizar levantamentos do que se conhece

---

<sup>5</sup> O levantamento realizado envolve as pesquisas referentes às duas famílias Avá-Canoeiro do rio Tocantins e rio Araguaia.

sobre um determinado assunto a partir de pesquisas realizadas em uma determinada área.

Fazer um levantamento em nível nacional sobre os estudos geográficos referentes aos povos indígenas no Brasil ficaria muito extenso. O estado da arte sobre o povo indígena Avá-Canoeiro, sujeitos da pesquisa, além de orientar o presente estudo sobre o que já foi produzido a respeito do tema, permitiu analisar os discursos e as diversidades de análises pelo viés das diferentes ciências e pesquisadores.

**Quadro 01:** Estado da arte sobre o povo indígena Avá-Canoeiro

<b>Título</b>	<b>Área</b>	<b>Autor</b>	<b>Ano</b>	<b>Tipo</b>
Chorographia histórica da Província de Goyaz	História	Raimundo J. C. Mattos	1875	Artigo
Voyage au Tocantins-Araguaya	História	Henri Coudreau	1897	Artigo
Viagem ao Araguaya	História	Couto de Magalhães	1902	Livro
Les indiens canoieiros	História	Paul Rivet	1924	Jornal
Relatório Avá-Canoeiro	Linguística	Carl Harrison	1974	Arquivo linguístico nº 020 (FUNAI)
Situação e Perspectivas de sobrevivência dos Avá-Canoeiro	Linguística	André Toral	1984	Artigo
Os índios negros ou os Carijó de Goiás: a história dos Avá-Canoeiro	Linguística	André Toral	1985	Artigo
Meu Encontro	Jornalismo	João C. Barreto	1987	Livro
Avá-Canoeiro: A terra, o homem, a luta	História	Dulce M. R. Pedroso	1990	Artigo
Avá-Canoeiro: A história do povo invisível – séculos XVIII e XIX	História	Dulce M. Rios Pedroso	1992	Dissertação
Relatório de identificação e delimitação da terra indígena Marãiwatséde	Antropologia	Patrícia M. Rodrigues	1992	Artigo
O povo invisível	História	Dulce M. R. Pedroso	1994	Documentário
Elementos de fonologia Avá-Canoeiro	Linguística	Anivaldo Paiva	1996	Dissertação
“Homi matou papai meu”: uma situação histórica dos Avá-Canoeiro	Sociologia	Lena T. Dias Tosta	1997	Dissertação
Sobrevivência e reconstituição étnica dos Avá-Canoeiro.	Antropologia	Eliana Granado	1999	Artigo
Projeto Avá-Canoeiro. Uma proposta de educação: vitalização da língua e da cultura.	Linguística	Sílvia Braggio	2000	Artigo
A etnografia no projeto de educação Avá-Canoeiro	Antropologia	Rosani M. Leitão	2002	Trabalho



				apresentado
Relato de experiências de pesquisa entre os Avá-Canoeiro: alternativas de registros etnográficos para um projeto de educação.	Antropologia	Rosani M. Leitão	2002	Comunicação
Fronteiras étnicas e fronteiras éticas - Furnas e a gestão da questão indígena: Refletindo sobre a construção de novas formas de convivência.	Antropologia	Eliana Granado	2002	Tese
Populações indígenas e empreendimentos hidrelétricos: os Avá-Canoeiro e o AHE Serra da Mesa	Antropologia	Eliana Granado	2002	Artigo
O uso da etnografia em projetos de Educação Indígena: reflexões preliminares sobre pesquisa em andamento entre os Avá-Canoeiro de Minaçu/GO	Antropologia	Rosani M. Leitão	2002	Artigo
“Fé cega, faca amolada”. Projeto Avá-Canoeiro, relato das atividades de letramento e sistematização de aquisição e escrita/leitura alfabética.	Linguística	Sílvia Braggio	2003	Artigo
O papel da pesquisa sociolinguística em projetos de educação, vitalização de língua e cultura: relatos sociolinguísticos iniciais dos Avá-Canoeiro de Minaçu	Linguística	Sílvia Braggio	2003	Artigo
Fonologia segmental do Avá-Canoeiro	Linguística	Mônica V. Borges	2003	Artigo
Evidências fonológicas de parentesco genético entre Avá-Canoeiro e Tupi-Guarani	Linguística	Mônica V. Borges	2003	Artigo
O papel da Etnografia e da Linguística em projetos de educação indígena: o caso Avá-Canoeiro.	Linguística e Antropologia	Mônica Borges e Rosani Leitão	2003	Comunicação
Cativando Maira – a sobrevivência Avá-Canoeiro no alto Rio Tocantins	Antropologia	Cristhian T. da Silva	2005	Tese
Terra Indígena Avá-Canoeiro Demarcação indefinida: risco	Antropólogo	Luciano A. Pequeno	2005	Artigo

de sobrevivência étnica				
Demarcação Indefinida, risco de sobrevivência	Antropólogo	Luciano A. Pequeno	2006	Artigo
O estudo do Avá: relato e reflexões sobre a análise de uma língua ameaçada de extinção.	Linguística	Mônica V. Borges	2006	Artigo
Aspectos fonológicos e morfossintáticos da língua Avá-Canoeiro (Tupi-Guarani)	Linguística	Mônica V. Borges	2006	Tese
Avá-Canoeiro. In Índios de Goiás: uma perspectiva histórico-cultural.	História	Dulce M. Rios Pedroso	2006	Capítulo de livro
Restos da terra Avá-Canoeiro	-	Walter Sanches	2008	Jornal
Avá-Canoeiro, a resistência dos bravos no cerrado do norte goiano: do lugar ao território	Geografia	Lorraine G. da Silva	2010	Dissertação
Avá-Canoeiro: Guardiões do Cerrado do Norte Goiano	Geografia	Lorraine G. da Silva	2010	Artigo
Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Taego Æwa.	Antropologia	Patrícia Rodrigues	2012	Não publicado
Os Avá-Canoeiro do Araguaia e o tempo de cativo	Antropologia	Patrícia Rodrigues	2013	Relatório
Processos territoriais indígenas entre os séculos XIX e XX: O caso dos Avá-Canoeiro em Goiás	História	Átila Douglas Matias	2014	Monografia
Relatório Anual do projeto Assessoria Linguística Junto aos Avá-Canoeiro.	Linguística	Ariel Pheula do C. e Silva	2014	Relatório
Território e vida indígena: o Povo Avá-Canoeiro de Goiás	Geografia	Lorraine G. da Silva	2015	Artigo
Elementos de Fonologia, Morfossintaxe e Sintaxe da Língua Avá - Canoeiro do Tocantins	Linguística	Ariel Pheula do C. e Silva	2015	Dissertação
Avá- Canoeiro: entre o limite da permanência étnico cultural e a possibilidade de extinção-um estudo de caso em Minaçu (GO)	Geografia	Josiane de S. Félix e Andréia A. de O. Mosca	-	Artigo
<b>Organização:</b> SILVA, Lorraine Gomes da, 2016.				

As pesquisas e trabalhos apresentados no quadro 01 mostram as diversas e distintas possibilidades multidisciplinares de discussões e análises fecundas sobre temáticas abrangentes sobre o povo indígena Avá-Canoeiro, no que se refere às duas famílias do Araguaia e do Tocantins, não só na Geografia como em áreas afins.

No campo da Linguística, os trabalhos sobre os Avá-Canoeiro discutem fonologia, morfologia e sintaxe da língua. As pesquisas desenvolvidas pela história retratam a história do povo e seus deslocamentos nas áreas de cerrado, levantam algumas características do modo de vida indígena, analisam os contextos históricos vividos pelos Avá-Canoeiro e, por vezes, destacam também a questão da terra.

Os estudos antropológicos estão pautados no modo de vida, organização social e cultural, gestão dos recursos e tutela, demarcação de terra, população e empreendimento hidrelétrico. Os trabalhos geográficos remetem à análise e organização espacial, apropriação e uso do território indígena, reprodução da vida no lugar e às organizações socioculturais.

Os trabalhos específicos já produzidos sobre o povo Avá-Canoeiro foram fundamentais para a escrita da tese, mas outras fontes documentais e discussões nacionais e internacionais sobre a temática indígena contribuíram para as discussões aqui apresentadas.

Para a escrita do capítulo II, sobre a questão da terra no Brasil e em Goiás e a realidade dos povos indígenas, os autores principais que compuseram a escrita foram: Heck e Prezina (2012); Barbosa (2011); Cunha (1994); Calaça e Dias (2010); Garcia (2010); Chaveiro (2001); Mendonça (2004); Raffestin (1993); Arruda (2013); Padilha Junior (2012); Saquet (2003, 2007, 2010), Barbosa (2008); Toral (1992); Lima Filho (1994); Lima (2010), Martins (1991), Oliveira (2000, 2002), Fernandes (2005); Prado Júnior (1973), entre outros.

O capítulo III referente ao povo indígena Avá-Canoeiro e capítulo IV Singrar rios, adentrar cavernas: ressignificações culturais e socioespaciais, baseou-se autores em Barbosa; Schmitz e Gomes (2014); Pedroso (1992;1994); Silva (2005); Barreto (1987); Borges (2003; 2006); Leitão (2003);

Granado e Moraes (2005); Rodrigues (2008, 2012, 2013); Toral (1984,1985); Pohl (1976); Palacín (1994); Braggio (2003); Tosta (1997); Rivet (1924); Couto de Magalhães (1957); Ramos (1986); Ribeiro (1995), Rocha (1998), entre outros.

Para o debate do capítulo V: *Das cavernas para Terra Indígena Avá-Canoeiro: institucionalização do território* o aporte teórico foi de Chauí (1994, 2007); Raffestin (1993); Haesbaert (2005); Saquet (2003); Foucault (1995); Moreira (2006); Almeida (2010); Andrade (2002); Fernandes (2010); Godinho (1996); Mendonça (2011); Silva (2005).

E para o último capítulo VI: *Espaços de aprendizagens da família Avá-Canoeiro do rio Tocantins*, as contribuições foram de autores como: Pechincha (1983); Guerreiro (2010); Silva (2005); Borges e Leitão (2001); Calado (1998, 1999); Pedroso (1994); Massey (2000); Ratts (2003), entre outros, que foram fundamentais.

O texto que segue apresentará os procedimentos metodológicos que compuseram a presente pesquisa.

## **1.2 – Procedimentos metodológicos**

A presente pesquisa é qualitativa e buscou compreender os fenômenos e os processos que produziram e produzem a realidade da vida indígena Avá-Canoeiro. Para Godoy (1995), a pesquisa qualitativa ocupa um lugar significativo entre as várias possibilidades de se estudarem os fenômenos que envolvem os seres humanos e suas intrincadas relações sociais estabelecidas em diversos espaços. Segundo Haguette (2001, p.63):

A metodologia qualitativa traz uma compreensão profunda de certos fenômenos sociais apoiados no pressuposto da maior relevância do aspecto subjetivo da ação social face à configuração das estruturas sociais, seja a incapacidade de estatística de dar conta dos fenômenos complexos e dos fenômenos únicos.

Desse modo, pela análise qualitativa, o pesquisador pode também considerar em seu diagnóstico as percepções, interpretações e experiências vividas em campo. Para Minayo (1994, p. 21-22):

A pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares. Ela se preocupa [...] com um nível de realidade que não pode ser quantificado. Ou seja, ela trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis.

Como se trata de uma pesquisa que trabalha em sua maioria com fenômenos humanos e sociais, a investigação qualitativa requer muita cautela, ética e disposição do pesquisador em poder ou não criar relações que permitam aproximá-lo dos sujeitos pesquisados para futuras trocas de experiências.

Ao todo, foram realizados 09 trabalhos de campo<sup>6</sup>, além de idas programadas para a realização de discussões sobre a educação indígena Avá-Canoeiro<sup>7</sup>. Mesmo não tendo longos períodos de estadias, as idas e vivências na aldeia foram suficientes para a investigação proposta, bem como para manter uma interlocução da pesquisadora com os Avá-Canoeiro do Tocantins que ultrapassasse os objetivos da pesquisa.

O quadro 02 mostra o cronograma dos trabalhos de campo executados na Terra Indígena Avá-Canoeiro em Minaçu/Goiás de 2014 a 2016:

---

<sup>6</sup> Portanto, o contato da pesquisadora com esse povo é desde 2008, quando iniciou a escrita da dissertação.

<sup>7</sup> Em março de 2015, a coordenação local da FUNAI, em Minaçu, juntamente com a Secretaria de Estado de Educação, Cultura e Esporte de Goiás (SEDUCE) e a Secretaria de Educação de Minaçu, organizaram um comitê de discussão da Educação Indígena Avá-Canoeiro, do qual a fui convidada.

**Quadro 02:** Trabalhos de campo executados na Terra Indígena Avá-Canoeiro em Minaçu/Goiás de 2014 a 2016

<b>Étapas dos Trabalhos de Campo</b>	<b>Data</b>	<b>Estadia na aldeia</b>
Primeira etapa	Julho de 2014 <sup>8</sup>	25 dias
Segunda etapa	Outubro de 2014	07 dias
Terceira etapa	Janeiro de 2015	25 dias
Quarta etapa	Julho de 2015	25 dias
Quinta etapa	Agosto de 2015	07 dias
Sexta etapa	Dezembro de 2015	15 dias
Sétima etapa	Fevereiro de 2016	07 dias
Oitava etapa	Abril de 2016	07 dias
Nona etapa	Junho de 2016	07 dias

A primeira etapa do campo marcou o reencontro da pesquisadora com os Avá-Canoeiro. Foram momentos de observação das atividades cotidianas, muitas conversas, sobretudo com Niwaxima, lawi e Trumak, e readaptação da pesquisadora ao espaço da aldeia. A mudança da casa da estrada para as casas de alvenaria reorganizou o lugar e a vida indígena nesse período.

A segunda etapa foi também de observações e iniciaram-se algumas conversas mais relacionadas à pesquisa com Matxa e lawi. Algumas narrativas se repetiram, mas sempre com novos detalhes e, aos poucos, o diálogo com eles foi melhorando. Houve participação em uma pescaria com Marynoo Tapirapé (marido de Niwaxima), lawi e outro pesquisador que se encontrava na aldeia, experiência enriquecedora.

Na terceira etapa, houve a comemoração do aniversário de Paxe'o (filho de Niwaxima), Marynoo Tapirapé e seus parentes Tapirapé que se encontravam na aldeia realizaram uma pescaria para a festa. Foram momentos de mais proximidade com eles, nos quais muitas investigações foram realizadas. Ocorreu também a análise de documentos na Coordenação Técnica Local (CTL), da Fundação Nacional do Índio / FUNAI, sediada em Minaçu /GO.

<sup>8</sup> O primeiro campo da pesquisa só pôde ser realizado após a liberação de entrada em Terra Indígena pela FUNAI, processo que levou quase um ano.

A quarta etapa foi fundamental para o trabalho com imagens realizado com lawi. Foram selecionadas algumas fotografias com objetos e artesanatos confeccionados por eles no passado, após o contato e, aos poucos, lawi ia identificando na língua indígena Avá-Canoeiro os nomes, materiais e utilidades. Para essa metodologia, a contribuição de Ariel Pheula (linguista da UNB) foi essencial. Em alguns momentos dessa atividade, Trumak e Niwatxima se interessavam e contribuíaam ou perguntavam para lawi o que não sabiam ou não compreendiam.

A quinta etapa pautou-se em conversas, sobretudo com Niwatxima, sobre elementos da cultura, como a pintura Avá-Canoeiro, adornos e artesanatos, o papel das mulheres na criação dos filhos e cuidado com a casa. Foi um campo que propiciou mais proximidades com as mulheres. Em alguns momentos, Tuia participava das conversas e era comum Niwatxima recorrer à avó (Matxa) para sanar dúvidas frequentes, despertadas por nossos diálogos.

A sexta etapa, além da interlocução com todas as pessoas, foi essencial para a realização de diálogos com Matxa sobre o massacre, o tempo que morava em grandes aldeias e, aos poucos, com as conversas que foram mediadas e traduzidas por Niwatxima, foi possível obter informações sobre aspectos da cultura e costumes do povo.

A sétima etapa constitui-se de um trabalho realizado com Trumak a partir de entrevistas não estruturadas e papos de rodas sobre seu conhecimento a respeito da cultura de seu povo. Realizaram-se também, nessa etapa, entrevistas com servidores da FUNAI e moradores regionais.

A oitava etapa baseou-se, em especial, em conversas com Nakwatxa e Tuia. A relação com as duas é restrita a poucos diálogos e aproximações, mas, a partir da observação das atividades cotidianas desenvolvidas pelas duas, é possível registrar traços e elementos da cultura fundamentais para a proposta da pesquisa. Retomaram-se também, nessa etapa, as conversas com lawi a partir de imagens e documentários.

Na nona e última etapa, além da estadia na aldeia, observações e vivências, foram gravadas entrevistas com pesquisadores (antropólogos, jornalistas, linguistas, e historiadores). Nesse momento, foi possível participar

de algumas atividades da escola<sup>9</sup> e investigar a importância da educação indígena para o fortalecimento da língua e da cultura.

As metodologias utilizadas para a investigação foram várias. Além da observação participante e dos diários de campo, a análise de documentos, entrevistas, rodas de conversas, gravações, registros fotográficos, leitura e interpretação de imagens, entre outras, compuseram a coletânea de informações para a análise.

Ao pesquisar os Avá-Canoeiro do rio Tocantins com modo de vida tão particular, a participação *in loco* foi fundamental, além de contribuir na interpretação dos fenômenos encontrados. Por isso, como procedimento metodológico, a observação participante foi o melhor caminho encontrado, pois possibilitou observar informações cotidianas, sobretudo, referente as práticas culturais. Como a pesquisadora não fala e não compreende a língua indígena, a estadia na aldeia foi crucial para a investigação.

Spradley (1980) considera que a observação é uma ferramenta que usamos para compreender novas situações quando queremos compreender o significado das ações e interações de um grupo de participantes num determinado contexto em estudo. A observação participante permite-nos observar as atividades das pessoas, as características físicas da situação do ponto de vista social e que nos fazem sentir parte integrante daquela realidade.

Para Ludke e André (1986), a vivência e a observação no lugar são consideradas fundamentais na pesquisa qualitativa e caracterizam-se pelo contato direto do pesquisador com os sujeitos. Assim, a observação participante é uma técnica de investigação qualitativa adequada ao investigador, que pretende compreender, num meio social, um fenômeno que lhe é exterior e que lhe vai permitir integrar-se nas atividades/vivências das pessoas que nele vivem.

De acordo com Goldenberg (1997, p.63), a observação participante “é uma metodologia de pesquisa que aparece como possibilidade na tentativa de descrição, explicação e compreensão do objeto de estudo”. Não é apenas uma

---

<sup>9</sup> Em 2015 a pedido dos Avá-Canoeiro a “escola” indígena foi reativada na aldeia em parceria com pesquisadores e profissionais da FUNAI/SEDUCE/UFG/UEG e UNB. O processo de institucionalização da escola será discutido no último capítulo.



observação contemplativa, mas, como ressalta Oliveira (2000), uma observação-participante, em que “ouvir” e “olhar” complementam-se na investigação. Oliveira considera ainda que (2000, p.24):

O pesquisador assume um papel perfeitamente digerível pela sociedade observada, a ponto de viabilizar uma aceitação senão ótima pelos membros daquela sociedade, pelo menos afável, de modo a não impedir a necessária interação.

Spradley (1980) colabora com Goldenberg e ressalta que, na abordagem por “observação participante”, há que realçar que os objetivos vão muito além da mera descrição dos componentes de uma situação, permitindo a identificação do sentido, a orientação e a dinâmica de cada momento. Face à intersubjetividade presente em cada momento, a observação em situação permite e facilita a apreensão do real, uma vez que estejam reunidos aspectos essenciais em campo.

Bogdan e Taylor (1975) definem observação participante como uma investigação caracterizada por interações sociais intensas entre investigador e sujeitos, no meio destes, sendo um procedimento durante o qual os dados são recolhidos de forma sistematizada.

De acordo com Lapassade (2001), a observação participante designa o trabalho de campo no seu conjunto, desde a chegada do investigador ao campo de pesquisa, quando inicia negociações para conseguir acesso a este e se continua numa visita prévia, com o reconhecimento do espaço ou campo de observação. Pode conjugar o estatuto de investigador/observador, mesmo que seja conhecido por uma parte do grupo, sendo que este trabalho de campo continua em cada momento/ “tempo” de presença e até que o investigador o abandona depois de uma estadia mais ou menos longa.

Na observação participante, é o próprio investigador o instrumento principal de observação. Ele integra o meio a investigar e pode ter acesso às perspectivas de outros sujeitos e ou sociedades ao viver os mesmos problemas e as mesmas situações que eles. Assim, a participação tem por objetivo recolher dados (sobre ações, opiniões ou perspectivas) aos quais um observador exterior não teria acesso. Para Bogdan e Taylor (1994, p.68):

Os investigadores qualitativos tentam interagir com os seus sujeitos de forma natural, não intrusiva e não ameaçadora. (...) Como os investigadores qualitativos estão interessados no modo como as pessoas normalmente se comportam e pensam nos seus ambientes naturais, tentam agir de modo a que as atividades que ocorrem na sua presença não difiram significativamente daquilo que se passa na sua ausência.

Portanto, é preciso ter cautela, ética, coerência e ter claro como são a participação e a interação do pesquisador. O que é ser participante, numa perspectiva de inserção no grupo, uma vez que o observador deve ser capaz de compreender o processo e descrever essa experiência para outros, “exteriores” ao grupo.

Nesse sentido, o trabalho de campo como permanência, estada, ainda que temporária, orientado pela observação participante na aldeia, viabilizou elementos de investigação outrora não possíveis se fossem vistos ou observados de fora.

Em todo o processo de campo, visitas e reuniões na aldeia, as observações, vivências, interações e convívio compuseram os elementos fundamentais da investigação. Nesse sentido, o diário de campo foi um instrumento essencial para o registro das etapas referidas, das impressões e dúvidas que foram aparecendo cotidianamente.

O diário de campo consiste em uma forma de registro de observações, comentários e reflexões para uso individual do pesquisador. Oliveira (2002) considera que, além de auxílio à memória, o diário de campo e a caderneta de campo servem para que o pesquisador recorra a eles para esboçar suas primeiras análises de dados a que vai tendo acesso.

O diário de campo, além de servir para facilitar o acesso às primeiras análises dos dados que foram surgindo, foi importante para registrar conversas, atividades cotidianas e impressões sobre as pessoas, explicações de lawi sobre diversos assuntos, variações de comportamentos, irritações e conflitos, relações dos Avá-Canoeiro com a FUNAI e não indígenas; as angústias, reflexões e expectativas da pesquisadora, entre outros.

Por ser também um instrumento de registro de atividades de pesquisa, Triviños (1987) considera o diário de campo uma forma de complementação das informações sobre o cenário onde a pesquisa se desenvolve e onde estão envolvidos os sujeitos, a partir do registro de todas as informações que não sejam aquelas coletadas em contatos e entrevistas formais, em aplicação de questionários, formulários e na realização de grupos focais.

Para o autor, as anotações realizadas no diário de campo, sejam elas referentes à pesquisa ou a processos de intervenção, podem ser entendidas como todo o processo de coleta e análise de informações, isto é, compreenderiam descrições de fenômenos sociais, explicações levantadas sobre os mesmos e a compreensão da totalidade da situação em estudo ou em um atendimento.

Nesse sentido, o diário de campo foi o ponto de partida para inauguração do que Lewgoy e Arruda (2004, p. 126) consideram “inteligência coletiva” enquanto espaço de troca de saberes, ampliando e/ou gerando novos conhecimentos.

Sendo uma técnica decisiva para a pesquisa em ciências sociais e humanas, a análise documental foi também indispensável, já que a maior parte das fontes escritas ou ágrafas foram coletadas à base do trabalho de investigação.

Le Goff (1996) considera que o documento é resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produziu e também das épocas sucessivas durante as quais continuou a existir. O documento é monumento, resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro determinada imagem de si próprias. O documento é produto da sociedade, que o fabricou segundo as relações de forças que nela detinham o poder.

Conforme Santos (2000), a pesquisa documental é realizada em fontes como tabelas estatísticas, cartas, pareceres, fotografias, atas, relatórios, obras originais de qualquer natureza – pintura, escultura, desenho, notas, diários, projetos de lei, ofícios, discursos, mapas, testamentos, inventários, informativos, depoimentos orais e escritos, certidões, correspondência pessoal

ou comercial, documentos informativos arquivados em repartições públicas, associações, igrejas, hospitais, sindicatos.

A análise documental constitui uma técnica importante na pesquisa qualitativa, seja complementando informações obtidas por outras técnicas, seja desvelando aspectos novos de um tema ou problema (Ludke e André, 1986). Entre os principais documentos analisados, estão os dois processos de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Avá-Canoeiro, disponibilizado pela Coordenação Geral de Índios Isolados e de Recente Contato (CGIIRC-FUNAI/Brasília) e demais documentos disponíveis na CTL (Coordenação local da FUNAI), em Minaçu. São documentos não publicados e restritos à FUNAI.

Ainda como forma de documento, as gravações e os registros fotográficos realizados sobre as atividades cotidianas, diálogos e conversas com os Avá-Canoeiro e pesquisadores(as), compuseram importantes ferramentas da investigação para a análise de dados. Foi deixada com Niwatxima uma câmera para que ela mesma realizasse os registros que a interessassem. Nessa possibilidade, Paxe'o mostrou-se um excelente e curioso fotógrafo se interessando pelo instrumento.

Além dos registros fotográficos feitos pelos Avá-Canoeiro, o texto é permeado por imagens de outros pesquisadores que se dispuseram a colaborar com a pesquisa. Esses registros, ao dar "vida" às realidades apresentadas, proporcionam aos leitores viagens históricas e atuais de diferentes cenas e momentos experienciados pelos Avá-Canoeiro.

Outro recurso necessário foi à realização de entrevistas. Compreende-se que a entrevista, devido à sua característica de proximidade entre entrevistado e investigador, permite a obtenção de informações e elementos de reflexão muito mais ricos do que com o uso do método por questionário.

Para Quivy e Campenhoudt (1995), a entrevista dispõe entrevistador e entrevistado possibilitando a realização de uma conversa conduzida e orientada pelo investigador. Assim, o entrevistado exprime percepções, relata acontecimentos e experiências e o investigador, por sua vez, centra os seus esforços nas hipóteses de trabalho. A entrevista tem como principais vantagens o grau de profundidade que se consegue obter dos elementos em análise e a

flexibilidade e a fraca diretividade do dispositivo que permite recolher os testemunhos e as interpretações dos interlocutores.

Há vários tipos de entrevistas; entre as principais, destaca-se a entrevista semidiretiva, ou semidirigida e a entrevista centrada. A primeira, normalmente a mais utilizada na investigação social, é orientada por perguntas-guias, relativamente abertas, sobre as quais o investigador tenta receber uma informação por parte do entrevistado. As perguntas-guias são colocadas pela ordem que a conversa, entre ambos, encaminhar. Este tipo de entrevista é mais uma conversa moderada pelo entrevistador.

A entrevista centrada é mais utilizada quando o objetivo se prende a analisar o impacto de um acontecimento ou de uma experiência vivenciada ou assistida pelo entrevistado. O entrevistador tem uma lista de tópicos precisos relativos ao tema em estudo e, no decorrer da entrevista, vai abordando-os da forma como se desenrolarem ao longo da conversa. Na presente pesquisa optou-se por realizar entrevistas semidirigidas com pessoas que atuaram e atuam junto aos Avá-Canoeiro e com outras que já fazem parte do cotidiano deles.

O objetivo das entrevistas foi diagnosticar elementos relacionados a convivência dos Avá-Canoeiro com os não indígenas, coletar informações sobre as práticas culturais outrora observadas por (pesquisadores(as); funcionários da FUNAI, FURNAS e SEDUCE; moradores locais, entre outros), que convivem com essa família desde 1983 após o contato. Optou-se não realizar entrevistas com os Avá-Canoeiro, devido a dificuldade da pesquisadora em comunicar e escrever na língua materna e por considerar que a formalidade desse instrumento de pesquisa poderia não permitir a espontaneidade das informações, desse modo, optou-se pelas rodas de conversas.

As rodas de conversas realizadas nos campos como ferramentas para despertar a oralidade foram essenciais para a comunicação com os Avá-Canoeiro. Elas foram surgindo espontaneamente no decorrer das atividades do dia ou da noite. Iawi, Trumak e Niwaxima foram interlocutores basilares para o desenvolvimento da pesquisa. Para Ozório (2008,197-198):

No Papo de Roda, há uma dimensão subjetiva da experiência que escapa à pura objetividade, mas há também a experiência comum hibridizada pelo comum, experiência, intercultural que se faz no momento da narração (...). A experiência, via de acesso à cultura de um povo, é afirmada no Papo de Roda, como exercício de uma memória, o possível do comum, que dá importância à eternidade, à durabilidade e às consequências das ações (...). O comum, arte da memória lida com o tempo, mostrando consonâncias de narrativas em comum com desdobramentos de diversas formas de tempo: sincronias e diacronias narrativas se transversalizam, participando do engendramento da lógica acontecimental.

Para Portelli (1997, p.16), “a memória é um processo individual, que ocorre em um meio social dinâmico, valendo-se de instrumentos socialmente criados e compartilhados”. Desse modo, os papos de rodas foram fundamentais. É certo que, por se tratar de povos indígenas, os depoimentos obtidos em papo de roda, ou rodas de conversas serão sempre diferentes dos alcançados em entrevistas individuais como as realizadas com não indígenas.

E, por fim, ainda como procedimento metodológico, as leituras e interpretações de imagens realizadas com Trumak, lawi e Niwatxima foram estimulantes e de grande interesse deles. A pesquisadora organizou previamente, antes do trabalho de campo, um banco de imagens e vídeos apresentados aos Avá-Canoeiro para que, ela pudesse observar a reação deles ao visualizar a imagem, bem como investigar elementos sobre ela.

Para a realização dessa metodologia, a utilização de fotografias antigas cedidas por alguns pesquisadores foi fundamental para motivar e iniciar diálogos com lawi sobre o nome dos artesanatos descritos no capítulo VI. Para Loizos (2004, p.143):

As imagens fazem ressoar memórias submersas e podem ajudar entrevistas focais, libertar suas memórias, criando um trabalho de “construção” partilhada, em que pesquisador e entrevistado podem falar juntos, talvez de uma maneira mais descontraída do que sem tal estímulo.

Calado (1994) considera que, enquanto sistemas simbólicos as imagens são ricas e instáveis, o que quer dizer que comportam um grande número de níveis de significação. Por isso, segundo Rossi (2003), na leitura de

imagens, devem-se considerar o desenvolvimento psicológico e a familiaridade do leitor com as imagens a serem lidas.

Assim, a seleção das imagens e dos vídeos foi minuciosa e retratavam situações vivenciadas por povos indígenas Tupi e Macro-Jê, com diferentes elementos que outrora eram conhecidos ou não pelos Avá-Canoeiro. A surpresa e o entusiasmo, em especial os de Iawi, quando visualizava um elemento da cultura de seu povo, ou algum objeto confeccionado por ele, foram evidentes e estimularam, por diversas vezes, a realização dessa atividade.

A projeção das imagens foi feita no computador. Nesses momentos de interação, Niwatxima e Trumak puderam aprender com o pai muitas informações e nomes na língua materna de objetos/elementos desconhecidos por eles.

É certo que a coletânea de informações para a análise não se esgota apenas nos procedimentos metodológicos apresentados ao longo do tempo com esse povo. As aprendizagens foram intensas, assim como as trocas e experiências. A presente pesquisa é apenas uma pequena janela que se abre para a exposição e a análise de uma simples parcela da compreensão que se tem desse povo. As limitações são enormes, mas o esforço em contribuir é grande também.

### **1.3 – O estudo sobre os povos indígenas: um olhar geográfico**

Vivemos no mundo de mobilidade espacial, onde muitas mudanças atravessam a vida dos sujeitos. Mudanças tantas que mudaram o modo de mudar, como disse Rolnick (1989).

Uma interrogação panorâmica tem estruturado as investigações da geografia no âmbito da temática indígena: o que é ser índio no século XXI? Essa indagação conduz a reflexão: como os povos indígenas no Brasil, de acordo com as vicissitudes econômicas e políticas das últimas décadas, têm construído a sua vivência nesse território atravessado de conflitos e disputas?

A consideração de que o estudo dos povos indígenas demanda por reconhecer a especificidade histórica de cada um desses povos e a necessidade de ajustar as dimensões históricas às dimensões espaciais, por certo nos indicam que esses povos possuem desafios semelhantes ainda pautados na garantia e permanência em seus territórios e direitos históricos. Mas há também dados e faces específicas, pois cada povo possui características que são inerentes à sua história e ao seu lugar na rede diferencial das regiões brasileiras.

Ao tratar da temática indígena pelo viés geográfico, há diferentes abordagens e possibilidades de análise. Destacam-se: a etnogeografia, a etnodemografia e a cartografia social e indígena. No campo da Geografia Agrária, a discussão dos campestres e a decolonialidade. Na vertente da Geografia Cultural, o estudo do sujeito, a Geografia do Trabalho e da Saúde, pela via da abordagem territorial, Geografia da Existência, Resistência, (re)existências, saberes e práticas tradicionais; os movimentos sociais dos índios urbanos, entre vários outros campos e possibilidades.

É preciso considerar que os presentes temas supracitados não se limitam apenas a abordagens geográficas. Várias ciências têm se preocupado também, o que envolve pesquisadores de várias áreas. Portanto, a intenção é destacar os temas no âmbito da análise geográfica.

Na vertente da Geografia Cultural, desenvolvem-se temas como o estudo do sujeito, existência, resistência, (re)existências, saberes e práticas tradicionais, modo de vida, percepção e representação, organizações socioculturais, ressignificações e práticas culturais, suicídio, drogadição, prostituição, etnogeografia, memória, entre outras.

Autores como Carl Sauer, Paul Claval, Salete Kozel, Zeni Rosendahl, Antônio Carlos Robert Moraes, Armand Frémont, Relph, Tuan, Dardel, Denis Cosgrove, Bonnemaïson, Mircea Eliade, Augustin Berque, Tylor, Stuard Hall, Maurício de Abreu, Álvaro López Gallero, Werther Holzer, Marcio Piñom de Oliveira, Josué da Costa Silva, Caio Augusto Amorim Maciel, entre outros, contribuem para os estudos da Geografia Cultural.



Nesses estudos, o suicídio tem sido um tema bastante preocupante no que se refere aos povos indígenas no Brasil. Dados da ONU (2016) apontam que os estados de Mato Grosso do Sul e Amazonas concentram cerca de 80% dos casos de suicídio do país. No primeiro, as taxas são 34 vezes maiores do que a média nacional. O valor sobe ainda mais entre os jovens. O Brasil tem cinco casos de suicídio a cada cem mil habitantes; entre os jovens indígenas de Mato Grosso do Sul, esse número chega a 446 casos para cada cem mil.

O povo Guarani-Kaiowá é o que mais comete suicídio em todo o território brasileiro. Em 2015, conforme a ONU (2016), houve 45 casos de suicídio em Mato Grosso do Sul, 73% são do sexo masculino e 27% do sexo feminino. Os maiores índices ocorrem entre jovens de 10 a 19 anos. Essa faixa etária corresponde a 61% de todos os casos de suicídio indígena.

A etnodemografia é o estudo sistemático sobre a demografia indígena. Apesar de constituir uma área importante de estudos, as pesquisas ainda são raras. Pouco se sabe sobre os povos indígenas isolados da Amazônia, por exemplo. Não se tem uma leitura profunda da dinâmica populacional indígena. Desse modo, a demanda por uma demografia indígena no Brasil parece emergencial. Sobre o tema, discorreram Pagliaro (2002); Azevedo (2005), Santos (2005) e Campanário (2005).

A cartografia social e indígena permite aos povos desenhar, com ajuda de profissionais, mapas dos territórios que ocupam. No Brasil, as primeiras iniciativas foram desenvolvidas em territórios da Amazônia Legal. O mapeamento social geralmente envolve populações tradicionais extrativistas, ribeirinhos, agricultores familiares e indígenas.

É um instrumento utilizado para fazer valer os direitos desses grupos frente a grandes empreendimentos econômicos, como construção de usinas hidrelétricas e implantação de projetos de mineração; problemas relacionados à grilagem de terras, ao não cumprimento de normatizações referentes às delimitações de terras indígenas e a áreas de preservação/proteção ambiental.

Em vez de informações técnicas, os mapas sociais são construídos de forma participativa e apresentam o cotidiano de uma comunidade. Neles, são representados localidades, rios, lagos, casas, equipamentos sociais como

hospitais, escolas, e outros elementos que as populações envolvidas julgam importantes. Molina Lopez (2005), Martins (1991) e Berno de Almeida (2009), contribuem com o tema.

A Geografia Agrária tem colocado como *locus* de discussão os conflitos e disputas pelos territórios indígenas, frente às questões que envolvem a terra e os movimentos sociais indígenas. A abordagem territorial tem sido crucial na ótica dessas análises.

Destaca-se ainda sobre esse tema, Vergés (2011), um dos principais teóricos do campesinato na América Latina, cujas reflexões são balizadas nos referenciais analíticos do paradigma da questão agrária, compõem grande parte do corpo teórico de suas obras os debates sobre o campo, os camponeses e os campesíndios, conceito formulado pelo autor e direcionado a explicar os processos econômicos profundos do país e do continente que exclui povos e nações de direitos. Outro autor que também discute o tema é Porto-Gonçalves (2006, 2015).

A decolonialidade é uma discussão que defende que a América Latina é um nome criado pelo projeto epistêmico europeu e para enfatizar que é preciso construir uma nova realidade, livre das amarras e dos controles do pensamento hegemônico. A expressão “decolonial” não pode ser confundida com “descolonização”.

Em termos históricos e temporais, esta última indica uma superação do colonialismo; por seu turno, a ideia de decolonialidade indica exatamente o contrário e procura transcender a colonialidade, a face da modernidade, que permanece operando ainda nos dias de hoje em um padrão mundial de poder. Mignolo (2003), Escobar (2003), Quijano (2005) são autores que discutem com profundidade o tema.

A saúde indígena é um tema que tem ganhado cada vez mais interesse. A esse respeito, há discussões sobre a assistência à saúde em todos os lugares do Brasil, de modo que seja garantida a todos os povos. Com a introdução de comidas industrializadas, muitos povos indígenas têm desenvolvido doenças como colesterol, diabetes, hipertensão, obesidade, entre outras. A dependência química, as questões de higiene, o lixo e as prevenções

de doenças estão também relacionadas a essas discussões. Destacam-se as pesquisadoras Garnelo (2012), Santos (1994) e Pontes (2012).

As questões que envolvem os índios urbanos são retratadas também nos estudos geográficos. Há pelo menos três décadas de registro oficial de indígenas vivendo em cidades e os últimos dados IBGE (2010) permitem quantificar e comparar as dinâmicas demográficas dessa população. O viver na cidade para esses povos indígenas envolve diversas implicações de cunho social.

Compreende que a presença indígena nas cidades traz um duplo desafio: adequar seus direitos e garantir a sua diversidade. A questão da migração é também discutida. Oliveira (2009) discute sobre os índios urbanos no Brasil e os estudos de Carneiro da Cunha (1985, 1992,1994) têm contribuído bastante no que tange principalmente as questões relacionadas aos direitos indígenas.

As pesquisas sobre a geografia do trabalho têm considerado o índio no cenário trabalhista, frente a sua tradição e cultura e os diversos tipos de explorações e trabalho escravo. Com a expansão da fronteira agrícola e as atividades cada vez mais intensas da agroindústria, o índio vem sendo recrutado para trabalhar nos canaviais das grandes usinas de cana de açúcar em condições precárias e desumanas. Destacam-se autores como: Barbosa (1839), Ricardo e Fany (2006), entre outros.

Em suma, compreende-se que a ciência geográfica estuda como os fenômenos se manifestam espacialmente, nesse sentido, os povos e os diversos sujeitos que os compõem, fazem representações geográficas porque para existir desenvolvem em suas práticas sociais práticas espaciais e dizem a geografia que são.

Desse modo, o presente estudo tem as práticas socioculturais do povo Avá-Canoeiro do rioTocantins como principal elemento da análise. Buscou-se compreender, pela via do lugar e do território, a trajetória desse povo e as diversas ressignificações culturais e socioespaciais advindas de tempo-espacos de vivência diferentes e historicamente distintos.

Se, por um lado, a categoria geográfica lugar é basilar para compreender a reprodução da vida indígena nos diferentes contextos que serão apresentados, o território descortina os interesses econômicos a partir dos recursos naturais existentes na Terra Indígena Avá-Canoeiro, que revelam disputas nutridas por lógicas antagônicas pela terra de vida e trabalho *versus* terra de negócio.

O próximo capítulo fará uma reflexão sobre os povos indígenas no Brasil e no estado de Goiás.

**CAPÍTULO II**  
**TERRA E POVOS INDÍGENAS NO BRASIL E EM GOIÁS:**  
**EXPROPRIAÇÕES, ESPOLIAÇÕES E EXTERMÍNIOS**



SILVA, Lorraine Gomes da, 2016

Terra e vida para os povos indígenas são sinônimos. Para os donos do capital, lucro e morte.

O capítulo II objetiva discutir sobre a questão da terra no Brasil, no Estado de Goiás e a realidade dos povos indígenas no século XXI.

Terras invadidas, tomadas, territórios diminuídos e fragmentados, precarização da vida, da sobrevivência e da existência, esse é o atual cenário da maioria dos povos indígenas no Brasil em 2016. Depois de séculos de “lutas e batalhas” pela vida, pela terra, ainda vivem contextos de injustiças, violação de direitos e invasões de várias ordens.

Se, no passado, um dos maiores desafios dos povos indígenas foi sobreviver aos massacres organizados pelos colonizadores, hoje, a permanência em seus territórios tem sido uma luta diária, marcada por diversas e diferentes pressões e repressões de violência. A morte física e cultural é frequente devido à vulnerabilidade em que vários povos se encontram.

A ausência do Estado no que tange aos direitos indígenas e as negociações que envolvem os megaprojetos de mineração, madeiras, hidrelétricas, rodovias, estradas, linhas de transmissão de energia, agronegócio, entre outros, em terras indígenas, reforçam a dimensão da ameaça à vida e à cultura desses povos.

Nesse sentido, a leitura do território tem contribuído na compreensão de como a questão indígena é tratada hoje no Brasil, como mostrará o próximo item.

## **2.1– A questão da terra no Brasil e a realidade dos povos indígenas no século XXI**

A história de ocupação do Brasil se dá em diferentes contextos e formas de ocupações, expansão, uso e apropriação, conflitos e revoltas populares, massacres e genocídios relacionados com a distribuição de terra.

Nessa conjuntura, as regiões brasileiras tiveram ocupações e processos de desenvolvimento distintos, desiguais e heterogêneos. A ocupação litorânea no sudeste do país foi fundamental para o início da colonização, mas provocou isolamento de outras regiões outrora distantes dos colonizadores, como a região Centro-Oeste.

Desse modo, contradições e conflitos foram inevitáveis e presentes cotidianamente entre os povos indígenas que habitavam no Brasil e os colonizadores europeus. A partir do século XV, marco da colonização do Brasil, foi tirado de muitos povos indígenas<sup>10</sup> o direito de viver conforme seus antepassados e suas tradições milenares. Além das políticas de terras sob domínio, a corte portuguesa utilizava o trabalho escravo e indígena, sujeitos esses invisibilizados como indivíduos de direitos, opiniões e sentimentos.

Tal cenário fortaleceu a ideia de que os indígenas serviriam no primeiro momento da ocupação do Brasil apenas como mão de obra para o progresso outrora almejado. Bonfim (2011) ratifica que os povos indígenas brasileiros, historicamente, sofreram uma proposital invisibilidade que está diretamente ligada à forma violenta de expropriação de suas terras duramente toda a feitorização portuguesa, o que fez desaparecer uma série de culturas, modos de vida e organizações sociais originais.

Desse modo, as práticas indigenistas portuguesas no período de ocupação evidenciam o desejo de tornar os índios domesticados, dependentes e servos da coroa baseada no princípio de civilização, do cristianismo e da integração dos índios à sociedade luso-brasileira, tornando-os úteis aos interesses econômicos e socioculturais em questão.

Nesse contexto, os não catequizados<sup>11</sup> e que não aceitaram a dominação europeia foram exterminados, deslocados à força, retidos em presídios do império, escravizados e/ou expulsos de suas terras. De acordo com os estudos de Heck e Prezina (2012, p.17):

Quando os europeus desembarcaram em nosso continente, no final do século XV, havia na região hoje chamada de América Latina cerca de 80 milhões de nativos, distribuídos em mais de 3 mil nações. Com a conquista, houve uma grande catástrofe demográfica – um verdadeiro genocídio.

---

<sup>10</sup> Existe uma enorme variedade de termos utilizados para descrever os povos que comumente chamamos de 'tribos' ou 'povos indígenas'. Nesta pesquisa, será utilizado o termo *povo indígena*, uma vez que *tribo*, na linguagem coloquial, pode ter sentido pejorativo. É preciso também considerar que nem todos os povos indígenas são tribais.

<sup>11</sup> Foi uma ação dos jesuítas, padres da igreja católica, que tinham como missão evangelizar os índios nas bases do catolicismo, ensinar a língua portuguesa e os costumes europeus. Foi uma forma de inserir o espírito cristão na alma dos índios, a ponto de torná-los cristãos e obedientes.

Com massacres em massa, a dizimação de muitos povos indígenas foi intensa, principalmente entre os séculos XV e XVIII, período em que culturas, línguas e costumes foram extintos. Nesse contexto é que se deu o surgimento e a criação dos territórios indígenas idealizados, demarcados e organizados pelos colonizadores, onde os índios deveriam viver conforme as leis europeias e civilizadas, em espaços restritos e com povos diferentes. Para Barbosa (2011, p.02):

O colonialismo não é coisa nova. É coisa velha. Já existia há muitos anos atrás. Ele não é algo ao acaso. Trata-se de uma política de um Estado. Beneficia um povo contra outro povo. Enriquece a classe dominante do povo explorador do outro. Há uma cumplicidade na nação dominadora, contra a nação dominada. Sendo arma de um povo contra outro, não é “apenas” um “problema social” e “econômico”. É fundamentalmente um problema étnico e cultural. Tal política acaba jogando para baixo as etnias, as economias e as culturas dos povos que foram dominados e, em seguida, colonizados.

Desse modo, nota-se que o caráter demarcador do “homem branco”, desde o princípio, não beneficiou os indígenas, possibilitando, desde então, invasões às terras tradicionais e a apropriação destas para fins lucrativos de grandes investidores e empreendimentos. Esse foi um processo que impactou diretamente a cultura de muitos povos e concretizou a espoliação de suas terras.

Nesse contexto, desde o início da colonização brasileira, os territórios indígenas, como menciona Raffestin (1993), já foram produto dos atores sociais, do Estado ao indivíduo, passando por várias organizações, pequenas ou grandes, locais e regionais, e diversos interesses econômicos.

Os dois troncos linguísticos principais no Brasil são o Macro-Jê e o Tupi<sup>12</sup>. Segundo Aryon Rodrigues (2006, p.02):

---

<sup>12</sup> A profundidade histórica do tronco Macro-Jê provavelmente é da ordem de 6.000 anos, enquanto que o tronco Tupi teria uma profundidade histórica de aproximadamente 5.000 anos. O tronco Tupi, por sua vez, compõe-se de dez famílias linguísticas.



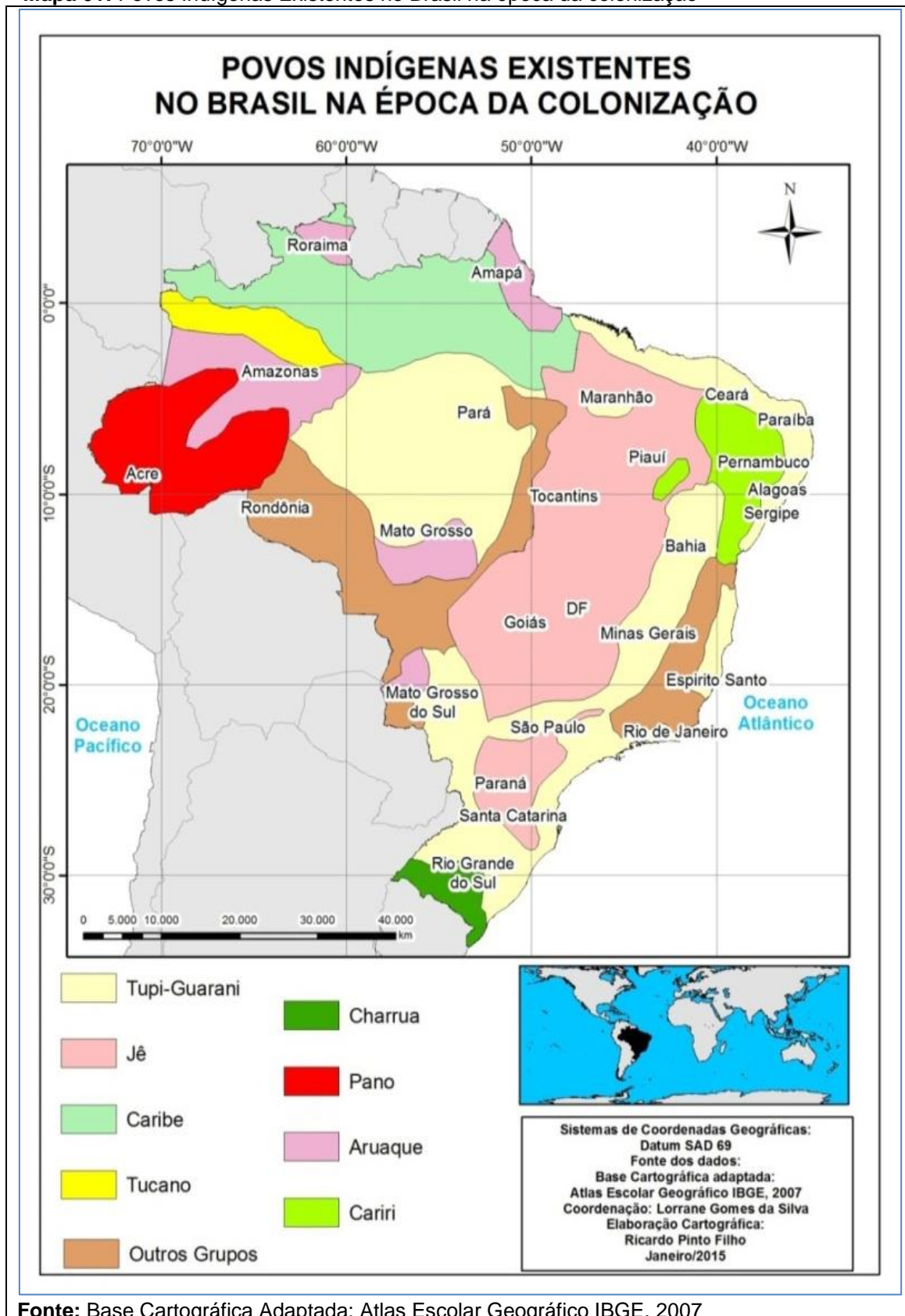
A colonização portuguesa no Brasil começou formalmente em 1532, com a fundação de São Vicente, em pleno domínio Tupi, por Martim Afonso de Souza. Já antes desse acontecimento, havia portugueses estabelecidos entre os tupis, como o famoso Bacharel de Cananéia e o influente João Ramalho. O grupo de colonos desembarcados por Martim Afonso de Souza em São Vicente era integrado exclusivamente por homens [...], que passaram a viver com mulheres indígenas.

Dessa situação, Aryon Rodrigues (2006) considera que resultou uma população mestiça, cuja língua tupi prevaleceu das mães por mais de cem anos. Os índios tupi (Tupinambá), aos poucos, extinguiram-se como povo independente e culturalmente diverso, especialmente devido à migração, dispersão pelo território, escravização intensa e catequese. A língua, assim, passou a ser substituída pelo idioma dos mestiços, o que veio provocar diversas mudanças em sua estrutura<sup>13</sup>.

O mapa 01 mostra a espacialização dos povos indígenas que existiam no Brasil na época da colonização entre os séculos XV e XVI e evidencia sua distribuição linguística nesse período.

---

<sup>13</sup> No Brasil, diferentemente da colonização espanhola, os missionários buscavam aprender a língua nativa para catequisar os indígenas, tanto que, quando chegou o decreto pombalino, os jesuítas foram expulsos da colônia. Na época, a língua mais falada no Brasil era a Língua Geral Paulista (LGP), fruto das relações entre bandeirantes e mães indígenas, que passavam sua língua para os filhos, mas esta era modificada ao longo de gerações, não se assemelhando nem ao português, nem ao tupinambá (da qual tivera origem) (ARYON RODRIGUES, 1994). Este decreto vem exatamente para colocar um atestado de óbito à LGP, língua utilizada pela maioria dos falantes. Logo depois, o tupinambá foi extinto e a LGP também. No entanto, outra variedade de língua geral, a Língua Geral Amazônica ou *nhe'engatu* (língua boa) surgiu em época semelhante e se mantém até hoje (como língua de contato entre indígenas e brancos) ao norte do Brasil. A imposição de uma língua (a língua nacional) se deu de forma mais contundente no período da República, no projeto de integração nacional (iniciado por Rondon) que teve seu ápice durante o fim do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e a ditadura militar (ARYON RODRIGUES, 1994).

**Mapa 01:** Povos Indígenas Existentes no Brasil na época da colonização

**Fonte:** Base Cartográfica Adaptada: Atlas Escolar Geográfico IBGE, 2007

Os estudos de Heck e Prezia (2012) afirmam que, no território brasileiro, na época da colonização, os povos indígenas somavam aproximadamente seis milhões, de acordo com os critérios da estatística histórica do período, sendo a Amazônia a região mais povoada.

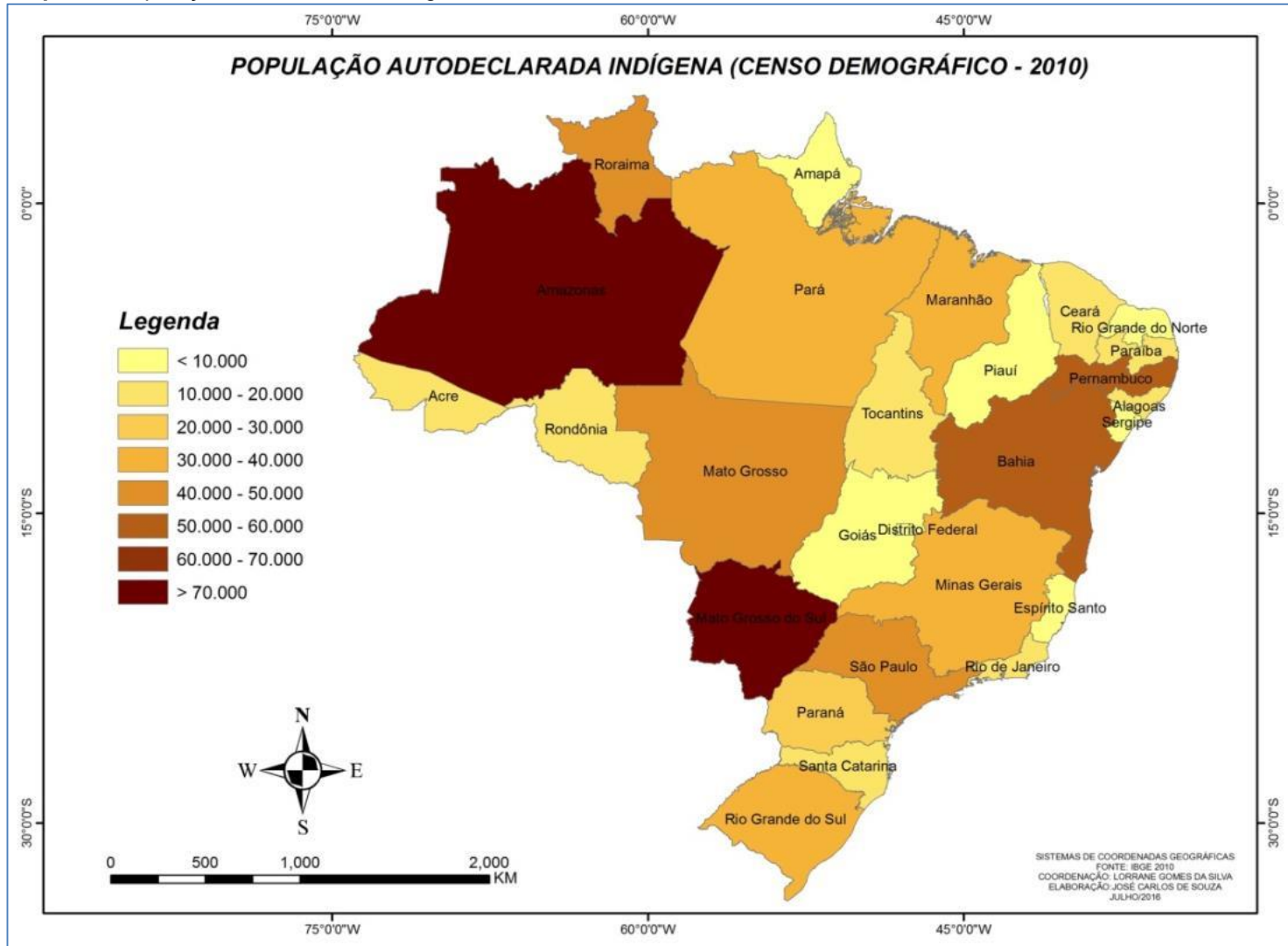
O quadro 03 mostra os dados estatísticos do último censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), referente a população indígena no Brasil em áreas urbanas e no campo e evidencia o total de povos, línguas e ou dialetos.

<b>Quadro 03: População Indígena no Brasil de 1991 a 2010</b>		
<b>POP. INDÍGENA 1991</b>	<b>POP. INDÍGENA 2000</b>	<b>POP. INDÍGENA 2010</b>
294.148	734,127	896,917
Rural 223.205 Urbana 71.026	Rural 350.828 Urbana 383.298	Rural 572.083 Urbana 324.834
<b>Etnias</b>	<b>Etnias</b>	<b>Etnias</b>
-	220	305
<b>Línguas/dialetos</b>	<b>Línguas/dialetos</b>	<b>Línguas/dialetos</b>
-	170	274
<b>Fonte: IBGE, 2010</b>		

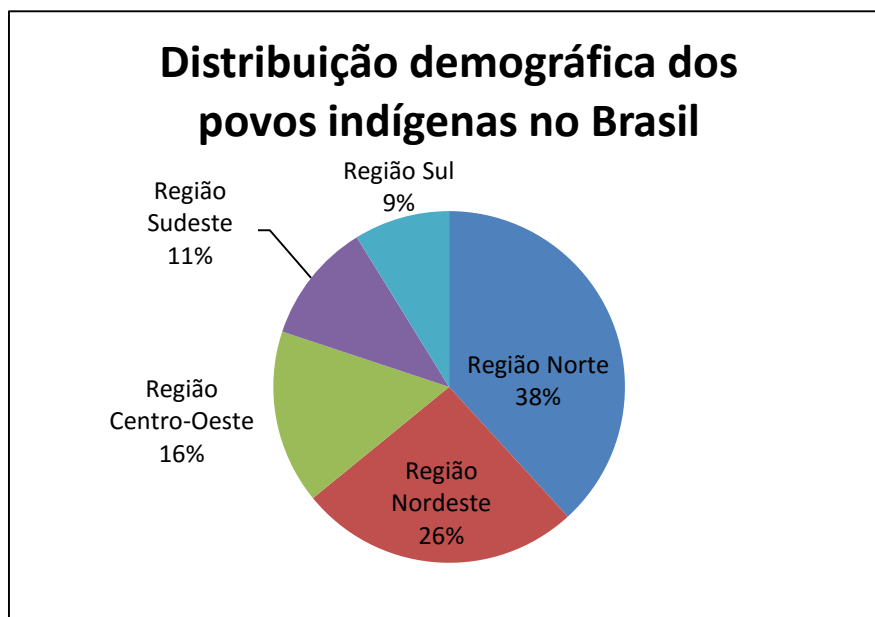
Os dados do quadro 03 mostram que a população indígena no Brasil autodeclarada em 2010 transita entre 896.917 (oitocentos e noventa e seis mil, novecentos e dezessete pessoas), cerca de 0,47% da população brasileira, com aproximadamente 305 etnias ou grupos diferentes e 274 línguas e dialetos. A autodeclaração é o critério de classificação, acrescido a outros, como o pertencimento étnico, o idioma/língua falada e a localização geográfica.

Os dados revelam que a redução demográfica dos povos indígenas no Brasil é incontestável: de 1200 (um mil e duzentos) povos na época da colonização, aproximadamente 5 milhões de pessoas, restam aproximadamente 305 (trezentos e cinco) povos, cerca de um milhão de pessoas (mapa 02). Entretanto, de acordo com o censo nacional de 2010 do IBGE, a população indígena está crescendo.

Mapa 02: População autodeclarada indígena no Brasil em 2010



Em relação às regiões brasileiras, o Norte do país possui a maior população indígena em números absolutos; são 305.873 indígenas, seguido pela região Nordeste, com 208.691 indígenas, e pelas regiões Centro-Oeste, com 130.494 indígenas, Sudeste com 97.960 indígenas, e Sul, com 74.945 indígenas. O gráfico 01 mostra a distribuição demográfica por regiões:



Fonte: IBGE, 2010

Conforme o IBGE (2010), do total da população indígena, 517.383 mil (57,7%) vivem em Terras Indígenas e 379.535 mil (42,3%) vivem em Terras Indígenas que estão nas primeiras etapas (estudo e delimitação) do procedimento administrativo de identificação e demarcação, ou em cidades.

Entre as classificações do urbano e do rural, 572.083 mil indígenas vivem em áreas rurais e 324.834 mil indígenas em áreas urbanas, como mostra o quadro 04:

<b>Quadro 04: População Indígena em áreas urbana e rural no Brasil</b>	
<b>POPULAÇÃO INDÍGENA EM ÁREA URBANA</b>	<b>POPULAÇÃO INDÍGENA EM ÁREA RURAL</b>
Indígenas vivendo em TI 25.963	Indígenas vivendo em TI 491.420
Indígenas vivendo fora da TI 298.871	Indígenas vivendo fora da TI 80.663
<b>TOTAL - 324.834</b>	<b>572,083</b>
<b>Fonte: IBGE, 2010</b>	

O quadro 05 mostra a quantidade de indígenas que vivem em áreas urbanas e rurais por regiões brasileiras:

<b>Quadro 05: População Indígena em áreas urbana e rural por regiões brasileiras</b>			
<b>REGIÃO</b>	<b>POPULAÇÃO INDÍGENA EM ÁREA RURAL</b>	<b>POPULAÇÃO INDÍGENA EM ÁREA URBANA</b>	<b>TOTAL</b>
<b>Norte</b>	244,353	61,520	305,873
<b>Nordeste</b>	102,541	106,150	208,691
<b>Centro-Oeste</b>	96,256	34,238	130,494
<b>Sudeste</b>	18,697	79,263	97,960
<b>Sul</b>	40,936	34,009	74,945
<b>Fonte: IBGE, 2010</b>			

A maior parte das Terras Indígenas e dos povos estão na Amazônia Legal (422 áreas) e, o restante, nas demais regiões brasileiras. Os nove estados que compõem a região amazônica concentram o maior número de povos indígenas em termos de diversidade e de população. Nos estados do Amazonas e do Mato Grosso do Sul, habitam, respectivamente, 20% e 9% da população indígena do país, sendo os Guarani Kaiowá 3% da população do Mato Grosso do Sul. A respeito da concentração de povos na Amazônia, Cunha (1994, p.04) considera que:

Os índios são mais numerosos na Amazônia pela simples razão de que grande parte da região ficou à margem, nos séculos passados, dos surtos econômicos. O que se prova até pelas exceções: onde houve borracha, por exemplo no Acre, as populações e as terras indígenas foram duramente atingidas e a maior parte dos sobreviventes dos grupos pano do Brasil hoje estão em território peruano. Quanto aos Yanomami, habitam terras altas que até recentemente não interessavam a ninguém. As populações indígenas encontram-se hoje onde a predação e a espoliação permitiu que ficassem.

O quadro 06 mostra os municípios brasileiros onde se concentra população indígena:

<b>Quadro 06: Municípios brasileiros que têm mais população indígena</b>			
<b>MUNICÍPIO COM MAIOR POP. INDÍGENA VIVENDO EM ÁREA RURAL</b>	<b>TOTAL POP. INDÍGENA</b>	<b>MUNICÍPIO COM MAIOR POP. INDÍGENA VIVENDO EM ÁREA URBANA</b>	<b>TOTAL POP. INDÍGENA</b>
São Gabriel da Cachoeira (AM)	18.001	São Paulo (SP)	11.918
Tabatinga (AM)	14.036	São Gabriel da Cachoeira (AM)	11.016
São Paulo de Olivença (AM)	12.752	Salvador (BA)	7.560
Benjamin Constant (AM)	8.704	Rio de Janeiro (RJ)	6.764
Santa Isabel do Rio Negro (AM)	8.584	Boa Vista (RR)	6.072
Campinápolis (MT)	7.589	Brasília (DF)	5.941
São João das Missões (MG)	7.528	Campo Grande (MS)	5.657
Alto Alegre (RR)	7.457	Pesqueira (PE)	4.048
Amambaí (MS)	7.158	Manaus (AM)	3.837
Barcelos (AM)	6.997	Recife (PE)	3.665
<b>Fonte: IBGE, 2010</b>			

O estado de São Paulo aparece, nesse cenário de distribuição da população indígena pelo país, como o sétimo mais populoso. São 41.794 mil

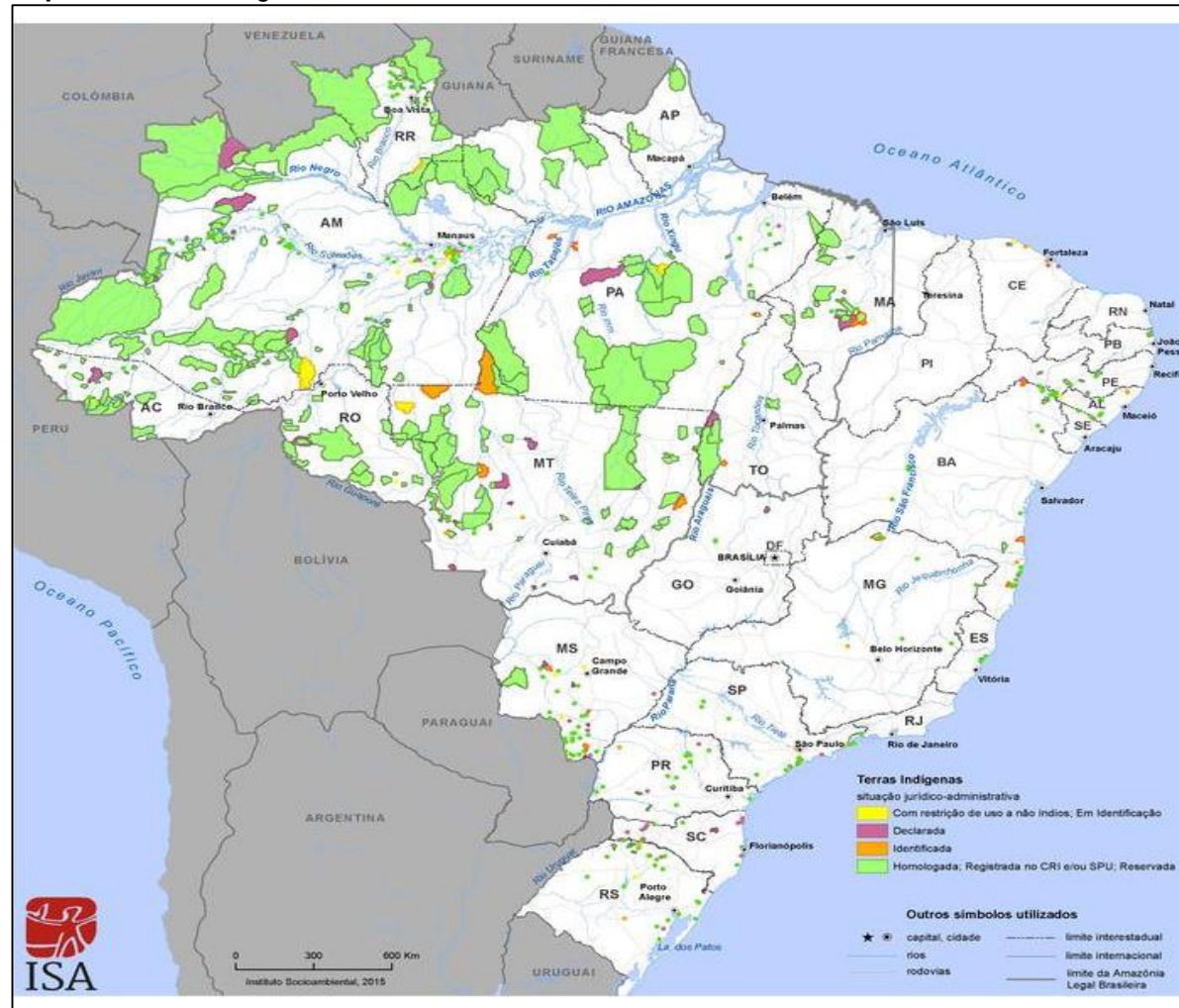
indígenas vivendo em 3.410 Terras Indígenas e em seus muitos municípios, população que representa 0,1% da população total do estado e 5,1% da população total indígena do país.

Quanto às etnias, o IBGE (2010) levantou 17 povos indígenas vivendo em Terra Indígena no Estado de São Paulo. São eles: Guarani M'bya, Guarani Nhandeva, Guarani, Maxacali, Tubinambá, Xavante, Terena, Kaingang, Krenák, Kuruáya, Pataxó, Fulni-ô, Pankararu, Kariri, Kariri-Xocó, Atikum e Xoklêng. Desta população indígena, 2.767 vivem em Terra Indígena e 39.214 vivem fora da Terra Indígena.

Esses dados mostram a emergência de estudos sobre os povos indígenas que vivem em áreas urbanas atualmente. Sabe-se que a maioria desses povos vivem uma vida precarizada, com péssimas condições de sobrevivência no que tange a aspectos primordiais como moradia; saúde; educação; segurança; emprego; transporte; entre outros. No mapa 03, os dados do ISA (2015) apontam que as Terras Indígenas no país somam aproximadamente 699 áreas e representam 13,6% do território brasileiro com 106,7 milhões de hectares distribuídas pelo território brasileiro.



**Mapa 03:** Terras Indígenas no Brasil em 2015



Fonte: Instituto Socioambiental, 2015

De acordo com dados da FUNAI (2016), até 2015, a presença de 26 povos indígenas isolados havia sido confirmada por meio de levantamentos e atividades de campo. Há processos pendentes ou em curso relativos a mais de 50 outros grupos isolados.

Conforme a Constituição Federal vigente (CF/1988, Lei 6001/73), os povos indígenas no Brasil possuem o direito originário e o usufruto sobre as terras que tradicionalmente ocupam. De acordo com o Estatuto do Índio (Decreto n.º1775/96), as Terras Indígenas podem ser classificadas nas seguintes modalidades:

**Em Estudo** (Etapa de realização dos estudos antropológicos, históricos, fundiários, cartográficos e ambientais, que fundamentam a identificação e a delimitação da terra indígena).  
**Delimitada** (terras que tiveram os estudos aprovados pela Presidência da FUNAI, com a sua conclusão publicada no Diário Oficial da União e do Estado, e que se encontram na fase do contraditório administrativo ou em análise pelo Ministério da Justiça, para decisão acerca da expedição de Portaria Declaratória da posse tradicional indígena).  
**Declaradas ou demarcadas** (terras que obtiveram a expedição da Portaria Declaratória pelo Ministro da Justiça e estão autorizadas para serem demarcadas fisicamente, com a materialização dos marcos e georreferenciamento).  
**Homologadas** (terras que possuem os seus limites materializados e georreferenciados, cuja demarcação administrativa foi homologada por decreto Presidencial).  
**Regularizadas** (terras que, após o decreto de homologação, foram registradas em cartório em nome da União e na Secretaria do Patrimônio da União).  
**Interditadas** (Áreas Interditadas, com restrições de uso e ingresso de terceiros, para a proteção de povos indígenas isolados) (ESTATUTO DO ÍNDIO, DECRETO Nº 1775/96).

Entretanto, mesmo com a proteção constitucional das Terras Indígenas garantida desde a Constituição Federal de 1934 no seu artigo 129, que legitima o direito à posse das terras por eles ocupadas permanentemente, e veda a alienação, até hoje, no século XXI, a conquista legal pelo território indígena, ainda é uma questão polêmica, desrespeitada e mal resolvida no Brasil.

Sabe-se que a situação jurídica das Terras Indígenas não garante, *a priori*, a tranquilidade do desenvolvimento da vida indígena e nem assegura seus direitos. Suas terras, um dos elementos essenciais da vida indígena, de

onde retiram o sustento e a sobrevivência do povo, ficaram cada vez mais reduzidas, restritas, e ainda é um dos principais elementos das disputas e conflitos entre indígenas, não indígenas e diferentes interesses econômicos.

Assim, os recursos naturais coadunam-se com vários interesses econômicos que são negociados e implementados em várias Terras Indígenas no Brasil, como: madeireiros, garimpeiros, agropecuária; agronegócio, latifundiários, mineradoras, usinas hidrelétricas, biopirataria, indústria de cosméticos, construção de rodovias, pontes, entre outros.

Para legitimar essas “invasões”, usos e apropriações dos territórios indígenas, foram estabelecidos acordos entre órgãos competentes e a própria FUNAI e o Estado, além de projetos, como o PL 1610/1996, que permite a criação de empresas e a exploração mineral em Terras Indígenas. Tudo isso evidencia como as terras e a vida indígena vão se tornando vulneráveis.

Existe hoje, no Brasil, um número considerável de megaprojetos – com sérias implicações sobre os direitos de vários povos -, que não realizaram consulta prévia com povos indígenas ou outros povos tradicionais, como Indígenas, Quilombolas, Kalungas, Ribeirinhos, entre outros. O quadro 07 mostra alguns exemplos de megaprojetos no Brasil.

<b>Quadro 07:</b> Megaprojetos em Terras Indígenas e territórios tradicionais no Brasil	
<b>Local</b>	<b>Megaprojeto</b>
Terra Indígena do Waimiri-Atroari/Roraima	Usina Hidrelétrica/Linhas de transmissão de energia
Terra Indígena do Povo Krenak/ Minas Gerais	Poluição do rio Doce pelo colapso de barragem
Territórios quilombolas da Bacia do Trombetas/Pará	Mineração de bauxita e hidrelétricas associadas - complexo industrial
Bacia do Rio Xingu/ Altamira/Pará	Usina Hidrelétrica de Belo Monte
Rio Tapajós/Pará	Complexo de hidrelétricas Tapajós e Hidrelétrica São Luiz do Tapajós
MATOPIBA/Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia	Usinas Hidrelétricas e Agronegócio
Povo Indígena Guarani-Kaiowá/Mato Grosso do Sul	Construção Civil
Povo Pataxó e Tupinambá/Bahia	Agronegócio
Povo Indígena Xavante/Mato Grosso	Agronegócio
Comunidade Macaúba – camponeses –Catalão/Goiás	Mineração
<b>Fonte:</b> <a href="http://www.mabnacional.org.br">http://www.mabnacional.org.br</a> . <b>Acesso:</b> 07/10/2016	
<b>Organização:</b> SILVA, Lorraine Gomes da	

As políticas desenvolvimentistas via megaprojetos atingem não apenas o Brasil, mas constituem um fenômeno internacional como o exemplo ressaltado por Tavares (2015) sobre o Projeto Mesoamérica, antigo Plano Puebla Panamá, lançado em 2001, que visa acelerar a integração regional e promover projetos desenvolvimentistas no sul e sudeste do México, e em Guatemala, Belize, Honduras, El Salvador, Nicarágua, Costa Rica e Panamá e vem impactando os povos indígenas e outras populações tradicionais.

Nesse contexto, formas dicotômicas de se pensar a terra e, conseqüentemente, a natureza ficam evidentes. Terra e natureza para a vida e trabalho *versus* terra e natureza para negócio e lucro. Conforme Souza Filho (2003), a terra pode ser compreendida como mera mercadoria; como meio de produção capitalista (capital); como provedora da vida humana e animal ou como a argamassa cultural das sociedades.

Para muitos povos indígenas, a terra e a natureza não têm valor econômico, elas servem para a reprodução da vida e a cultura de seu povo. Assim, está além da retirada dos recursos naturais para sua sobrevivência, é uma ligação de significação que transcende o utilitarismo, porque, sem a terra e a natureza, as relações socioculturais deixam de existir. Ramos (1986, p. 13) ratifica que:

Para os povos indígenas, a terra é muito mais do que simples meio de subsistência. Ela representa o suporte da vida social e está diretamente ligada ao sistema de crenças e conhecimento. Não é apenas um recurso natural - é tão importante quanto este - é um recurso sociocultural.

Sobre a compreensão de terra-mãe para os povos indígenas, Albagli (2004, p.26) afirma que:

Nas sociedades indígenas, o fundamental é o sentimento de identidade com a Terra-Mãe, sentimento esse baseado no conhecimento, no patrimônio cultural e nas relações sociais e religiosas que esses povos guardam com aquela parcela geográfica.

Na mesma linha, Souza Filho (2003, p. 181) considera que:

A terra é a grande provedora das necessidades humanas. É da terra que todos os povos tiram o seu sustento, sua alegria, seu vestuário e sua arte. Não apenas a terra que germina o grão, mas a que fornece os minerais, o barro dos objetos, o ferro do machado e o abrigo às intempéries se liga ao ser humano para criar sua cultura, mística e espiritualidade. Por isso, no processo de transformação da riqueza natural em objetos da riqueza humana, a fonte é sempre a terra e a natureza que a acompanha.

Por outro lado, na perspectiva econômica, a terra é sinônimo de lucro, portanto, uma mercadoria. Conforme Souza Filho (2003, p. 182): “A modernidade capitalista transformou a terra em mercadoria quando a fez propriedade privada individual e transferível a quem não a usa”. Martins (1991, p. 55) considera que:

Quando o capital se apropria da terra, esta se transforma em terra de negócio, em terra de exploração do trabalho alheio; quando o trabalhador se apossa da terra, ela se transforma em terra de trabalho. São regimes distintos de propriedade, em aberto conflito um com outro. Quando o capitalista se apropria da terra, ele o faz com o intuito do lucro, direto ou indireto. Ou a terra serve para explorar o trabalho de quem não tem terra; ou a terra serve para ser vendida por alto preço a quem dela precisa para trabalhar e não tem. Por isso, nem sempre a apropriação da terra pelo capital se deve à vontade do capitalista de se dedicar à agricultura.

A terra, desse modo, se transforma em mercadoria. Quando apropriada pelo capital, serve unicamente para ser revendida ou utilizada para gerar produtos a serem repassados ao mercado. E como explicou Marx (1968, p. 06):

Uma coisa pode ser um valor-de-uso e não ser um valor: basta que seja útil ao homem sem provir do seu trabalho. Assim acontece com o ar, prados naturais, terras virgens, etc. Uma coisa pode ser útil e produto do trabalho humano e não ser mercadoria. Quem, pelo seu produto, satisfaz as suas próprias necessidades, apenas cria um valor-de-uso pessoal [mas não uma mercadoria]. Para produzir mercadorias, tem não somente de produzir valores-de-uso, mas valores-de-uso para os outros, valores-de-uso sociais.

Nessa perspectiva, Carlos Filho (2015, p. 70) ressalta que:

A terra, no capitalismo, tem seu valor independente do uso, mas para que haja uso, isto é, produção de mercadorias. Como a terra não transfere seu valor para as mercadorias produzidas, ela passou a ser uma mercadoria em si, com tanto mais valor quanto mais vazia estiver. Por isso os povos das florestas, as populações que usam a terra segundo suas tradições coletivas, a natureza viva, as plantas e os animais, e as edificações protegidas como patrimônio cultural são considerados entraves, obstáculos para a livre comercialização da terra. A terra e seu valor, portanto, tem sido o centro da discussão sobre preservação social, cultural e ambiental. Apesar disso o discurso oficial das elites proprietárias jamais coloca essa discussão no centro, tergiversando a realidade discutida. Não afirma que não é necessário proteger, afirma que sua terra não se enquadra na proteção. Afirma que o índio não é índio, a natureza é nociva e o patrimônio não é cultural.

Na lógica da perspectiva econômica, as Terras Indígenas no Brasil vão sendo apropriadas. Diante desse contexto, os povos indígenas e as comunidades tradicionais têm direitos à terra assegurados na legislação nacional?

Sabe-se que essas “invasões” e apropriações das Terras Indígenas causam problemas ambientais e socioculturais como os assoreamentos de rios, diminuição da diversidade local, poluição das águas e solo, fome, desnutrição, migrações, empobrecimento compulsório de muitos povos indígenas, doenças, reorganização de práticas culturais, escassez de alimentos tradicionais, alcoolismo, drogadição, suicídio, violência, entre outros. Sobre o assunto, os dados da Organização das Nações Unidas (2016, p.09) revelam que:

A urgência para a demarcação de terras é exacerbada pelos índices de desmatamento, destruição de rios e empobrecimento dos solos decorrentes da prática intensiva de monoculturas e atividades de mineração que resultam em solos e águas inadequadas para o sustento das vidas dos povos indígenas. A inadequada resposta do Estado a essas ameaças tem levado aos povos indígenas a protegerem eles mesmos suas terras e recursos naturais. Frequentemente, essa situação coloca suas vidas em risco, como é o caso dos Ka'apor no Maranhão e dos Manoki no Mato Grosso.

Povos indígenas, sociedade civil e especialistas independentes também expressaram seu temor pela sobrevivência de muitos povos indígenas

em isolamento e de recente contato à luz das novas e complexas ameaças, inclusive transfronteiriças, de desenvolvimento de infraestrutura, expansão do agronegócio, missionários cristãos e reduzida proteção do Estado.

O fracasso do Estado em proteger as terras indígenas de atividades ilegais, especialmente de mineração e extração de madeira é um assunto de grave preocupação. Mesmo onde os povos indígenas têm territórios demarcados, como na região Amazônica, eles carecem de efetivo controle sobre seus recursos devido às crescentes invasões associadas à atividades ilegais como nas terras indígenas Cachoeira Seca, Apyterewa, Manoki, Yanomami e Ka'apor (ONU, 2016, P.17).

Desse modo, os conflitos por terra entre indígenas, não indígenas e diversas frentes de exploração econômica estão cada vez mais intensificados e produzem expropriações; espoliações e extermínios. Conforme o relatório da Organização das Nações Unidas (2016, P. 07):

Uma questão de preocupação premente diz respeito à quantidade de ataques documentados e relatados contra povos indígenas. De acordo com o Conselho Indigenista Missionário, 92 pessoas indígenas foram assassinadas em 2007; em 2014, esse número havia aumentado para 138, tendo o Mato Grosso do Sul o maior número de mortes. Com frequência, os ataques e assassinatos constituem represálias em contextos de reocupação de terras ancestrais pelos povos indígenas depois de longos atrasos nos processos de demarcação. Membros de comunidades no Mato Grosso do Sul mostraram à Relatora Especial ferimentos de balas em seus corpos e levaram-na aos lugares onde seus familiares foram mortos. Eles também relataram incidentes envolvendo prisões arbitrárias e criminalização de seus líderes. Temor foi expresso com relação à aprovação da Lei Antiterrorismo no Congresso, criticada por muitos Relatores Especiais da ONU, que poderia ser inadequadamente aplicada sobre os povos indígenas e aumentar o risco de criminalização de suas lideranças. Da mesma forma, na Bahia a Relatora Especial recebeu relatos detalhados de práticas de tortura e prisões arbitrárias. Funcionários e membros de órgãos estatais e organizações da sociedade civil que trabalham com povos indígenas também fizeram relatos perturbadores sobre um padrão regular de ameaças e intimidação por atores estatais e privados. Também foram relatados inúmeros casos de violência contra povos indígenas em ambientes urbanos – um caso emblemático e particularmente perturbador foi a decapitação de um bebê Kaingang em Santa Catarina em 31 de dezembro de 2015. O fato de a grande mídia não ter relatado esse horrível episódio



foi considerado por muitas pessoas como sintomático do crescente preconceito contra povos indígenas entre o público em geral.

Sabe-se que a impunidade perpassa a violação de direitos indígenas, incluindo o assassinato de seus líderes. Tal intimidação, ataques e assassinatos frequentemente surgem no contexto em que os povos indígenas tentam reivindicar seus direitos territoriais e estão intimamente relacionados com a criminalização de lideranças indígenas (ONU, 2016).

Além do processo de colonização, é preciso considerar o processo de neocolonização que iniciou a partir do século XIX até os dias atuais, estabelecido por fatores políticos e econômicos de dominação e expansão capitalista, no qual os indígenas continuaram a ter suas terras invadidas e vidas reorganizadas por elementos externos a seus interesses. Sobre o assunto, ressalta Barbosa (2011, p.02) que se:

O velho colonialismo estava baseado no capital mercantil. O Estado dele resultante era mais fraco e as situações históricas por ele geradas eram mais instáveis. O novo colonialismo viu-se baseado no capital industrial. Como explicava Hobsbawm, ele precisa não só retirar riquezas da colônia e acumulá-las na metrópole, como vender quantidades consideráveis de produtos industriais para as populações colonizadas. Portanto, o novo colonialismo não pode apenas desorganizar as sociedades e suas vítimas, retirando-lhes tudo que possa transformar em mercadoria, inclusive a pessoa humana. O novo colonialismo precisa organizar a sociedade das vítimas, para ter a mesma – ou quase a mesma cultura – do explorador. Só assim ele – a vítima – deixará de ser um explorado passivo e irá se transformar em um explorado ativo. Isto é, um explorado que apóia e coopera com o neocolonialista para a destruição de sua própria cultura e de sua própria nação. Os efeitos da revolução industrial criaram, portanto, a necessidade do neocolonialismo. E enquanto permanecer a relação de forças por ela gerada em nível mundial, o conceito de neocolonialismo será atual. Ele corresponde a toda uma etapa histórica da sociedade. A partilha da África no final do século XIX é um momento do neocolonialismo. A abolição da escravidão no Brasil é um momento do neocolonialismo. A negação dos direitos dos negros e dos indígenas na América Latina é outro momento do neocolonialismo, etc. O Estado mais forte da sociedade industrial permite não só colonizar as terras do outro, mas de modo plural, a alma do outro. Isso pode ser feito hoje pelo rádio, pelos jornais, pela mídia em geral e não como era antes, apenas pela catequese e pelas

mercadorias. Veja o apetite dos jovens pelas Ferraris e você começará a entender o que é neocolonialismo.

Assim, o contexto histórico imposto pelo colonialismo e o neocolonialismo ratifica que a luta pela vida e pela terra, em suas diferentes formas, sempre foi e ainda é uma ação quase que cotidiana para os povos tradicionais (Indígenas, Quilombolas, Ciganos, Ribeirinhos, Kalungas, entre outros). A declaração dos povos indígenas para o relatório da ONU (2016, p. 08) diz que:

Um refrão recorrente entre os povos indígenas por todo o país é a urgente necessidade de concluir os processos de demarcação e terras, fundamental para todos os seus outros direitos. Povos indígenas do país inteiro repetidamente enfatizaram que, devido à ausência prolongada de uma proteção eficaz do Estado, eles se veem forçados a retomar suas terras para garantir sua sobrevivência. Muitos até declararam que, caso recebam ordens de despejo ou reintegração de posse, não deixarão suas terras e, se necessário, morrerão por isso.

Desse modo, os esforços promovidos por esses povos para recuperar suas terras, evitar os despejos e proteger seus territórios contra atividades ilegais coloca-os, frequentemente, em situações de conflito, como é o caso dos Guarani-Kaiowá e Terena, em Mato Grosso do Sul; dos Pataxó, na Bahia; dos Arara e Parakanã; no Pará, dos Ka'apor; no Maranhão, e dos Guarani Mbyá e Kaingang, nos estados do sul do Brasil (ONU, 2016).

A atual estagnação dos processos de demarcação foi atribuída a um conjunto de fatores, como mostra o quadro 08:

<b>Quadro 08:</b> Fatores que contribuem para a não demarcação das Terras Indígenas no Brasil	
1. Enfraquecimento e redução de pessoal da FUNAI	2. Ganhos políticos por meio da interpretação errônea das implicações do processo de demarcação de TI
3. Falta de reconhecimento da compatibilidade de TI e unidades de conservação	4. Atrasos administrativos e a judicialização dos processos de demarcação
5. Atraso em reformar processos de demarcação e modificar a legislação ambiental para facilitar a exploração de recursos em TI	6. Pouco entendimento pelos modos de vidas diferenciados dos povos indígenas
7. Falta de vontade política	
<b>Fonte:</b> ONU, 2016. <b>Organização:</b> SILVA, Lorraine Gomes da.	

Frente a todos os contextos de luta<sup>14</sup>, a resistência adquirida pelos índios é um marco da força e persistência desses povos. Por isso, é difícil, no atual contexto, separar as palavras *existência*, *resistência* e *permanência* dos povos indígenas do Brasil, sobreviventes há séculos de batalhas.

Se a realidade dos povos indígenas no Brasil colonial era de resistência para sobreviver aos massacres, às perseguições e extermínios, hoje, a permanência em suas terras passou a ser um dos grandes desafios da vida indígena para a sua existência ou (re)existência.

Mendonça e Pelá (2011) compreendem o conceito de (re)existência como um processo de permanência, o qual pode ser modificado por ações políticas que se firmam nos elementos socioculturais. Esse processo significa re-enraizar para continuar enraizado, ou poder criar novas raízes e mesclá-las com as já existentes, formatando espacialidades como condição para continuar (re)existindo. Nesse sentido:

<sup>14</sup> Cabe aqui ressaltar o estudo de Pierre Clastres (2004) sobre a função da guerra junto aos indígenas, dada a manutenção da autonomia do grupo, e não necessariamente pela manutenção de um domínio sobre uma terra, uma vez que a grande maioria dos povos indígenas são de deslocamento extremamente dinâmico (ou nômades), o que explica a grande migração, por exemplo, dos Tupi-Guarani, pelo Brasil. Neste sentido, enquanto tem-se a guerra de colonização e exploração, por um lado, tem-se a guerra (em sociedades guerreiras – sociedades-contra-o-estado) como elemento de manutenção da autonomia, onde as trocas funcionam como laços de aliança entre grupos.

As (re)existências são ações construídas no processo de luta pelos territórios da vida, expressas na luta pela permanência na terra, na luta pela Reforma Agrária, na luta contra a construção desenfreada e injustificada dos empreendimentos hidroelétricos que expulsam milhares de famílias de seus lugares de existências, na luta pela água, entre outras ações de natureza política que possuem como fundante as relações de pertencimento (MENDONÇA E PELÁ, 2011, P.228).

Sabe-se que a gestão de seus territórios para o exercício da autonomia, tal como previsto na Convenção 169 da OIT, na Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas e na Declaração da Organização dos Estados Americanos sobre os Direitos dos Povos Indígenas, são essenciais para a garantia da vida indígena e deveriam ser integralmente apoiadas pelo Estado. Sobre as medidas urgentes para os povos indígenas no Brasil, o relatório da ONU aponta que é necessário atentar:

[...] à necessidade de medidas urgentes para enfrentar a violência e discriminação contra os povos indígenas; fortalecimento de instituições públicas como a FUNAI; capacitação de autoridades públicas, inclusive altas autoridades do poder Executivo e juízes de primeiro grau, considerando sua inapropriada aplicação de doutrinas que negam direitos; redobrar esforços na demarcação e proteção de terras; alocar recursos para melhorar o acesso à justiça; garantir significativa participação e consulta prévia, livre, informada e de boa-fé dos povos indígenas com relação a grandes ou impactantes projetos de desenvolvimento e respeitar protocolos indígenas próprios para consulta e consentimento com relação a assuntos de desenvolvimento; e assegurar, de maneira participativa, estudos de impacto e compensações para os danos causados (ONU, 2016, P.21).

Fortalecer a cultura que, em muitos povos, tem como marca um alto grau de vulnerabilidade física e cultural; proteger a terra e os interesses indígenas e viver em distintos tempos-espacos entre a vida indígena e não indígena são desafios emergentes na atualidade.

O próximo item discorrerá sobre a questão da terra no estado de Goiás e a situação dos povos indígenas dessa região do Brasil, recorte espacial da presente pesquisa.

## 2.2 – Os povos indígenas e a questão da terra no estado de Goiás

A história de Goiás tem como ponto de partida o final do século XVI, com a descoberta das primeiras minas de ouro e a chegada dos colonizadores portugueses que não se limitaram apenas à região litorânea do Brasil, deslocando-se para o Centro-Oeste.

No primeiro século da colonização do Brasil, Goiás já era conhecido e percorrido pelas bandeiras, mas seu povoamento só ocorreu em virtude do descobrimento das minas de ouro. Esta ocupação, como todo povoamento aurífero, foi irregular e instável e se formou a partir de arraiais (pequenas vilas). De acordo com Calaça e Dias (2010, p. 03):

[...] O povoamento e a ocupação das terras do estado de Goiás tiveram início com as entradas e bandeiras, que penetraram o sertão brasileiro a procura de ouro e pedras preciosas. Esse processo não obedecia a um roteiro prévio, mas era conduzido a partir de informações fornecidas pelos indígenas. A exploração do ouro foi responsável pela ocupação de grande parte das terras do Estado de Goiás, de forma direta nas áreas onde a presença do ouro dinamizava a economia, e indiretamente, nas áreas que se constituíam em rota de passagem e pouso das comitivas.

A ocupação do estado de Goiás está diretamente ligada à política de aldeamentos e ação dos paulistas<sup>15</sup> do século XVI, ou melhor, os bandeirantes. Nas ações dos bandeirantes, os conflitos com indígenas eram bastante comuns. Tais atos faziam com que os bandeirantes procurassem se proteger de diferentes maneiras, enterrando-se na areia ou dormindo ali mesmo, a fim de que sua presença não fosse notada pelos índios.

Nesse contato de exploração do território e busca por riquezas, as perseguições e os extermínios de muitos povos indígenas nessa região

---

<sup>15</sup> Em Goiás, era mais comum virem bandeiras de São Paulo. Entretanto, há documentação alegando que saíam bandeiras também da região do Grão-Pará (ATAIDES, 2006, p. 53).

também foram intensos e inevitáveis<sup>16</sup>. Em muitas regiões do Brasil, esses conflitos ainda são atuais. Segundo Ataides (2006, p. 58):

A ocupação branca do Centro Oeste e a conseqüente redução do indígena são processos que existem em torno de quatro séculos, e ainda não se podem considerar estabelecidos em vista dos constantes conflitos de terra entre indígenas e posseiros. Há de se considerar também que mesmo antes de 1722, época em que Bartolomeu Bueno da Silva (o Anhanguera) veio para fixar-se em território goiano, varias bandeiras e mesmo grupos menores vagavam pelo interior à procura de ouro e de índios para escravizar.

Sabe-se que Bartolomeu Bueno enfrentou povos indígenas hoje extintos, como os Araé e os Goyá, mas foi seu filho, Bartolomeu Bueno Filho, que, em 1725, encontrou ouro no território goiano. A partir dessa descoberta, Moura (2006, p.167) afirma que:

A luta entre índios e bandeirantes era intensa devido à exploração da terra. (...): os índios buscavam a defesa de seu hábitat tradicional, de sua vida, de seus costumes; os colonizadores interessavam-se pela exploração mineral [...].

Barbosa; Teixeira Neto e Gomes (2005, p. 281), consideram que: “O território goiano-tocantinense<sup>17</sup> atual foi regionalmente constituído sobre os antigos territórios dos povos e tribos indígenas que aqui viviam antes da chegada dos colonizadores”. Assim, nessa região e áreas limítrofes, o colonizador encontrou numerosos e diferentes povos indígenas que utilizavam línguas pertencentes às famílias Jê (tronco Macro - Jê) e Tupi-Guarani (tronco tupi). De acordo com os estudos de Pedroso (1994, p. 18):

Os povos indígenas Jê dominaram este vasto território coberto por cerrados entremeados de campos e florestas. Suas aldeias eram populosas, necessitando de grandes extensões de terra para sua sobrevivência física e cultural. Nos terrenos férteis,

---

<sup>16</sup> Vale lembrar que a chegada das frentes de colonização nas diversas regiões do Brasil, muitas vezes se dava pelos rios, e, neste sentido, os conflitos aconteciam com os povos mais próximos destes. A colonização de Goiás e Tocantins pelo Rio Tocantins (e a ligação do Centro-Oeste até Belém) mostra bem esta questão dos conflitos.

<sup>17</sup> Os autores utilizam o termo território goiano-tocantinense, porque até 1988 Tocantins pertenceu ao Estado de Goiás.

cobertos de matas-galerias que margeiam grandes cursos d'água, estabeleceram-se os tupis, vivendo principalmente dos recursos dos rios e da agricultura.

A postura do “colonizador” de, primeiramente, catequisar para depois civilizar os indígenas produziu violentas formas de organização do território e da vida indígena. A gestão colonial e suas práticas para com os índios muitas vezes se apresentavam contraditórias e confusas, como ressaltou Apolinário (2006, p.174):

Mesmo que, nos termos da lei, se proibisse, veementemente, a escravidão indígena ou maus tratos, em alvarás, provisões e cartas régias, ficavam brechas, permitindo que os colonizadores se utilizassem mecanismos coercitivos violentos e da própria escravidão para submeter os indígenas.

Nesse momento de ocupação e rivalidades, povos indígenas contavam com a ajuda de bandeirantes para guerrear contra outros povos e vice-versa; e os bandeirantes contavam com a ajuda imprescindível dos indígenas para adentrar o sertão em busca de ouro e do apresamento indígena de povos rivais.

Na certeza imposta pelo colonizador de que os indígenas causavam entraves ao progresso e à busca pelo ouro, foram criados, entre 1741 e 1872, aldeamentos indígenas para desocupar as suas terras e direcioná-las à extração do minério, além das atividades agrícolas e pastoris.

A época de Ouro em Goiás foi intensa e breve. Após 1950 anos de exploração, verificou-se a decadência rápida da mineração. Por outro lado, só se explorou o ouro de aluvião, isto é, das margens dos rios. Ao se evidenciar a decadência do ouro, várias medidas administrativas foram tomadas por parte de governo, sem alcançar, no entanto, resultado satisfatório.

Desse modo, a economia do ouro, sinônimo de lucro fácil, não encontrou, de imediato, um produto que a substituísse em nível de vantagem econômica. Considera Palacin e Moraes (1975) que a decadência do ouro afetou a sociedade goiana, principalmente na forma de ruralização e regresso a uma economia de consumo.

Com o processo de decadência da mineração, no século XIX, a economia goiana entrou em uma intensa crise, situação essa que afetou os povos indígenas em Goiás, haja vista que houve um crescente interesse por terras para uso da agricultura e da pecuária, intensificando as disputas e conflitos também das Terras Indígenas.

Com a decadência da mineração, a população da Capitania de Goiás teve de se adaptar à vida no campo. As Terras Indígenas foram transformando-se em fazendas de gado, lavouras e territórios similares. Era comum, longe das áreas de exploração de ouro, erguerem-se engenhos de açúcar em território indígena.

No século XVIII, os aldeamentos indígenas em Goiás começaram a declinar, especialmente em razão da considerável redução populacional indígena. Os índios remanescentes foram “abandonados” e tiveram, eles mesmos, que lutar pela sobrevivência.

Com o crescente interesse pelo monopólio da terra e a larga difusão das ideias de “inferioridade” dos povos não europeus (SCHWARCZ, 1995), isto é, negros e índios, restou ao homem branco a utilização de sua “lógica”, “razão” e “racionalidade” para perseguir e matar os indígenas, muitas vezes, povos inteiros.

Mediante a ausência de leis e ações governamentais públicas em proteção aos povos indígenas, Goiás adentrou o século XX sem nenhuma resolução dessa problemática que se agravou. Na região norte de Goiás, hoje parte da área pertencente ao Estado do Tocantins, tal processo foi ainda mais notório.

Intensificou-se, assim, a expropriação dos povos indígenas de suas terras originais, em virtude da crescente incorporação dessa área aos desígnios das frentes de expansão econômica. De acordo com Garcia (2010, p 98):

Os que aqui chegaram tiveram medo dos índios de Goiás e na maioria das vezes, os enfrentamentos não raramente terminaram em mortes. Na realidade os índios foram empurrados para os lugares mais afastados, em especial quando habitavam as regiões mais férteis e cobiçadas pelos



novos candidatos à ocupação. À exceção dos aldeamentos e de algumas outras experiências de contatos amistosos, o quadro se configurava como uma fronteira difícil, sobretudo nas áreas mais disputadas pelo branco.

Os conflitos marcaram os séculos XVIII e XIX. A forma mais comum de resistência indígena foi o enfrentamento, as consequência disso foi a destruição e dizimação de muitos povos indígenas, já que o contingente populacional desses povos reduziu drasticamente e ou desapareceu povos inteiros.

O movimento de Independência do Brasil no século XIX não alterou o quadro social e econômico de Goiás. Alguns grupos oligárquicos se destacaram durante o período imperial e permaneceram no poder até as primeiras décadas do século XX, como os Bulhões, os Fleury e os Caiado. No ano de 1818, por carta régia de Dom João VI, a Vila tornou-se Cidade de Goiás.

Após o colapso da mineração, a economia goiana nos séculos XVIII e XIX passou a se dedicar mais às atividades ligadas à pecuária e à agricultura. No século XX, Goiás desenvolveu a agricultura como principal atividade econômica. Porém, durante as três primeiras décadas desse século, Goiás continuou atrelado à política oligárquica da Primeira República.

A Abolição da escravidão, em 1888, não alterou as condições de trabalho e de moradia dos escravos que viviam em Goiás. Aliás, a população de Goiás era constituída por uma maioria negra e uma minoria branca. No século XX, a oligarquia dos Caiado tomou o poder político do estado até a Revolução de 1930. Getúlio Vargas, que havia instalado a Revolução, monopolizou o poder e nomeou o interventor Pedro Ludovico Teixeira, que fazia oposição aos Caiado.

Um dos primeiros atos políticos de Pedro Ludovico foi executar a política de transferência da capital. Primeiramente, realizou um levantamento para a escolha do local onde seria construída a nova capital. A região eleita era próxima à cidade de Campinas (Campininha das Flores). Em seguida, iniciou as obras da construção da nova capital, Goiânia, em 1933. A capital foi

transferida por decreto no ano de 1937, selando o fim de mais de 200 anos da Cidade de Goiás como capital do Estado.

A partir da década de 1930, Chaveiro (2001) ressalta que Goiás entra em um marco divisório de um novo padrão territorial, que permitiria inserir o estado na economia nacional. Em 1940, Goiás cresce rapidamente: A construção de Goiânia, a ocupação do Mato Grosso goiano, a campanha nacional de "marcha para o oeste", que culmina na década de 1950 com a construção de Brasília, imprimem um ritmo acelerado ao desenvolvimento de Goiás.

Os sistemas de transnacionalização de consumo e capital marcaram a década de 1960 e, no final de 1970, as políticas de tecnificação da agricultura possibilitaram transformações significativas, especialmente as econômicas, estreitando o setor agrícola e industrial e fortalecendo a agroindústria no estado.

Ainda na década de 1970, o POLOCENTRO (Programa Para o Desenvolvimento do Cerrado) e o PRODECER (Programa Nipo-Brasileiro para o Desenvolvimento do Cerrado) foram programas essenciais para a incorporação da região Centro-Oeste na fronteira agrícola nacional e, na linha de desenvolvimento de modo geral. Com objetivos de melhorar a infra-estrutura de transportes, a logística de armazenamento, as técnicas de produção e correção do solo, dentre outras transformações, os programas citados foram muito importantes para o desenvolvimento das atividades agroindustriais em Goiás.

A partir de 1980, os investimentos em Goiás foram intensos e tinham como base o financiamento rural e políticas de incentivos regionais e locais como atrativos para investidores nacionais e internacionais. Frente a esse contexto, Mendonça (2004) destaca que a matriz espacial de Goiás é a modernização, compreendida enquanto tecnificação.

Desse modo, as bases econômicas de Goiás desenvolveram-se gradativamente marcadas por fases econômicas de mineração, pecuária, agricultura, agroindústria e agronegócio, sendo as últimas fundamentais para a projeção econômica do estado atualmente, em 2016.

O agronegócio tem se instalado em vários países do mundo e acaba (re)produzindo novas relações sociais de produção ao criar novos setores produtivos, incorporando novos espaços e/ou reunificando outros que, em diferente momento histórico, os havia separado. De acordo com Arruda (2013, p.74):

Em todos os setores constituintes das atividades produtivas agropecuárias, passa a ocorrer cada vez mais racionalização dos processos produtivos, que é permeado pela organização social e técnica do trabalho de modo a acelerar a produtividade e ampliar as condições de produção de excedentes, e auferir lucros. Produção esta, que envolve diferentes capitais e processos de trabalho, em lugares distintos, porém, concomitantemente articulados ao mercado por meio da geração de valor.

Para Padilha Junior (2012, p.11):

O agronegócio é a soma total das operações de produção e distribuição de suprimentos agrícolas, das operações de produção nas unidades agrícolas, do armazenamento, do processamento e distribuição dos produtos agrícolas e itens produzidos a partir deles.

O agronegócio envolve a produção, a industrialização e a comercialização de suprimentos agrícolas, ou seja, todas as escalas do setor de produção, incluindo *marketing*, prestação de serviço, etc. Segundo Fernandes e Welch (2004), agronegócio é o novo nome do modelo de desenvolvimento econômico da agropecuária capitalista. Apesar de cada autor ter uma definição, todas têm sua base no desenvolvimento da agropecuária que visa ao capital.

Dessa forma, com a mundialização do capital, manifestada nas atividades ligadas ao agronegócio, elevam-se o volume e a intensidade de transações entre as cidades, que passam a constituir locais estratégicos da economia global, cumprindo papel de suporte para essas atividades e tornando mais indissociáveis as relações entre o local-global.

Nesse contexto, Melo (2005) comenta que as lógicas da globalização dão outro sentido ao espaço, modificam o seu conteúdo, estabelecem nele diferentes formas. Assim, as novas técnicas possibilitam maior rapidez num ambiente que antes era dominado pelo tempo lento. O resultado é um espaço

mais fluido, incorporado pelo tempo veloz, que se contrai com rapidez e se coloca para novos projetos de apropriação, como também ressaltou Santos (1996).

Desse modo, a partir da década de 1990 e anos 2000, Goiás apresenta um processo dinâmico de desenvolvimento. Grande exportador de produção agropecuária, vem se destacando pelo rápido processo de industrialização. Hoje, em 2016, está totalmente inserido no processo de globalização da economia mundial, aprofundando e diversificando, a cada dia, suas relações com os grandes centros comerciais.

Portanto, há que ressaltar que esse progresso se dá à custa da devastação do bioma Cerrado, já que as atividades do agronegócio necessitam de grandes áreas para o plantio de monocultura; o interesse pela terra e pelos elementos disponíveis nos mais diversos locais (solo, água, mão de obra, logística, incentivos fiscais, entre outros) reorganiza as pequenas e médias cidades e suas paisagens. Nesse processo, há desapropriação e expulsão de pessoas de seus lugares, negociações e espoliação de terras para os grandes empreendimentos e um jogo de interesses que contribui para fortalecer as diferenças econômicas e sociais e a concentração de riquezas.

Além disso, quando se comparam a mesorregião<sup>18</sup> norte e sul do estado de Goiás, nota-se, de forma evidente, que o desenvolvimento não ocorreu de forma homogênea. A mesorregião sul-goiana é composta por 82 municípios, agrupados em 06 microrregiões; é a região mais apropriada pelas atividades do agronegócio, com destaque para as cidades de São Simão, Rio Verde, Santa Helena, Quirinópolis, Chapadão do Céu e Catalão. São cidades mais populosas e com Produto Interno Bruto (PIB) mais elevado. As imensas plantações de cana-de-açúcar; soja, sorgo, milho, entre outras, são elementos que compõem a paisagem desses municípios.

A mesorregião norte-goiana é composta por 27 municípios, agrupados em 02 microrregiões, com destaque para as cidades de Niquelândia e Porangatu. As atividades do agronegócio ainda não avançaram para essa

---

<sup>18</sup> Mesorregião é uma subdivisão dos estados brasileiros que congrega diversos municípios de uma área geográfica com similaridades econômicas e sociais que, por sua vez, são subdivididas em microrregiões. Foi criada pelo IBGE e é utilizada para fins estatísticos e não constitui, portanto, uma entidade política ou administrativa.

região. Entre os fatores que justificam a ausência do agronegócio no norte goiano está o relevo ondulado, com solos rasos, pedregosos, com muitas rochas, o que dificulta a mecanização da agricultura e aumenta os investimentos. Portanto, com o crescimento cada vez mais intenso e acelerado dessas atividades, não se sabe até quando o norte será “descartado” dessa dinâmica.

As bases econômicas do norte são a pecuária, agricultura, mineração e produção de energia. Sobre as explorações minerais, os dados da Secretaria do Planejamento e Desenvolvimento Superintendência de Planejamento e Controle (SEGPLAN, 2015, p.11) apontam que:

Os municípios do norte goiano apresentam grande potencialidade tanto em minerais (gemas) como em minérios. Entre os minerais destacam-se as granadas do município de Uruaçu, as esmeraldas de Mara Rosa e Campos Verdes, as turmalinas de Montividiu, os diamantes em Niquelândia etc. Entre os minérios destacam-se os depósitos de níquel de Niquelândia (Níquel – Tocantins), o amianto, em Minaçu (SAMA), as ocorrências de manganês em Campinorte, Mara Rosa e inúmeras ocorrências de cobre e ouro nos municípios de Alto Horizonte, Estrela do Norte, Mara Rosa e Crixás e argila para cerâmica vermelha praticamente em toda região. A maior força econômica e competitiva de Goiás está na produção de amianto, níquel e ouro em cuja produção a região norte é líder absoluto. Por aí pode ser avaliada a importância estratégica do Norte Goiano para a geração de divisas, receitas públicas e empregos na economia goiana. Essa região responde por mais de dois terços (88%) do valor das exportações goianas e por mais da metade (53%) do valor da produção mineral do Estado.

Referente ao potencial hídrico, destacam-se os rios Maranhão, Tocantzinho, Cana Brava, Santa Tereza e Crixás-Açu, viabilizando a produção de energia elétrica e a construção de grandes barragens. Sobre a produção de energia os dados da SEGPLAN (2015, p.11) destacam que:

O Norte Goiano participa com 22,3% do total da energia hídrica gerada pelo Estado demonstrando sua força produtiva no setor de energia. O balanceamento dessa conta indica que Goiás exporta 6,6 milhões de kw da energia gerada em seu território, demonstrando que tanto este Estado quanto sua região norte, que exporta mais de 1 milhão de kw, demonstram-se como

fortes produtores e exportadores de energia, caracterizando assim um eixo de sustentabilidade da produção de hidreletricidade na Região Norte através do Polo das UEHs de Serra da Mesa e Canabrava.

Nesse contexto, compreende-se que o território goiano foi e está sendo ocupado e apropriado de maneira desigual, heterogênea e em tempos-espacos distintos e interesses econômicos variados. O sul-goiano é dominado pelas atividades agroindustriais, calcadas, sobretudo, no agronegócio. Em contrapartida, o norte ainda não foi “invadido” pelo agronegócio, mas é pressionado pelos empreendimentos de mineração e produção de energia.

Essas pressões impõem novas regras para a apropriação dos territórios e os reorganizam conforme os interesses do capital, a lei do mercado nacional e internacional, da produção, produtividade e do lucro.

Como os índios em Goiás são tratados no contexto de expansão da fronteira agrícola? Quantos povos sobreviveram aos inúmeros massacres históricos? Quais os motivos da ausência de Terras Indígenas na região do sul goiano? Essas são questões sobre as quais o texto que segue busca refletir.

### **2.3- Os Povos Indígenas do estado de Goiás**

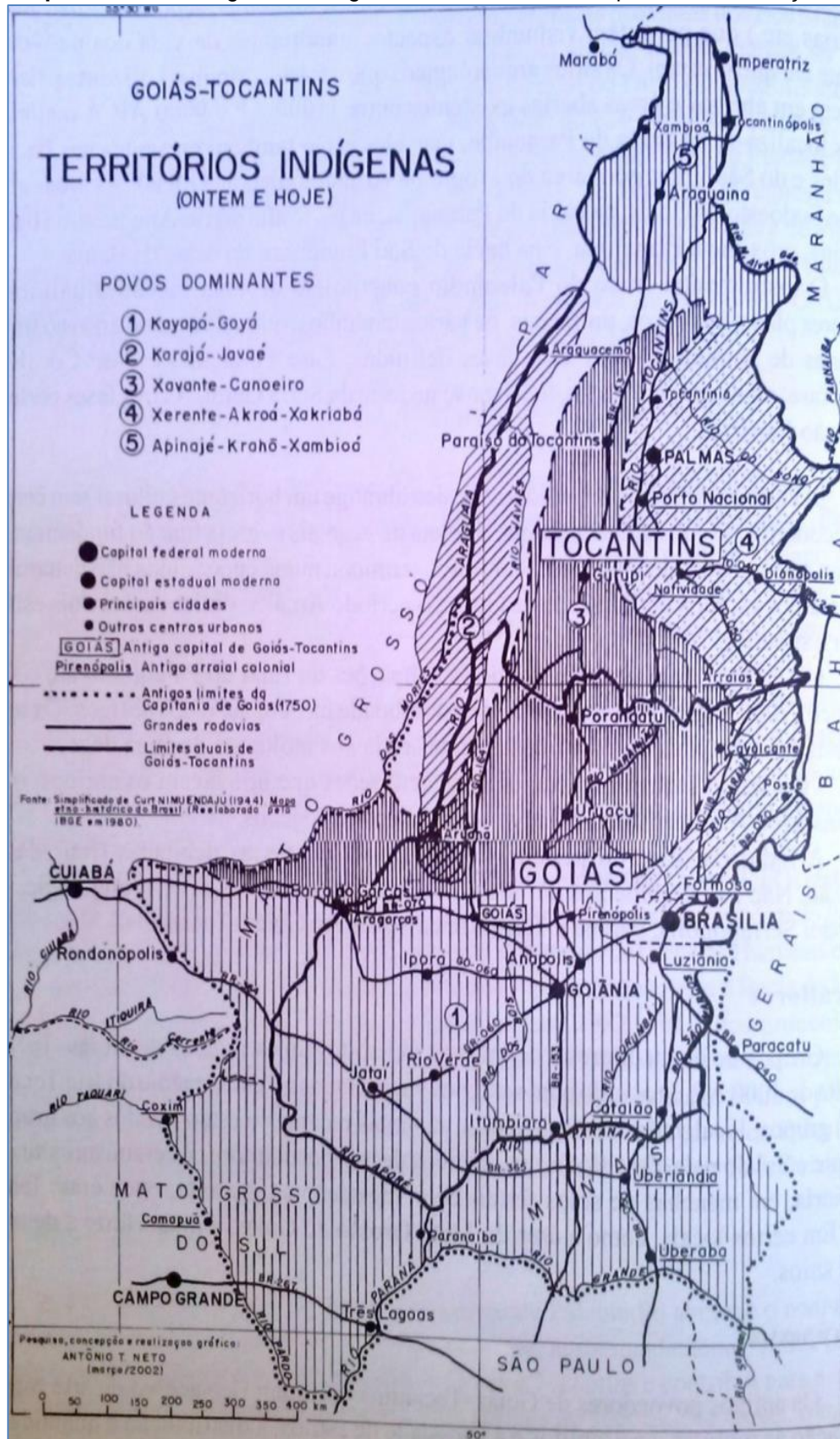
As informações históricas referentes aos povos indígenas existentes na região Goiás/Tocantins na época da colonização, de acordo com Trindade (2009, p.22), estão baseadas apenas “em relatórios de viajantes, depoimentos dos próprios índios e documentos oficiais do governo”. Dessa forma, nota-se a escassez de pesquisas e dados, que segundo Barbosa, Gomes e Teixeira Neto (2005, p.281):

Se houvesse uma etnografia das populações indígenas quando os bandeirantes as acharam, seria possível obter uma visão da vida pré-colonial dos nativos. O que há são imagens de viajantes e etnógrafos do século XIX sobre os indígenas sobreviventes do violento impacto da colonização branca, que desestruturou a sociedade nativa e criou outra, à moda dos brancos. Os hábitos, a economia e a maioria da cultura dos índios já tinham sido destruídos ou absorvidos. A etnografia existente não retrata, pois, a vida dos indígenas antes da chegada dos brancos. Isso vale para as numerosas populações

nativas que atacaram, desesperadas, os arraiais dos colonos, antes de serem “pacificadas”, e para as reduzidas populações aldeadas e completamente desaculturadas pelos colonizadores.

Segundo relatos de Pohl (1976), na época da colonização, apesar da ausência de documentação, há indícios da presença de cinquenta mil indígenas na região Goiás-Tocantins, entre eles: Goya, Krixá, Kayapó, Xavante, Araés, Canoeiro, Apinajé, Capepuxi, Temimbó, Amadu, Xerente, Tapirapé, Poxeti, Karajá, Gradaú, Tecemedu, Guiaguçu, Porecramecrã, Curemecrá, Akroá e Xacriabá. O mapa 04 mostra os principais povos indígenas encontrados na região Goiás-Tocantins no século XVI, período da colonização.

**Mapa 04:** Povos Indígenas na região Goiás/Tocantins na época da colonização



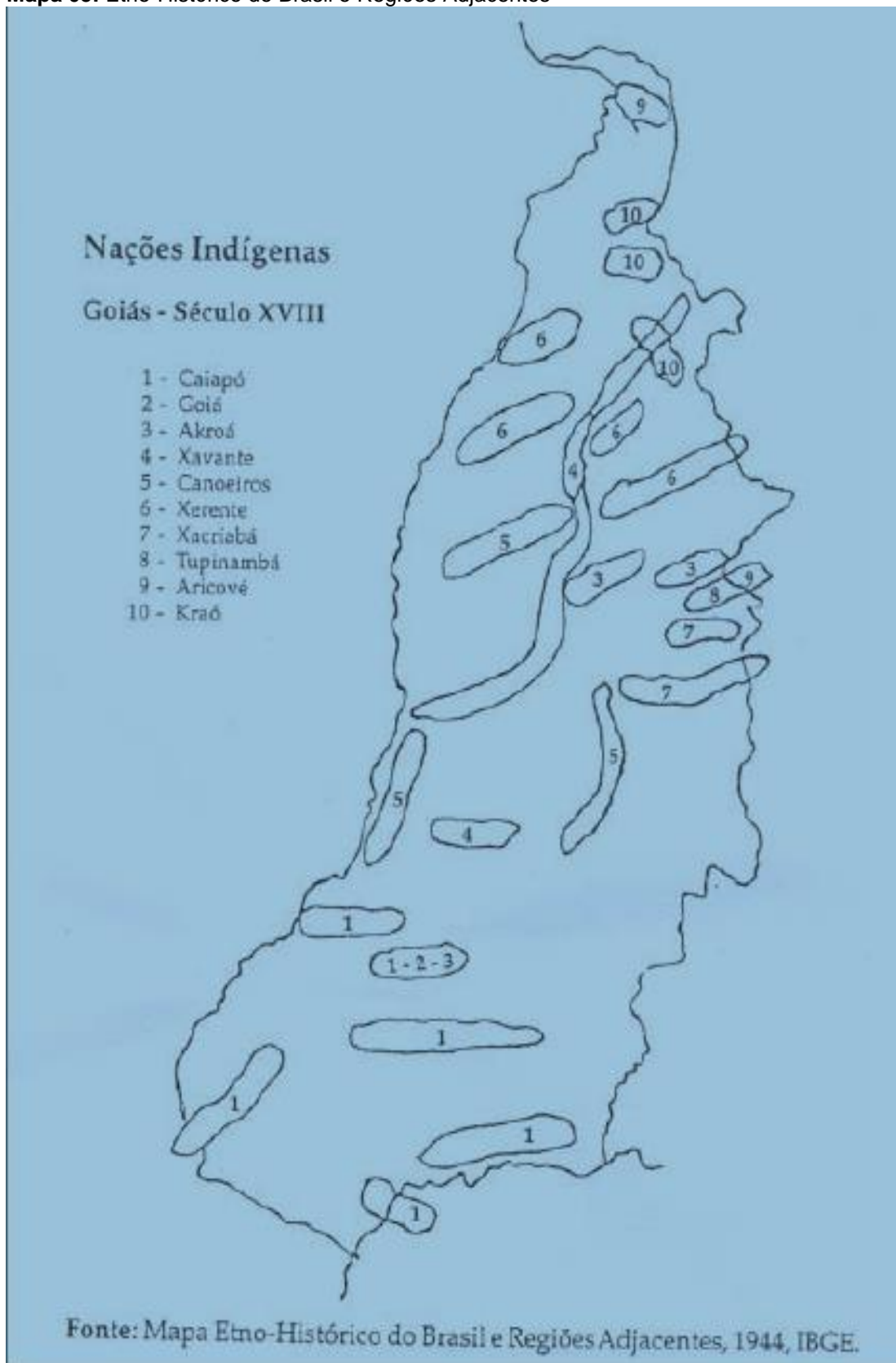
Fonte: NETO, Antônio Teixeira. 2002. In: **Geografia Goiás-Tocantins**, 2005



De acordo com Palacin e Moraes (1994), eram inúmeros os povos indígenas que habitavam em Goiás: Caiapó, Carajapitanguá, Araxá, Quirixá, Goyá, Bareri e Carajaúna, entre tantos outros. Muitas deles se opuseram fortemente ao processo de colonização, entre os quais se destacam os Caiapó, que se encontravam no sul, desde a região do Paranaíba, e ocupavam a estrada que vinha de São Paulo até o Araguaia, no caminho do Mato Grosso, e os Akroá-Assú, Xavante e Xacriabá, estabelecidos no norte.

O mapa 05 Etno-Histórico do Brasil e Regiões Adjacentes de 1944, mostra os povos indígenas que viviam em Goiás no século XVIII:

**Mapa 05:** Etno-Histórico do Brasil e Regiões Adjacentes



Os encontros dos povos indígenas do sul e do norte com os não indígenas foram brutais. Se, por um lado, pregava-se a “civilização pacífica dos índios”, por outro, era indicado o extermínio deles se houvesse impedimento do avanço às terras das reservas minerais (PALACIN E MORAES 1994). Conforme Alencastre (1970, p.59):

Desde o início do setecentos, a ocupação de Goiás se caracterizou pela frequente presença de graves e sanguinários conflitos entre as expedições colonizadoras e os “brabos” naturais, com inúmeras perdas de vida. Do lado dos colonizadores, em 1736, antes mesmo da fundação de Vila Boa, forças de guarnição militar vindas de Santos e Minas Gerais.

Nesse cenário, Apolinário (2006) diz que os índios eram vistos como seres estranhos, por não conhecerem e, notadamente, não vivenciarem as leis, regras e normas dos colonizadores. Vistos como animais, deveriam ter a sua ferocidade domesticada e amansada em benefício do projeto português de expansão territorial, econômica e da fé católica.

A maioria dos grupos que viviam em Goiás pertencia ao tronco linguístico Macro-Jê, família Jê (grupos Akuen, Kayapó, Timbira e Karajá). Outros três grupos pertenciam ao tronco linguístico Tupi, família Tupi-Guarani (Avá-Canoeiro, Tapirapé e Guajajara). A ausência de documentação confiável e a intensidade de massacres e extermínios, no entanto, dificulta precisar com exatidão a classificação linguística dos povos Goyá, Araé, Crixá e Araxá.

Conforme Quintela (2006), os Goyá foram os primeiros índios que a expedição de Bartolomeu Bueno da Silva Filho encontrou ao iniciar a exploração aurífera e foram eles, também, que indicaram o lugar – Arraial do Ferreiro – no qual Bartolomeu Bueno estabeleceu seu primeiro acampamento. Habitavam a região da Serra Dourada, próxima à Vila Boa e quatro décadas após o início do povoamento desapareceram daquela região. Quintela (2006, p.02) ressalta ainda que:

Apesar de os goyá serem o povo indígena goiano menos conhecido de qualquer ótica científica, são os índios que, precisamente, mais foram mitificados sob o ponto de vista folclórico, além de terem sido incorporados à parafernália

indigenista que integra o imaginário construído em torno do nosso *volk-geist*. Reunindo algumas das escassas referências a eles na documentação histórica, pode-se tentar esboçar o seu retrato, mas temos de estar advertidos de que os esvaecidos contornos deste acabam apresentando uma imagem amorfa.

Conforme Ravagnani (1987), os limites do povo indígena Araxá iam da região de Crixás até a área do rio Tesouras. Como os Goyá, também desapareceram no início da colonização do Estado e não se sabe ao certo seu destino, sua cultura e sua língua.

Os Kayapó pertenciam à família linguística Jê, subdividiam-se em Kayapó do Sul, ou Kayapó Meridionais, e Kayapó Setentrionais. Os Kayapó dominavam todo o sul da capitania de Goiás. Havia aldeias na região de rio Claro, na Serra dos Caiapó, em Caiapônia, no alto curso do rio Araguaia e a sudeste, próximo ao caminho de Goiás a São Paulo. Seu território estendia-se além dos limites da capitania de Goiás: a oeste, em Camapuã, em Mato Grosso do Sul; a norte, na região entre o Xingu e o Araguaia, em terras do Pará; a leste, na beira do rio São Francisco, nos distritos de Minas Gerais; e ao sul, entre os rios Paranaíba e Pardo, em São Paulo (RAVAGNANI, 1987).

Os Kayapó dedicavam-se à horticultura, à caça e à pesca, além de serem conhecidos como povo guerreiro. Fizeram ampla resistência à invasão de suas terras e foram registrados vários conflitos entre eles e os colonos. Vítimas de perseguições e massacres, foram também extintos no estado de Goiás (RAVAGNANI, 1987).

Segundo Ribeiro (1996), os Akwen pertencem à família Jê e subdividem-se em Akroá, Xacriabá, Xavante e Xerente. Os Akwẽ tiveram contato com os não indígenas por volta de 1785, sendo suas relações “pacíficas” com o governo da capitania de Goiás. Estiveram no aldeamento de D. Pedro II ou Carretão e eram numerosos, em torno de 5 mil. Entretanto, Ribeiro (1996, p.80) menciona que:

[...] ali os Akwẽ tiveram a oportunidade de conviver intimamente com guarnições militares e de experimentar uma vida civilizada. [...] logo depois começaram a escapar rumo ao

norte, para o antigo território tribal. [...] um grupo que denotava maior aversão ao convívio com civilizados e que passou a ser conhecido como Xavante começou a se deslocar para a margem esquerda do rio Tocantins (1824), depois para Araguaia (1859), acabando por se estabelecer nos campos dos rios das Mortes. [...] os Akwê, que voltaram a se fixar no seu antigo território, à margem direita do Tocantins, passaram a ser conhecidos como Xerente.

Akroá e Xacriabá habitavam extenso território entre a Serra Geral e o rio Tocantins, às margens do rio do Sono e terras banhadas pelo rio Manoel Alves Grande. Estabeleceram-se, também, além da Serra Geral, em solo baiano e nas ribeiras do rio São Francisco, nos distritos de Minas Gerais. Depois de vários conflitos com os colonos que se estabeleceram em suas terras, foram levados para o aldeamento oficial de São Francisco Xavier, construído em 1750. Os Akroá foram dizimados mais tarde e os Xacriabá encontram-se atualmente em Minas Gerais, sob os cuidados da FUNAI (RIBEIRO, 1996).

De acordo com Souza (2008), o território dos Xavante compreendia regiões do alto e médio rio Tocantins e médio rio Araguaia. As aldeias estavam distribuídas nas margens do Tocantins, desde Porto Imperial até depois de Carolina, e a leste, de Porto Imperial até a Serra Geral, limites das províncias de Goiás (antes da divisão) e Maranhão. Havia também aldeias na bacia do rio Araguaia, na região do rio Tesouras, nos distritos de Crixás e Pilar, e na margem direita do rio Araguaia. Na primeira metade do século XIX, entraram em conflito com as frentes agropastoris que invadiam seus territórios e, após intensas guerras, migraram para o Mato Grosso, na região do rio das Mortes, onde vivem atualmente.

Conforme Guimarães (2002), o povo Xerente tinha costumes e língua semelhante aos Xavantes e há pesquisadores que acreditam que os Xerente são uma subdivisão do grupo Xavante. Habitavam os territórios da margem direita do rio Tocantins, ao norte, no território banhado pelo rio Manoel Alves Grande, e ao sul, nas margens dos rios do Sono e Balsas. Também viviam nas proximidades de Lageado, no rio Tocantins, e no sertão do Duro, nas proximidades dos distritos de Natividade, Porto Imperial e Serra Geral. Seus domínios alcançavam as terras do Maranhão, na região de Carolina até Pastos

Bons. Como os Xavante, também entraram em intenso conflito com as frentes agropastoris do século XIX e, atualmente, os Xerente vivem no Estado de Tocantins.

Segundo Ribeiro (1979) e Rocha (1998, 2001, 2003), os povos indígenas Karajá, Javaé e Xambioá pertencem ao tronco linguístico Macro-Jê, família Karajá, compartilhando a mesma língua e cultura. Viviam às margens do rio Araguaia, próximo à Ilha do Bananal. Ao longo do século XIX, entraram em conflito com as guarnições militares sediadas no presídio de Santa Maria.

O povo Timbira era bastante numeroso e habitava uma vasta região entre a Caatinga do Nordeste e o Cerrado, abrangendo o sul do Maranhão e o norte de Goiás. Ao longo do século XIX, devido à expansão pecuária, entraram em conflitos com os criadores de gado que invadiam suas terras. O grupo Timbira é formado pelas etnias Krahô, Apinajé, Gavião, Canela, Afotogés, Corretis, Otogés, Porecramecrãs, Macamecrãs e Temembus (RIBEIRO, 1996).

Conforme Toral (1996), os Tapirapé pertencem ao tronco linguístico Tupi, família Tupi-Guarani. Este grupo inicialmente habitava a oeste do rio Araguaia e eventualmente frequentava a ilha do Bananal. Com o passar do tempo, estabeleceram-se ao longo do rio Tapirapé, onde atualmente ainda vivem os remanescentes do grupo.

Pedroso (1992, 1994) considera que, pertencentes ao tronco linguístico Tupi, os Avá-Canoeiro habitavam as margens e ilhas dos rios Maranhão e Tocantins, desde Uruaçu até a cidade de Peixe, em Tocantins. Entre meados do século XVIII e ao longo do século XIX, entraram em graves conflitos com as frentes agropastoris que invadiam suas terras. Atualmente, os Avá-Canoeiro do rio Araguaia vivem na Ilha do Bananal, na aldeia Canoanã, dos índios Javaés, e os Avá-Canoeiro do rio Tocantins vivem na Serra da Mesa, município de Minaçu.

Prado Júnior (1973) considera que as missões não preparavam os indígenas para se integrar ao sistema de colonização. Em contrapartida, Alencastre (1970) afirma que os indígenas buscavam reagir, principalmente, atacando os povoados e as fazendas da região.

Sabe-se que as missões foram políticas territoriais de estado onde se caracterizou por seus aspectos políticos, militar e religioso para controlar os territórios indígenas e inseri-los na economia colonial. A resistência dos povos indígenas contra todos os processos de invasões em suas terras e vidas, marca os confrontos, conflitos, massacres e extermínios. Com o avanço da colonização de Goiás, Chaim (1983, p.50) ressalta que:

Os povos indígenas ficaram sujeitos à violência praticada por seus agentes o que acabou por reduzir as nações indígenas Xacriabá e Avá-Canoeiro, e o extermínio dos índios Goyá, Crixá, Kayapó Meridional, Akroá, entre outros grupos.

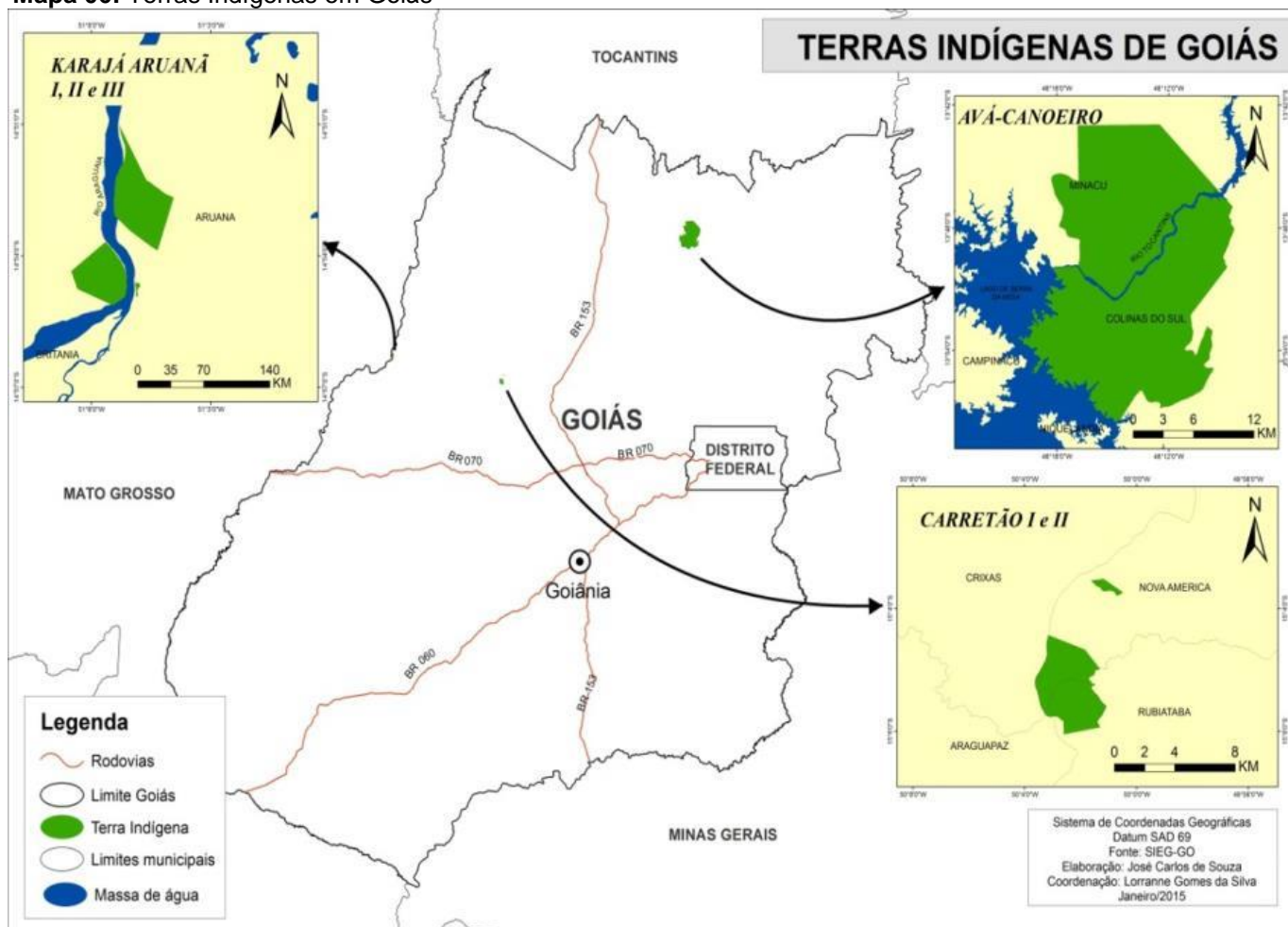
Depois de décadas de extermínio, em 2016, no estado de Goiás existem apenas três Terras Indígenas: do povo Karajá no município de Aruanã, do povo Avá-Canoeiro, entre os municípios de Minaçu e Colinas do Sul e do povo Tapuia no município de Rubiataba.

Cabe ainda ressaltar a presença dos Xavante na cidade de Aragarças/GO<sup>19</sup> (60 pessoas aproximadamente) e dos Tapirapé que vivem com a família Avá-Canoeiro em Minaçu/GO (03 adultos e 03 crianças). O mapa 06 mostra a localização das três Terras Indígenas em Goiás.

---

<sup>19</sup> Aragarças é um município goiano que faz divisa com o estado do Mato Grosso, onde as aldeias do povo indígena Xavante estão localizadas. Nos últimos anos, em busca de educação e melhores condições de vida, muitos indígenas têm se deslocado para a cidade. Portanto, o estado de Goiás ainda não assumiu de forma plena e adequada as necessidades desse povo, oferecendo uma educação não indígena e direitos esfacelados. É preciso considerar que não se trata apenas de um processo de migração, já que este território historicamente sempre pertenceu ao povo Xavante.

**Mapa 06:** Terras Indígenas em Goiás



Fonte: SIEG/GO, 2015



A espacialização das Terras Indígenas em Goiás, representada no mapa 06, revela o histórico de ocupação do atual território goiano com a atividade agropecuária, a partir do sul, que foi, na gênese da colonização, a região mais povoada ao longo dos séculos. Tais dados acusam a inexistência de terras indígenas nesses locais.

Essa lógica regional mostra que os processos de chacina, de extermínio e de expulsão dos povos indígenas de seus lugares de origens aconteceram pela volúpia economicista, em conformidade com a estrutura do território, que deu suporte ao uso da terra motivado pelo economicismo e pelas políticas territoriais.

Mas à medida que o processo de modernização aumentou a sua ação sobre o território, mesmo os contextos anteriormente não tão valorizados passaram a se valorizar, o que fez resultar em pressões de diferentes estirpes e pesos sobre cada povo a partir da localização de suas terras.

De acordo com os dados do IBGE de aproximadamente 50 mil indígenas que viviam em Goiás, existe em 2010 (data do último censo), 9.708 (nove mil setecentos e oito) pessoas que auto se declaram indígenas morando no campo e na cidade. Dessas, apenas 500 pessoas aproximadamente moram em aldeias. O quadro 09 mostra os dados apresentados pelo IBGE por municípios goiano.

<b>Quadro 09 - Municípios com as maiores populações indígenas do País, por situação do domicílio Goiás em 2010</b>									
	<b>Total</b>			<b>Urbano</b>			<b>Rural</b>		
	<b>Código</b>	<b>Município</b>	<b>POP</b>	<b>Código</b>	<b>Município</b>	<b>POP</b>	<b>Código</b>	<b>Município</b>	<b>POP</b>
1	5208707	Goiânia	<b>2.135</b>	5208707	Goiânia	<b>2.132</b>	5214705	Nova América	<b>80</b>
2	5201405	Aparecida de Goiânia	<b>794</b>	5201405	Aparecida de Goiânia	<b>794</b>	5218904	Rubiataba	<b>70</b>
3	5212501	Luziânia	<b>318</b>	5212501	Luziânia	<b>316</b>	5202502	Aruanã	<b>51</b>
4	5201108	Anápolis	<b>295</b>	5201108	Anápolis	<b>291</b>	5215603	Padre Bernardo	<b>23</b>
5	5200258	Águas Lindas de Goiás	<b>260</b>	5200258	Águas Lindas de Goiás	<b>260</b>	5205497	Cidade Ocidental	<b>21</b>
6	5202502	Aruanã	<b>208</b>	5221858	Valparaíso de Goiás	<b>205</b>	5208905	Goiás	<b>17</b>
7	5221858	Valparaíso de Goiás	<b>205</b>	5220454	Senador Canedo	<b>177</b>	5205513	Cocalzinho de Goiás	<b>14</b>
8	5208905	Goiás	<b>180</b>	5208905	Goiás	<b>163</b>	5212956	Matrinchã	<b>12</b>
9	5220454	Senador Canedo	<b>177</b>	5215231	Novo Gama	<b>161</b>	5209705	Hidrolândia	<b>10</b>
10	5205497	Cidade Ocidental	<b>168</b>	5208004	Formosa	<b>160</b>	5214606	Niquelândia	<b>10</b>

**Fonte:** <http://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html>. **Acesso:** 13/01/2017.

Contudo, observa-se que as várias fases da história de Goiás (o período bandeirantista; a formação da fazenda; o processo de modernização; a urbanização) trouxeram problemas para os povos indígenas, como deslocamento, desapropriação de terras, mudanças de costumes e extermínios de povos inteiros, restando hoje em Goiás apenas três povos.

Os próximos itens farão uma breve apresentação dos povos indígenas Karajá de Aruanã e Tapuia e o próximo capítulo abordará o povo Avá-Canoeiro, sujeitos dessa pesquisa. Todos os povos aqui descritos vivem em Terra Indígena.

### **2.3.1 – O povo indígena Karajá de Aruanã/GO**

O povo indígena Karajá se autodenomina Iny, cujo significado é “nós”, “nós mesmos”. O nome Karajá é de origem Tupi, cujo significado aproxima-se de “macaco grande” (ISA, 2015). De acordo com Rodrigues (2012), pertencem ao tronco linguístico Macro-Jê e dividem-se em três línguas: Karajá (GO/MT), Javaé e Xambioá (TO).

Segundo dados do IBGE (2010), o povo Karajá soma aproximadamente 3.000 índios e vive em cerca de 29 aldeias espalhadas ao longo do vale do rio Araguaia e afluentes. O maior quantitativo de aldeias localiza-se na Ilha do Bananal, estado do Tocantins. Toral (1992) afirma que, historicamente, as maiores aldeias tinham em torno de 400 pessoas com famílias extensas e que o número médio de moradores por casa era de aproximadamente 08 pessoas.

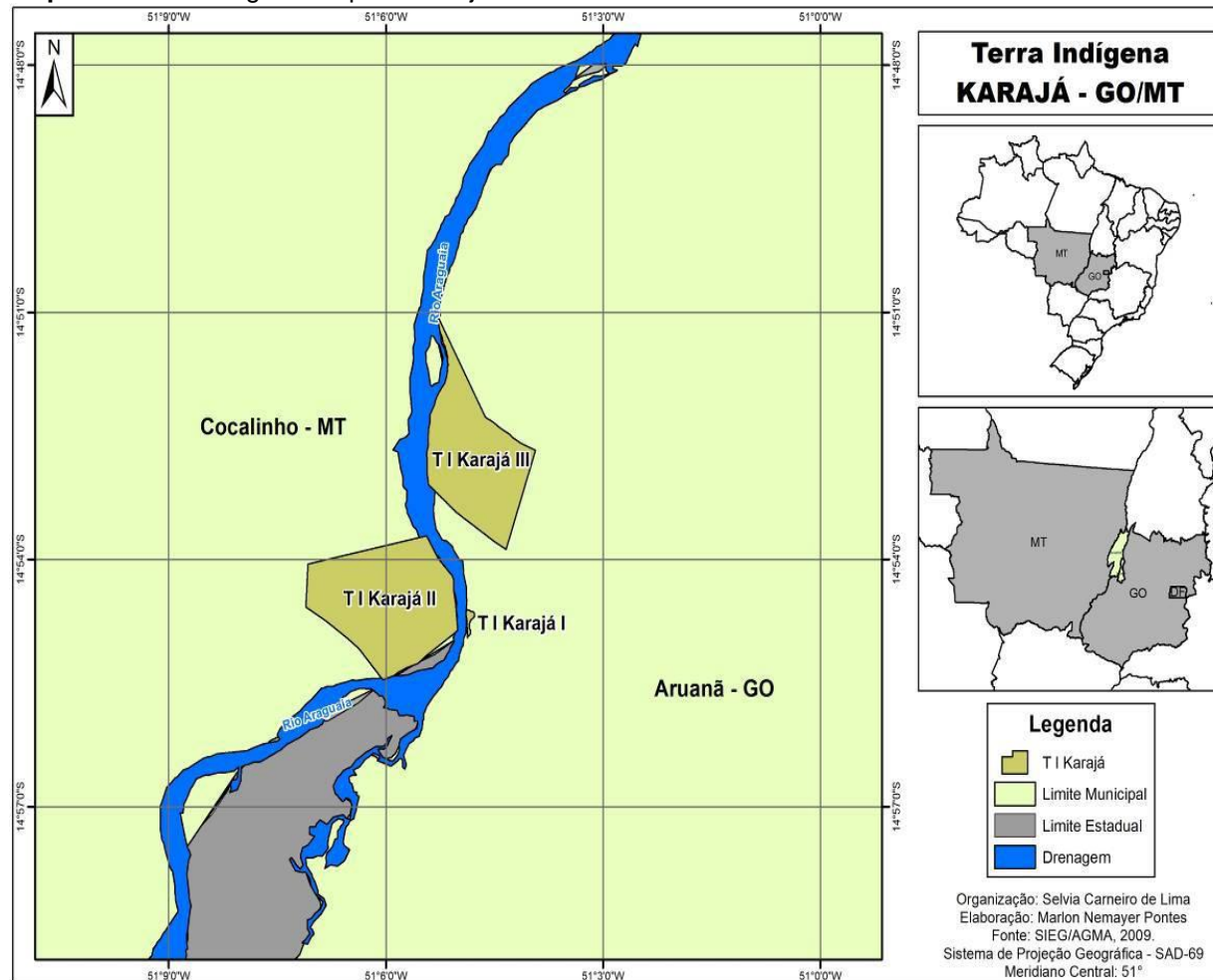
Conforme Salera Júnior; Malvasio e Giraldin (2006), as aldeias dos subgrupos Karajá e Xambioá estão às margens do Araguaia; as dos Javaé ficam às margens do rio Javaés, um braço menor do rio Araguaia, que contorna a parte leste da Ilha do Bananal, no Tocantins.

Com o contato e a convivência cada vez mais acentuada com os não indígenas, o povo Karajá, segundo Toral (1992), sofreu mudanças culturais, redução demográfica e processos migratórios entre os três subgrupos. Portanto, apesar das mudanças e do contato intenso, Lima Filho (1994)

considera que a maioria das aldeias Karajá mantém seus costumes tradicionais como a língua materna, pescarias familiares, rituais como a dança de Aruanã e da casa grande (*Hetohoky*), enfeites plumários, cestaria, artesanato em madeira e pinturas corporais.

De acordo com dados da SESAI (2016), o povo Karajá localizado no município de Aruanã no estado de Goiás soma aproximadamente 361 pessoas, distribuídas em duas aldeias, denominadas Buridina (160 pessoas) e *Aricá* ou *BdèBure* (85 pessoas), além dos 116 índios desaldeados. A Terra Indígena está homologada, dividida em três áreas, como mostra o mapa 07:

**Mapa 07:** Terra Indígena do povo Karajá de Aruanã/GO



**Fonte:** LIMA, Sélvia Carneiro de, 2009.

A área I, onde está a aldeia Buridina, localiza-se no estado de Goiás, no centro da cidade de Aruanã, com 14 ha. A área II situa-se no estado de Mato Grosso, na margem oposta da Terra Indígena I, com 893 ha. Constitui-se área de caça, pesca e coleta primordial para a vida desse povo. Apresenta-se restrição de uso ao longo do ano em função do alagamento provocado pelo período chuvoso e na área III localiza-se a aldeia *BdèBure*. É uma área bastante utilizada para plantio, com vegetação original muito impactada por pastagens, processo anterior à demarcação da Terra Indígena.

Apesar da conquista legal em relação à demarcação e homologação da Terra Indígena Karajá, é necessário salientar a característica de fragmentação e restrição do território tradicionalmente ocupado por este povo, conforme adverte Lima (2010, p.12):

A redução do território Karajá as três áreas demarcadas; a coleta da matéria-prima para a produção artesanal tem sido cada vez mais difícil em função da degradação ambiental instalada no município e pela restrição imposta pela propriedade privada e pela própria delimitação do território de vivência impostos a eles; o crescimento da população indígena o que implica a insuficiência do território para a sobrevivência de todos; o desmatamento intenso já existente principalmente na terra III, anterior a demarcação; os alagamentos que ocorrem nas Terras II e III que inviabilizam o plantio de roças e coleta na maior parte do ano e as atividades do turismo, que “invade” e reorganiza a vida indígena.

O elemento central para a vida dos Karajá de Aruanã, o rio Araguaia, é também essencial para a existência da atividade turística nessa região, principalmente com a formação das praias que atraem os turistas para descanso e lazer.

Como atesta o mito de origem Karajá, o rio Araguaia constitui o eixo de referência mitológica social e cultural desse povo. É deste rio e de suas espécies que vem grande parte do sustento material e físico dos Karajá. Seu curso tem mantido o povo na região até os dias de hoje.

Sobre os Karajá de Aruanã, Lima (2010) ressalta que as múltiplas relações com o rio vão aos poucos construindo as diversas relações identitárias presentes no modo de vida indígena. Por isso, mais que sustento, o rio

Araguaia representa, para eles, a origem do povo e a extensão da própria. O mito de origem Karajá aponta um vínculo forte entre território e cultura, território e produção da vida.

Portanto, com as intensas relações entre indígenas e não indígenas, as ressignificações culturais são inevitáveis, ou seja, as mudanças socioculturais no que diz respeito à cultura e aos elementos que a compõem como alimentação, rituais, língua, alimentação, entre outros, são presentes na realidade desse povo e intensificados pelas atividades econômicas da pecuária e do turismo, bem como pela inserção de novas tecnologias.

Desse modo, o “fascínio” pelas coisas do “branco”; os casamentos interétnicos e os desejos adquiridos pelas trocas comerciais adentram a vida indígena e fragilizam, muitas vezes, elementos da tradição e cultura dos Karajá. Aos poucos, as roupas, os perfumes, os automóveis, a alimentação, as tecnologias, as normas e regras, a moda, a música e as danças dos não indígenas chegaram à aldeia, criando um cenário de ressignificações e mudanças, novos símbolos e valores, crenças e costumes, que entrecruzam a vida indígena, ditando novos hábitos e maneiras de viver, impondo novas relações de tempo e espaço entre as gerações.

Assim, com suas terras pressionadas por atividades econômicas vinculadas à pecuária e ao turismo, os Karajá procuram fortalecer sua cultura diante de inúmeras pressões externas exercidas pela própria situação de contato interétnico.

A ressignificação da cultura parece ser um traço que evidencia uma estratégia desse povo para se afirmar, negociando com a sociedade elementos culturais e objetos tecnológicos que vão sendo utilizados nos próprios termos dos indígenas, de acordo com o interesse da comunidade. Entre tradição e modernidade, aparece a dualidade de tempos e espaços que marcam a mescla dos mundos indígenas e não indígenas.

O município de Aruanã, está localizado na área de influência da Estrada do Boi, onde os municípios vizinhos, historicamente, exibem vocação para a atividade pecuária e apresentam um dos maiores rebanhos do estado. Essa é uma afirmação constatada ao observar os dados do IBGE (2014),

segundo os quais o município apresentou o maior rebanho da região, com cerca de 246.000 cabeças de gado.

De acordo com os dados da Secretaria de Estado e Desenvolvimento do Turismo de Goiás (2016), Aruanã é também o portão de entrada para o Vale do Araguaia e tem como principais atrações turísticas a piscosidade de suas águas, diversos lagos e os meandros do rio Araguaia, que compõem, com suas praias, um dos mais belos cartões postais do Brasil.

A atração da paisagem pelo consumo do lugar não deu ao povo Karajá escolha no que tange à decisão de participar ou não do afluxo turístico que marca Aruanã. Sem muito planejamento, os investimentos foram chegando. Foram construídos pousadas, hotéis, casas, chalés, restaurantes e vários outros atrativos. De acordo com Nunes (2013, p. 05):

Aruanã é provavelmente a cidade na beira do Araguaia onde o turismo é mais intenso. Há inúmeras pousadas, hotéis, e mansões de veraneio, algumas delas voltadas para um turismo de luxo, com diárias que chegam a custar cerca de 350,00 reais. Durante o mês de julho, a prefeitura da cidade promove a Temporada Turística de Aruanã, oferecendo shows gratuitos à população e aos visitantes todas as noites de sexta-feira e sábado durante esse mês. Índios e regionais se referem a essa época simplesmente como temporada. A prefeitura estima que, só no mês de julho, mais de 600.000 pessoas passem pela cidade que, segundo o último censo, conta apenas 7.496 pessoas. Outros períodos, como o carnaval, feriados, o aniversário da cidade e o mês de maio (quando os cardumes que sobem o rio anualmente estão passando pela região), também atraem turistas para Aruanã, embora em quantidade muito menor que na temporada.

Às margens do rio Araguaia, sobretudo, no mês de julho, mês da alta temporada, por corresponder ao período de férias escolares em Goiás, é possível encontrar um grande fluxo demográfico nos condomínios, casas e acampamentos, praças, restaurantes, bares, ruas. A figura 01 mostra um condomínio às margens do Araguaia.



**Figura 01:** Condomínio construído na área II



**Fonte:** SILVA, Lorraine Gomes da. Julho, 2015.

Na intensa ocupação dos espaços pelo turismo, a Terra Indígena Karajá não foi poupada. No período de alta temporada, há presença de acampamentos provisórios dentro da área II, que corresponde à formação de praia mais próximo do centro da cidade. Na área I, ao lado da aldeia Buridina, a área do cemitério tradicional também foi solapada pelo interesse mercadológico. Sobre ele, foi construído, sem autorização dos indígenas, um guarda-barcos. Há ainda, escola, ruas e casas construídas e ocupadas nesta terra.

Desse modo, as conquistas legais não se concretizaram em conquistas efetivas na garantia dos direitos territoriais dos Karajá. Interesses econômicos continuam usurpando o direito à vida e prejudicando o uso dos territórios indígenas em Aruanã, à medida que ressignificações socioculturais são intensificadas.

Os Karajá de Aruanã inserem-se em um contexto de interesse maciço do capital. Pela via do turismo e da pecuária, as relações econômicas e políticas incidem com força, transformando a paisagem do vale do Araguaia, bem como a rotina da vida indígena.

Imagem explorada como atrativo exótico para promover o turismo em Aruanã, os Karajá revelam, no século XXI, uma força que se aproxima do conceito de resiliência, mesmo com territórios solapados, vidas estigmatizadas pelo fantasma da drogadição, do alcoolismo, do suicídio, da prostituição, dos conflitos familiares, da falta de esperança quanto ao ensino e uso da língua indígena e da aprendizagem de diversos elementos da cultura como as pinturas, a arte plumária, a cerâmica, os adornos corporais e, inclusive, elementos da natureza, como o peixe Aruanã.

Apesar de a caça, a pesca e a coleta ainda fazerem parte dos costumes desse povo, os alimentos industrializados e a mudança alimentar foram inevitáveis. Economicamente, vivem da venda de artesanato, prestação de serviços em diferentes estabelecimentos comerciais no município, atividades vinculadas ao turismo local e contam com ajuda de programas do governo.

A aprendizagem das cosmologias que fundam a crença do povo mistura-se em Aruanã, emergindo na vida indígena, na qual tradição e modernidade, se juntam e se fundem, a fim de fortalecer a cultura e a vida desse povo.

Contudo, em 2016, apesar do domínio do português e das diversas ressignificações culturais, os Karajá de Aruanã ainda apresentam forte relação com o rio Araguaia e trabalham para o fortalecimento da cultura de seu povo, em especial, a língua, tendo como aliada a escola indígena e os projetos relacionados ao museu *Maurehi*.

### **2.3.2 – O povo indígena Tapuia**

A primeira classificação dos índios brasileiros, depois da colonização, foi feita entre os habitantes do litoral vindos do Sul em migração. Os Tupi, tidos como mansos, dóceis e de língua boa, e os índios do interior, do sertão, os Tapuia, índios bravos e de língua travada.

Tapuios quer dizer na língua Tupi *bárbaro* ou *inimigo*. Os Tupi chamavam aqueles que viviam na Tapuiretama (no interior) de Tapuios ou

Bárbaros. Tal nome era ainda a denominação dada pelos portugueses a indígenas dos grupos que não falavam línguas do tronco tupi e que habitavam no interior do Brasil. Seus grupos viviam distantes e independentes uns dos outros. Guerreavam entre si, ou contra os Tupi, ou qualquer grupo inimigo dos Tupi.

De acordo com dados históricos, os Tapuios eram nômades (não construíam casas) e paravam onde havia abundância de alimentos. Alimentavam-se com mel de abelhas, maribondos, cobras e lagartos, plantavam mandioca e gostavam de viver ao ar livre. Adoravam as forças da natureza, como o trovão, a lua e o sol, e acreditavam em certos animais, como serpentes, aves e alguns mamíferos, como morcegos.

Praticavam sacrifícios de animais, até humanos, e também tinham como Deus principal a Constelação da Ursa Maior. Não faziam nada sem antes consultar os sábios e anciões da aldeia. As suas armas eram as flechas, as pranchetas, arcos e dardos, que usavam com grande habilidade. Também usavam as clavas e machados de mão.

Infelizmente, as políticas de aldeamento que ocorreram na colonização no Brasil foram circunstanciais para redefinir e reconfigurar vários elementos das culturas indígenas, como no caso dos Tapuios. As perseguições e massacres que se sucederam para a apropriação dos territórios marcaram o fim de vários povos. As reestruturações e a resistência desses povos são marcos de lutas e fugas para sobreviver.

Essa classificação de tapuios foi a que perdurou por mais de quatro séculos. Cronistas, como governadores, viajantes, missionários, fazendeiros e outros, perpetuaram essa classificação em seus registros e só no alvorecer do século XX os pesquisadores evidenciaram que os Tapuios, na verdade, compreendiam outros grupos étnicos distintos, como os Cariri, os Caraíba e, sobretudo os Gê.

Assim como o conceito de índio, tapuios foi um conceito genérico e empregado de forma equivocada pelos colonizadores. Desse modo, opta-se em utilizar o nome Tapuia para identificar um povo específico falantes do português que vivem no estado de Goiás.

Em Goiás, desde o grande aldeamento de 1800, os Tapuia, que eram 5.000, somam, hoje, aproximadamente 200 pessoas<sup>20</sup> (IBGE, 2010), o que representa um drástico declínio demográfico desse povo. Segundo Trindade (2009, p. 27):

As informações que se tem a respeito da origem étnica dos Tapuio nem sempre coincidem, mas boa parte delas confirma que se tratam de descendentes dos primeiros habitantes do aldeamento chamado Carretão ou Pedro III, construído na região central da Província de Goiás, em 1788, para abrigar os índios Xavante, subgrupo Akuên. Além dos Xavante, há afirmações dos próprios Tapuio de que também foram levados para esse aldeamento índios Kaiapó do Sul, Xerente, Karajá e Javaé. A essa população se juntaram ainda negros escravos que haviam fugido das fazendas de Goiás, principalmente das cidades de Crixás e de Pilar de Goiás, onde haviam sido levados paratrabalhar em minerações. Em suma, os índios Tapuio são resultado da conjunção desses cinco grupos indígenas, todos integrantes do mesmo tronco linguístico Macro-Jê, além de não-indígenas (negros, brancos, pardos, mulatos etc.).

Atualmente, localizam-se no perímetro do antigo território, mas fora da localização original das construções na Terra Indígena, situada entre a Serra Dourada e o Rio São Patrício (ou Carretão), nos municípios de Rubiataba e Nova América, em Goiás. De acordo com os Tapuia o nome carretão é devido a uma forma antiga da região de carregar as pessoas em um carro chamado carretão.

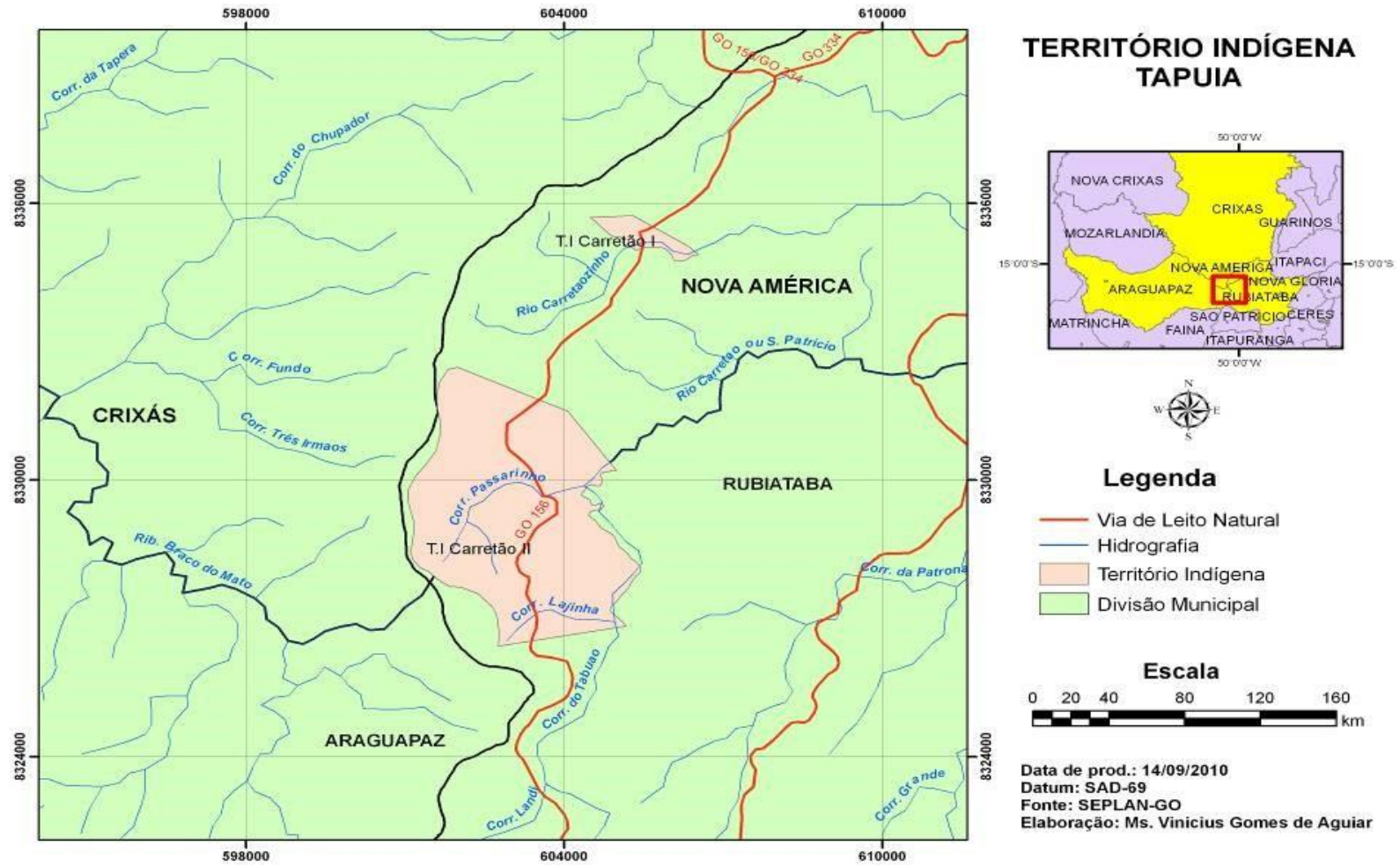
A Terra Indígena Carretão é cortada por vários córregos, o que torna a reserva abundante em água. A região é serrana e as espécies de Cerrado, especialmente o Cerrado *stricto sensu* e o Cerradão, são a vegetação natural. A terra possui muitos aclives e declives. Nos declives, é desenvolvida a pecuária extensiva e rudimentar; nos terrenos mais planos a agricultura simples. De acordo com Trindade, (2009, p.45): “A área indígena é cortada por uma estrada, conhecida entre os Tapuia por “estrada carreteira”, devido ao grande fluxo de transportes de gado, atualmente feito em carretas”.

---

<sup>20</sup> Algumas famílias vivem fora da Terra Indígena.

A Terra Indígena Carretão é composta de duas glebas não contínuas: a Gleba 1, subdividindo-se em Gleba 1-A, localizada no município de Nova América, e Gleba 1-B, localizada no município de Rubiataba, que totaliza 1.666 hectares; a Gleba 2 está localizada também no município de Nova América, com uma área de 77 hectares. As duas glebas perfazem um total de 1.743 hectares como mostra o mapa 08:

Mapa 08: Terra Indígena Carretão (Povo Tapuia)



As casas dos Tapuia são construídas seguindo o modelo camponês, como mostra a figura 02. São distantes umas das outras, porque entre elas são desenvolvidas pequenas lavouras, em pequenas propriedades.

**Figura 02:** Modelo das casas do povo indígena Tapuia



**Fonte:** SILVA, Lorraine Gomes da, 2009

As famílias que moram na aldeia vivem da horta comunitária, criação de animais, fabricação de farinha entre outras atividades e buscam na escola indígena reconhecimento e fortalecimento de sua cultura.

A luta pelo reconhecimento identitário permeia a história desse povo até mesmo na etimologia do nome Tapuia, que o explica como sendo um olhar do outro, especialmente de fazendeiros da cercania que, de início, interferiram na construção identitária. Além de ter provocado uma ressignificação da cultura Tapuia, a política de aldeamento deixou marcas indeléveis, como se pode perceber na fala de um dos Tapuia entrevistado:

Não temos uma língua própria já que temos origem de um aldeamento entre quatro etnias: os Xavante, os Xerente, os Karajá e os Kaiapó, além de negros vindos de Pilar de Goiás – mas tentamos realizar alguns rituais e costumes de nosso povo – há um ressurgimento da pintura e de algumas danças (ENTREVISTADO A, 2009).

Essas marcas também são resultados dos conflitos com os fazendeiros da região pela terra que, como foi explicado anteriormente, “desvalorizavam” a cultura indígena e até negavam a presença dos povos indígenas para facilitar a apropriação da terra. De acordo com Trindade (2009, p. 41):

Para atingir o objetivo proposto, os fazendeiros procuravam, de antemão, descaracterizar fisicamente os Tapuia como índios, ignorando as contribuições indígenas em sua formação e ligando sua imagem unicamente à dos negros, seus descendentes.

A língua do povo Tapuia é o português. Compassada e simpática, cheia de atrativos e de alta capacidade de receber o outro, inclinada às tramas do lugar mais que aos desvelos universais da cultura, o modo de falar Tapuia foi um argumento utilizado pelos fazendeiros para também negar a identidade indígena. Conforme entrevista realizada com a professora Eunice da R.Moraes Rodriguês Tapuia feita por Marques (2014, p.11):

O português Tapuia é uma língua porque é o conjunto de códigos usados na comunicação, serve para expressar a visão de mundo e o próprio mundo Tapuia, [é a] língua materna, pois é nossa identidade, assim como nós, ela é o resultado de um processo histórico e é formado como nós de grupos que se juntaram e se transformaram para se tornar um só.

Tal fato nos permite rememorar como a história é atravessada por contradições. Durante o período colonial, a Língua Portuguesa foi imposta aos indígenas como única aceitável e, atualmente, no caso dos Tapuia, “índio, para ser índio, não pode falar português”. Observa-se que o aliciamento dos bens indígenas inclui a sua cultura e o sentido histórico dela.

Uma corrente museificadora, especialmente filiada aos interesses de fazendeiros para retirar a legitimidade identitária dos povos indígenas, geralmente insiste em criar um imaginário em que “os jovens tapuia bebem muito, jogam futebol, estudam, veem televisão etc”, como se tivessem condenados a abandonar o mundo real e as conquistas sociais coletivas como a educação. Por meio desse imaginário, cabe aos povos indígenas,



especialmente os jovens, ficar à margem dessas conquistas. Para Silva (2000, p.04):

Devemos ter sempre em mente que se dizer índio implica suportar todo o peso de uma identidade institucionalizada, imposta sobre certos grupos socioculturalmente diferenciados, partindo de atributos "escolhidos" para operacionalizar uma administração, ao mesmo tempo que, o ser indígena se refere a representações que povoam o senso comum.

Deve-se observar que, em qualquer sociedade, mas especialmente nas contemporâneas, as significações e os elementos que constituem uma identidade são muito complexos. Silva (2000, p. 10) afirma que:

A situação histórica dos tapuios me faz perceber que enquanto se pensar nos índios como "outros" radicalmente diferentes desde sempre e em qualquer circunstância, não se poderá encarar suas ações e reações (rituais, políticas, etc.) como um comportamento criativo, i.e., construído em relação contrastiva com seus próprios "outros", mas apenas enquanto um comportamento imutável e etnograficamente estranho.

Apesar da existência de conflitos materiais, institucionais e objetivos, bem como de níveis subjetivos como os imaginários e de imagens, o povo Tapuia resistiu – e resiste. Recebe apoio de setores organizados de diferentes estirpes e age diariamente, constituindo, com a sua vida, o seu lugar no território em disputa, tal como é o cerrado atual.

O povo Tapuia, apesar de anos de luta, ainda não tem garantia da ampliação da demarcação de suas terras. Isso interfere na permanência em seus territórios e inviabiliza a possibilidade de que tenham autonomia na produção de sua vida. Tal fato é um problema que provoca entrave em vários aspectos do seu modo de sua vida, principalmente na realização de suas práticas culturais, bem como na permanência de todas as famílias Tapuia em seu território.

A enorme quantidade de sujeitos indígenas desaldeados impõe uma cisão interna entre parentes que ficam e que saem. Essa questão também interfere nos conflitos identitários que se reacendem ao longo dos anos, como

de pode constatar a partir da ideologia dos fazendeiros, que apregoam “que aquele povo não é índio”.

A escola indígena, uma das principais conquistas desse povo, mostra que não se pode esperar das políticas públicas que estão, em sua grande maioria, vinculadas ao estado, que sofre pressões das diferentes forças que constroem o cenário econômico no cerrado. Desde modo, a construção da autonomia dos Tapuia tem-se dado pela educação indígena.

É importante salientar que a escola para os índios, durante muito tempo, foi o lugar onde se desaprendia todo o conhecimento que eles tinham sobre seu povo. Ao considerar a educação brasileira, a escola indígena desponta como uma novidade. Mesmo com interferências não indígenas, houve muitos avanços.

É preciso refletir, assim, sobre a questão de como diferentes segmentos sociais organizados constroem o seu arco de poder e sobre como conteúdos culturais específicos podem articular, organizar demandas e pressionar o Estado a desenvolver sua condição de sujeito coletivo.

Um povo alegre e aberto ao outro: essa é a impressão que fica quando se aproxima dos Tapuia. São os relatos do futebol, do cultivo das hortas, das conquistas das lidas diárias com o gado e outras atividades. As brincadeiras e intermináveis rodas de conversa ao relento ainda fazem parte de suas vidas.

Portanto, os Tapuia, a todo o momento, têm que desenvolver estratégias e táticas para a constituição e afirmação de sua identidade étnica frente à sociedade não indígena. Um código rígido interno determina que não podem beber bebidas alcoólicas e fazer vandalismo. Outros preceitos são uma vigilância necessária para a construção de sua consciência coletiva e para a imposição do respeito à comunidade externa.

Em 2016, o que se vê na comunidade Tapuia é a marca de duas palavras que se imbricam: resistência e esperança. O povo Tapuia resiste às entranhas de um tempo histórico pontuado de massacres e desrespeito aos povos indígenas e vai se tornando, a cada desafio, protagonista de seus projetos de futuro. Os próximos capítulos se debruçarão sobre o povo indígena Avá-Canoeiro do Tocantins no Estado de Goiás, tema desta tese.

### CAPÍTULO III

## O POVO INDÍGENA AVÁ-CANOEIRO



Resistir ao tempo, às vicissitudes e às dificuldades do caminho, resistir ao frio, ao fogo, à fome, resistir à própria vida e retornar a um novo recomeço com cores e significados diferentes. A vida escrita na memória e a vida escrita no presente. Conflitos, perseguições e massacres. Infelizmente, não há outras palavras que melhor retratam a história de vida do Povo Indígena Avá-Canoeiro. A trajetória violenta e a sobrevivência marcaram as lutas e os caminhos mais desafiantes nos quais perpassaram esse povo. E com tantos extermínios de povos indígenas no Brasil, os Avá-Canoeiro resistiram para contar sua história ainda cheia de conflitos.

---

<sup>21</sup> Tutau Avá-Canoeiro (família do rio Araguaia) – faleceu em 2015 - **Foto:** TOSTA, Lena, 1997

<sup>22</sup> Matxa Avá-Canoeiro (família do rio Tocantins) / **Foto:** SILVA, Lorraine Gomes da, 2016

O objetivo do capítulo III é apresentar ao leitor o povo Indígena Avá-Canoeiro. Portanto, a pesquisa é referente à família do rio Tocantins que possui uma história diferenciada e se distingue etnicamente (tradições, conhecimentos, técnicas, habilidades, práticas culturais, língua, comportamento, entre outras) dos Avá-Canoeiro do rio Araguaia, embora os dois grupos se autodenominem *Ãwa*.

As referências etnográficas sobre esse povo são poucas, e diante das diferenças já citadas dos dois grupos, optou-se em pesquisar com a maior fidelidade possível a trajetória da família Avá-Canoeiro do rio Tocantins.

Os extermínios provocados por constantes massacres resultaram em uma população diminuta, com cerca de 30 índios Avá-Canoeiro, e retratam a constante violência à qual esse povo foi submetido. Com aldeias extintas pelo colonizador, dispersaram-se e passaram a viver em fugas pelas áreas do cerrado, reorganizando seu modo de vida e desenvolvendo estratégias de sobrevivência frente às necessidades de cada momento e lugar de estadia ou moradia.

Reproduzir a vida e a cultura com uma população diminuta, ter vida “controlada e vigiada” pela FUNAI e negociada por Furnas, fortalecer a língua e a cultura, manter a escola indígena, ter autonomia, são ainda desafios da família Avá-Canoeiro do Tocantins.

### **3.1- O Povo Indígena Avá-Canoeiro**

O povo indígena Avá-Canoeiro, como a maioria dos povos indígenas do Brasil, tem sua história marcada por extermínios e uma quase extinção da etnia. Para Rodrigues (2013, p. 01): “O histórico dos Avá-Canoeiro e sua situação atual podem ser considerados como um dos mais dramáticos exemplos de opressão vivida por um povo indígena em solo brasileiro”.

Os primeiros registros sobre o povo Avá-Canoeiro são do final do século XVIII. Toral (1985) considera, no relatório da FUNAI (0253/1983/V. 01, p.92), que:

São conhecidos, a nível nacional, por Avá-Canoeiro ou simplesmente canoeiro de Goiás. A população regional do

meio norte goiano denomina-os de “Cara-preta”. Essa denominação é utilizada contemporaneamente tanto para os grupos do Araguaia como para os do Tocantins. Em 1824, Cunha Mattos se refere a este grupo como “Carijós comumente denominados Canoeiros” (1875:19). Este autor se refere à origem do grupo, índios Carijó, ou Karijó (Rivet 1924:172), trazidos de São Paulo por bandeirantes no século XVIII, para justificar a denominação empregada. Na literatura etnológica existente sobre o grupo aparecem sempre como “Canoeiros” até o início da década de setenta. Os autores que mais contribuíram para a bibliografia sobre este grupo também se referem a eles como “Canoeiros” (Vide Baldus 1970, Magalhães 1957, Souza 1812, Rivet 1924, Nimuendajú apud Baldus 1970 e Americano 1927).

Portanto, Rodrigues (1994, p 12), ao estudar os vários sub-ramos da língua Tupi, discorda de que os Avá-Canoeiro seriam descendentes dos índios Karijó levados de São Paulo para Goiás por uma bandeira. Para o autor:

No subconjunto IV reúnem-se o Tapirapé e o Asurini do Tocantins, que além dos traços fonológicos mencionados acima tem outros em comum, e o Guajajara e o Tembé, que são praticamente dois dialetos de uma mesma língua. Incluo também o Avá ou Canoeiro: registro feito há poucos anos (1974) por Harrison (ms.) de uma amostra de sua língua, embora limitado, e suficiente não só para sugerir sua associação com este subconjunto, mas sobretudo para rejeitar a velha hipótese segundo a qual os Avá seriam descendentes de índios Karijó levados de São Paulo a Goiás por uma bandeira.

Rodrigues sintetiza, dizendo (1994, p.13):

Concluimos que a língua dos Canoeiro de Couto de Magalhães era essencialmente a mesma que a dos atuais Avá, a qual é nitidamente distinta dos dialetos Guarani, entre os quais se situaria a língua dos antigos Karijó.

A arqueologia levantada por Barbosa; Schmitz; Teixeira Neto e Gomes (2014) considera, em cerca de 600 anos, a presença dos índios Avá-Canoeiro às margens do rio Claro e rio Araguaia em Goiás. Para os autores (p.192):

Os sítios Tupi-guarani dispersos na bacia do Tocantins (Fase São Domingos) e talvez os da margem do Rio Claro, bacia do Araguaia, (Fase Iporá) facilmente podem resultar de antigos

acampamentos Tupi, conhecidos como Canoeiros, hoje Avá-Canoeiro, cuja presença é registrada a partir de 1780. Alguns indivíduos sobrevivem, atualmente errantes na bacia do Tocantins.

Sobre os lugares em que os Avá-Canoeiro teriam vivido, no século XVIII, Barbosa; Schmitz; Teixeira Neto e Gomes (2014, p.192) afirmam que:

Teriam vivido principalmente nas matas próximas ao rio Maranhão, Paranã, Manoel Alves e à beira do Palma, onde estariam suas aldeias. A principal delas, entretanto, ficaria entre as montanhas além do Duro, onde os povoadores lusos então dificilmente penetrariam. Para além do rio Maranhão, a oeste, possuiriam ainda os descampados até Amaro Leite (hoje Mara Rosa) (...) Em 1824, estariam localizados à margem direita do Araguaia, ao sul do rio Crixás, e à margem esquerda do rio Tocantins, entre este e o rio Santa Tereza.

O povo indígena Avá-Canoeiro tem uma língua própria, pertencente ao sub-ramo IV da família Tupi-Guarani, tronco linguístico Tupi<sup>23</sup>. Além do Avá-Canoeiro, o subramo IV é composto pela língua Tapirapé, o Asuriní do Trocará (ou Asuriní do Tocantins), o Parakanã, o Suruí do Tocantins, o Turiwára, o Guajajara e Tembé<sup>24</sup> (RODRIGUES E CABRAL, 2009). De acordo com Mello (2000, p.18):

A família linguística Tupi-Guarani é constituída de aproximadamente quarenta línguas fortemente relacionadas, com uma distribuição geográfica bastante ampla na América do Sul. Seus extremos atuais são o litoral do Brasil (leste), as

---

<sup>23</sup> Povos Tupi referentes ao tronco Tupi, reconstruído para aproximadamente 5.000 anos, de origem entre os Rios Guaporé e Aruanã. Este tronco inclui a família Tupi-Guarani (com 2.000 anos) e mais nove outras famílias; ao todo 70 línguas. A família Tupi-Guarani, com seus oito sub-ramos e aproximadamente 40 línguas, teria sua origem entre o rio Madeira e o Tapajós. Desta origem, as línguas setentrionais atravessaram para leste a bacia do Rio Xingu, chegando ao alto rio Tocantins (RODRIGUES E CABRAL, 2009). Deste, línguas do sub-ramo IV ficaram entre o Tocantins-Mearim, uma área linguística que se consolidou por volta dos séculos XVI, XVII (Cabral et al., 2007). Muito provavelmente, alguns grupos iniciaram a descida quando da consolidação desta área e, posteriormente, algumas línguas desta área desceram depois. Este é o caso, por exemplo, dos Tapirapé e Avá-Canoeiro no centro do Brasil, em uma região de maioria Jê.

<sup>24</sup>Rodrigues, no livro "Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas" (1984, p.32 e 33), comenta, de forma mais profunda, acerca da dispersão dos Tupi-Guarani pela América do Sul, e Rodrigues e Cabral (2009), acerca da dispersão das línguas e famílias pertencentes ao tronco Tupi.

margens do Amazonas na fronteira Brasil-Peru (oeste), sul da Guiana Francesa (norte) e sul do Brasil, Paraguai e norte da Argentina.

Em relação aos povos Tupi-Guarani, os Avá-Canoeiro são mais próximos linguisticamente de alguns povos originários do baixo Tocantins-Araguaia; como os Suruí, os Parakanã, os Assurini do Tocantins, os Guajajara e, especialmente, os Tapirapé<sup>25</sup>. De acordo com estudos de Pedroso (1994, p.96):

A família tupi-guarani, nessa região, é representada por dois grupos indígenas bastante semelhantes linguisticamente: os avá-canoeiros e os tapirapés. Estas sociedades são aparentemente intrusas numa área eminentemente jê, e se estabelecem em locais e ambientes não densamente ocupados.

Sobre os códigos linguísticos dominados pelos indivíduos que pertencem a um mesmo grupo, Claval (1999, p.86), em seus estudos, considera que: “permitem-lhes classificar e nomear os seres e as plantas, os artefatos ou os homens e aprender a maneira como são combinados ou encontram-se ligados por razões fisionômicas ou genealógicas”. Assim, cada língua indígena é capaz de dar acesso a conhecimentos sobre o mundo a partir de uma visão única e particular do grupo falante.

Para Borges (2006, p. 26), o Avá-Canoeiro “é uma língua altamente ameaçada de extinção, devido ao reduzido número de falantes, e praticamente sem documentação disponível e estudos feitos”. Portanto, a partir de 2015 com a reativação da escola indígena espera-se que a língua indígena seja fortalecida como também elementos da cultura Avá-Canoeiro.

O termo “*awã*” na língua Avá-Canoeiro, como em outras línguas tupi-guarani, significa *gente, pessoa, ser humano, homem adulto*. O cognome “*canoeiro*” deve-se à habilidade para navegar canoas e ubás<sup>26</sup> pelas

---

<sup>25</sup> Sobre os Avá-Canoeiro, há ainda um debate que suscita questionamentos acerca dos grupos com os quais eles tiveram contato e quando, necessariamente, eles teriam descido para o Centro-Oeste brasileiro.

<sup>26</sup> Tipo de canoa usada entre povos indígenas brasileiros, talhada em casca de árvore ou escavada a fogo.

correntezas dos rios. De acordo com Silva (2005, p.16): “Os Avá-Canoeiro autodesignam-se *awa*, ‘gente’, em oposição a *maira*, ‘não-indígena’”. Para Phol (1976), conforme descrito no relatório da FUNAI (0253/1983/V. 01, p.32),

Tiram o nome (canoeiros) das canoas que usam: são troncos de árvores escavadas, nas quais navegam audaciosamente e habilmente, mesmo o caudaloso rio Maranhão. No caso de um ataque escondem essas canoas debaixo d’água, enchem-nas de pedras e afundam-nas. Vivem nas matas próximas do rio Maranhão, dos rios Paraná e Manuel Alves e da barra do Palma onde têm as suas aldeias.

Organizados em aldeias, os Avá-Canoeiro mantinham uma forte relação com os rios. Canoeiros por excelência, deslocavam-se com facilidade pelos rios, além de fazerem da pesca uma prática cotidiana. Já a permanência nos rios talvez se deva ao fato de não terem criado uma tradição de uso e permanência no cerrado, como os grupos Jê, que estão há pelo menos 8.000 anos nessa região (BARBOSA, SCHMITZ, TEIXEIRA NETO E GOMES, 2014).

Nesse sentido, a ida para lugares cada vez mais distantes, inócuos e de difícil acesso, passando a viver situações extremas, em que diversas questões culturais chave são alteradas (como ordens de parentesco e padrões alimentares) provavelmente esteja realmente ligada à chegada dos expansionistas. Tal cenário forçou estes grupos Tupi-Guarani no Centro-Oeste a pensarem meios de sobrevivência em um ambiente em que não tinham uma tradição consolidada de conhecimentos sobre plantas, frutos, animais, entre outros.

É interessante considerar também o contato possível dos Avá-Canoeiro com outros povos na subida para o alto Tocantins-Araguaia, como estratégias de (sobre)vivência nas regiões mais densas do Cerrado. O contato com afrodescendentes quilombolas pode ser um exemplo, já que existem traços de cultura material presentes em ambas as famílias Avá-Canoeiro, como o cachimbo e o *movocapi*, instrumento de corda utilizado por lawi para tocar músicas. Barbosa, Schmitz, Teixeira Neto e Gomes (2014, p.192) consideram que:



Geralmente se afirma que os Canoeiros teriam chegado à região no período colonial, sendo descendentes dos Tupi da costa, foragidos de bandeiras e, posteriormente, mestiçados com negros quilombolas. A extrema escassez de sítios dispersos em grandes extensões poderia ser indicador de ocupação recente.

O cachimbo, por ser encontrado em ambos os grupos, sugere um contato anterior à subida de grupos Avá-Canoeiro para o Araguaia. A figura 03 mostra como são os atuais cachimbos utilizados pelos Avá-Canoeiro do Tocantins:

**Figura 03:** Cachimbos dos Avá-Canoeiro do Tocantins



**Fonte:** SILVA, Lorraine Gomes da, 2015

Portanto, estudos feitos pelo linguista Aryon Rodrigues (1994), revelam características presentes no dialeto usado pelos Avá-Canoeiro que são encontradas também no dialeto usado pelos povos Guaraní do nordeste, o que sugere que eles sejam descendentes de povos dessa região e não dos quilombolas.

A estimativa demográfica mais antiga sobre esse povo, de acordo com Toral (1984), é da existência de trezentos “guerreiros”. Os estudos de Moura (2006, p. 122) indicam um dado aproximado com o de Toral. Ela afirma que: “Antes da colonização do Brasil Central, os Avá deveriam ter aldeias com

população não muito grande, possivelmente de 250 a 300 habitantes”, na região Goiás-Tocantins.

Os Avá-Canoeiro eram temidos porque resistiam e reagiam bravamente à dominação colonizadora que lhes era imposta; os não indígena; outros povos indígenas que consideravam inimigos e a todos aqueles que tinham como propósito a ocupação de suas terras e aliciamiento em aldeamentos oficiais<sup>27</sup>.

Os estudos de Rocha (1998) alegam que, a fim de coibi-los, fomentaram a navegação no Rio Araguaia, formaram vários aldeamentos oficiais e criaram muitos presídios militares, que, juntamente, com as bandeiras punitivas e os destacamentos volantes, foram responsáveis pela quase extinção dos Avá-Canoeiro. Sobre os presídios militares, Rocha (1998, p.71) descreve: “eram um misto de estabelecimento penal, colônia agrícola e estabelecimento militar”.

É certo que os Avá-Canoeiro não aceitaram a aproximação das frentes de expansão que avançavam sobre seu território e, desde então, passaram a ser perseguidos e massacrados. Ao enfrentar as batalhas e as guerras com os colonizadores foram quase dizimados. Nesse processo de sobrevivência os Avá-Canoeiro desenvolviam técnicas de defesas; estratégias de combates; esconderijos; diferentes maneiras para evitar barulhos e traços de sua presença em determinados locais; entre outras.

Essas estratégias e movimentações pelo território em busca de sobreviver, fizeram com que Dulce Pedroso (1992, 1994) considerasse os Avá-Canoeiro, em seus estudos, como: o “Povo Invisível”. Viver em silêncio e não permanecer por muito tempo em um mesmo local representava uma das diversas táticas de vida criadas por esse povo. Assim, para Pedroso (1994, p. 96-97):

[...] o traço mais marcante desse povo é a resistência em se manterem autônomos enquanto sociedade. Tal resistência pode ser observada primeiramente através da guerra, quando a preservação de seus territórios tribais tornou-se necessária [...]. Quando a contenda tornou-se impossível, em virtude da

---

<sup>27</sup> Ver os estudos de Pierre Clastres (2004), sobre a guerra para manutenção da autonomia.

sensível diminuição da população indígena, os índios passaram a fugir e a se esconder. Insistiam, ainda, em permanecer autônomos.

A consideração de Pedroso (1994), ao denominar os Avá-Canoeiro como *povo invisível*, é contestada por Silva (2005), ao afirmar que o termo *povo invisível*, no contexto atual, serve mais para encobrir o genocídio do que para descrever um traço cultural de um povo. Com base nas considerações apresentadas por Silva (2005), conclui-se que há, de fato, a necessidade de reflexão sobre a questão da ocultação.

Compreende-se que ocultar não seria esconder do inimigo, mas, uma das formas de estratégias dos Avá-Canoeiro para sobreviver aos massacres. Essa era uma técnica de enfrentamento e não de fuga. As descrições de Granado (2005, p.55-56) explicam como se dava a arte de ocultação:

A diferença entre os Avá-Canoeiro e os demais grupos indígenas de Goiás está centrada na sua capacidade de resiliência e na forma específica que esta se deu. Primeiro eles resistiram guerreando na defesa de seu território. Depois, quando já não puderam mais enfrentar uma guerra em virtude da diminuição de sua população, sua resistência se deu pela capacidade de se ocultar, de se esconder, aperfeiçoando técnicas de camuflagem na mata que lhes protegiam dos iminentes encontros com regionais, aparentemente hostis ou não. Ao longo de séculos nunca aceitaram o contato ou se deixaram avassalar.

De acordo com os estudos de Toral (1984/1985) e Pedroso (1994), como estratégias também de sobrevivência, os Avá-Canoeiro interrompiam a comunicação entre cidades e vilas, ou atacavam e destruíam arraiais, povoados e fazendas, ao se recusarem a aceitar o contato<sup>28</sup>. O objetivo era permanecerem autônomos e manterem afastado “o inimigo explorador”, já que este vinha em busca de seu território.

Faz-se importante, assim, considerar que as vilas e cidades que, muitas vezes, eram fundadas a partir de um presídio de indígenas ou vilas missionárias nem sempre tinham como meta o desejo de fazer “contato

---

<sup>28</sup> Portanto, só se tem indício de dois Arraiais destruídos por indígenas, o de Palmas e o de Pontal.

pacífico”. Sabe-se que, nas décadas de 1970/1980, o contato era fundamental para a política de integração nacional e para uma nova linha do desenvolvimentismo. Hoje, a ideia do não contato é justamente a manutenção da autonomia das referências dos isolados.

Desse modo, para se proteger, os Avá-Canoeiro estavam sempre em constante conflito com o colonizador e eram considerados, inicialmente, “o perigo execrado”, de acordo com Bertran (1998, p. 24). Foram também designados em relatórios e documentos oficiais do Estado de Goiás como “ferozes”, “indomáveis”, “temíveis”, “arredios” e “avessos ao contato e ao processo catequético”, embora detentores de grande inteligência e sagacidade.

Em uma das mais antigas descrições sobre o grupo, Rodrigues (2012, p. 87) assim localiza e se refere aos “Canoeiros” em 1812:

[...] *Canoeiros*. Nação crudelíssima, bellicosa, **e que não sabe fugir, resistindo nos seus combates até morrer**, investindo furiosamente as mesmas mulheres e cães bravos que trazem consigo: giram em canoas, que fazem pelos rios Tocantins, Paranã, Manoel Alves, Barra da Palma, aonde tem feito muitos estragos. Ainda que se diz terem a sua principal aldeia entre as serras que ficam ao lado do Duro, aonde tem estabelecimento, em que da nossa parte se não tem chegado. Usam além de arco e flecha, de lanças de mais de vinte palmos, dentadas nas extremidades; são amicíssimos de carne cavallar, que é o seu mais saboroso alimento.

Nota-se que essa descrição revela uma literatura discriminatória a favor da colonização. No primeiro livro didático goiano que explorou a geografia de Goiás, escrito em 1934 por Monteiro (1982), os Avá-Canoeiro eram apontados como “bichos perigosos”. Essa concepção, que era ensinada nas escolas goianas nos anos de 1930, já vinha de séculos e considerava não só os Avá-Canoeiro mas também outros povos indígenas como “animais selvagens”.

Palacín e Moraes (1994) afirmam, em seus estudos, que a população em Goiás via o índio como um inimigo ou um “bicho” e, por isso, durante a época da mineração, o índio permaneceu à margem, sob todos os aspectos da sociedade que se instalava em Goiás.

Em meio a tantas perseguições e massacres, o povo Avá-Canoeiro, a cada embate, reorganizava-se, na tentativa obstinada de manter seu modo de

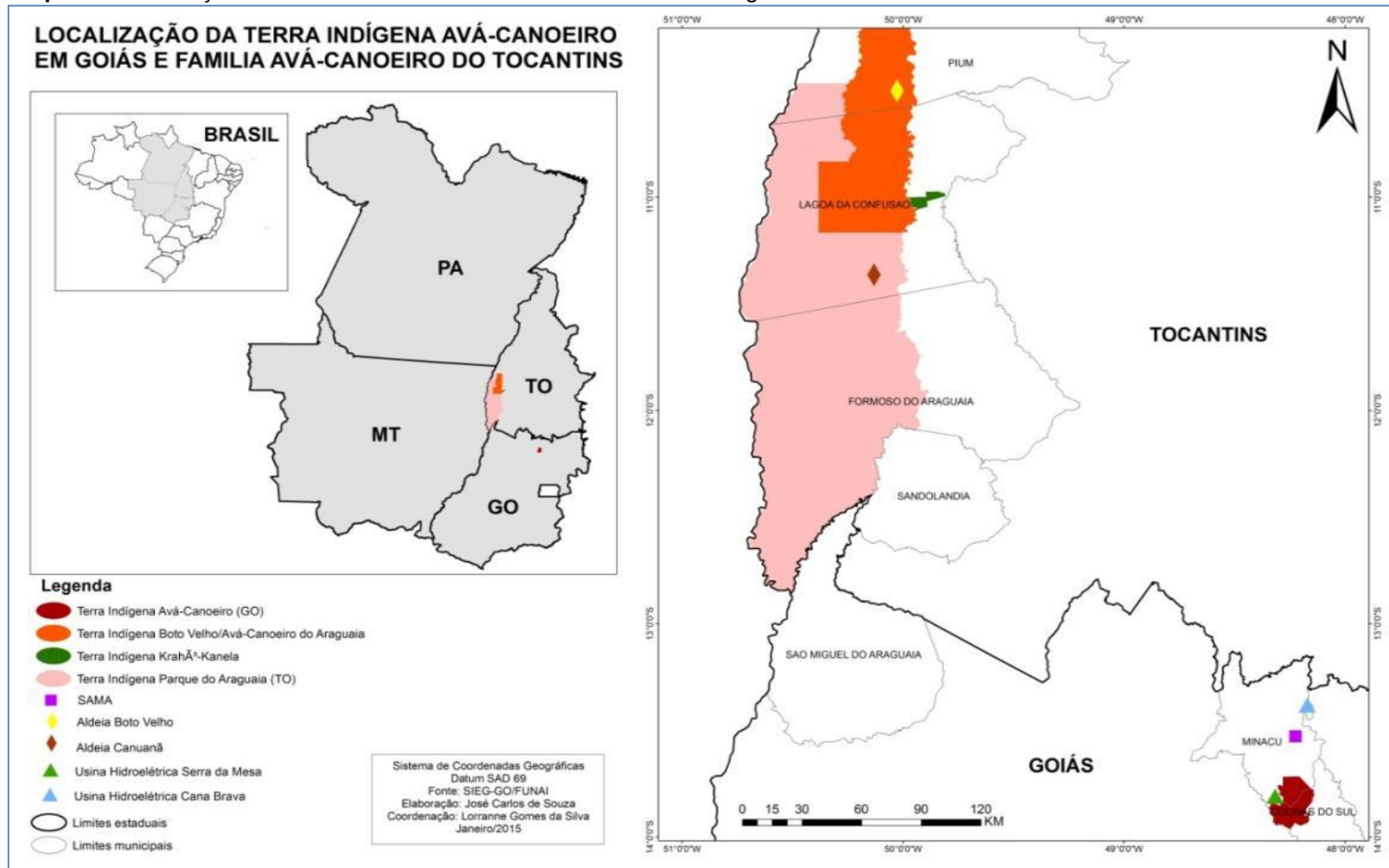
vida e suas tradições, adaptado a novos espaços e realidades, mas com um número cada vez mais reduzido de índios após cada confronto.

Os conflitos diretos entre os Avá-Canoeiro e os colonizadores datam, de acordo com estudos de Pedroso (1994), desde meados do século XVIII e chegam ao fim, aproximadamente, no século XIX, perfazendo um total de mais de 100 anos de lutas. Foram os conflitos mais acirrados os das décadas de 1840 e 1850, com uma drástica diminuição populacional.

Há registros de diversos ataques seus às bandeiras, por isso, não se sabe ao certo a quantidade de índios que existiam e se há ainda possibilidade de ter índios isolados. As relações aguerridas entre os não indígenas e os Avá-Canoeiro e os frequentes massacres trouxeram, então, como consequência, a dispersão desse povo pelo território, a fragmentação em pequenos grupos e, principalmente, a drástica redução de seu contingente populacional.

Depois dos massacres sofridos e de todo o processo de dispersão espacial, atualmente, em 2016, os Avá-Canoeiro estão divididos em duas famílias: uma habitando a bacia do Rio Araguaia em Tocantins, e outra habitando a bacia do Rio Tocantins em Goiás. O mapa 09 mostra a localização das duas famílias Avá-Canoeiro do rio Araguaia e do rio Tocantins:

**Mapa 09:** Localização das aldeias das famílias Avá-Canoeiro do rio Araguaia e rio Tocantins



Fonte: SIEG-GO/FUNAI, 2015

Esta divisão atual, apresentada no mapa 09, de acordo com os estudos de Rodrigues (2012), remonta à dispersão dos Avá-Canoeiro pelo Centro-Oeste brasileiro<sup>29</sup>, e à subida de parte deste povo pelo rio Araguaia até a Ilha do Bananal, em meados de 1830.

De acordo com estudos de Rivet (1924, p.175), “provavelmente como reação aos conflitos, cada vez mais violentos, desde o início do século, os Canoeiro iniciaram, entre 1844 e 1865, um processo de deslocamento em direção ao Araguaia”.

Os estudos de Rodrigues (2012) mostram que a separação história entre as duas famílias sobreviventes do povo Avá-Canoeiro é de aproximadamente 180 anos<sup>30</sup> a partir de relatos históricos e da biografia de migrações recentes pelos Avá-Canoeiro do rio Araguaia e do povo Javaé. Neste sentido, os Avá-Canoeiro do rio Araguaia não veem mais uma origem comum junto aos Avá-Canoeiro do rio Tocantins<sup>31</sup>.

Faz-se necessário também ressaltar que o contato desses dois grupos com os não indígenas foi diferenciado. De acordo com os relatos de Toral (1985) no relatório da FUNAI (0253/1983/V. 01, p.90-91), o histórico do contato do povo Avá-Canoeiro pode ser compreendido em três fases, como apresentado no quadro 10:

---

<sup>29</sup> A vinda dos Avá-Canoeiro pelos rios pode ser explicada ao considerar as migrações de povos Tupi-Guarani da Amazônia para o Cerrado do Centro-Oeste brasileiro, ainda no século XVIII, o que também ocorreu com o povo indígena Tapirapé.

<sup>30</sup> Ao considerar esse tempo de separação entre os grupos, de aproximadamente nove gerações, não se sabe, ao certo, se viveram juntos o tempo nas aldeias e como eram as formas de parentescos dos grupos.

<sup>31</sup> Para um contexto relativamente semelhante de separação recente de grupos Tupi-Guarani, ver a consideração de Rodrigues e Cabral (2009) para os povos Asuriní do Tocantins e Parakanã, em relação à diferença língua/dialeto. A comparação entre a relação dos Avá-Canoeiro do Tocantins e Araguaia e Asuriní do Tocantins e Parakanã foi observada por Silva (2014).

<b>Quadro 10:</b> Histórico do contato com o povo Avá-Canoeiro		
<b>Fase</b>	<b>Histórico</b>	<b>Período (aproximadamente)</b>
Primeira	Da sua retirada do convívio com os paulistas até o término de sua caracterização como índio de canoas no rio Tocantins. (Seria a ideologia dos Carijós já discutida, negação como povos indígenas). Início de relações hostis com a sociedade nacional. (Forte relação com os rios)	De 1724-26 até 1820-30
Segunda	Continuidade dos conflitos com os chegantes. Início da “expansão para o oeste” de alguns grupos que chegam ao Araguaia e Javaés. (Saída das margens do rio Tocantins)	De 1820-30 até 1908
Terceira	Perda de contatos entre os grupos do rio Tocantins com os do rio Araguaia. “Encurralamento” dos grupos remanescentes, extermínio e desaparecimento dos grupos atuais, exceto o grupo do Formoso e de Cavalcanti, GO.	De 1908 até 1980
<b>Fonte:</b> TORAL, André. Relatório da FUNAI 0253/V. 01, p.90-91, 1985. <b>Organização:</b> SILVA, Lorraine Gomes da.		

Toral (1984,1985) considera o período entre a chegada da bandeira de Bartolomeu Bueno, da década de 1720, e o fim do século XIX, marcado pelo massacre da Ilha do Tropeço, no Rio Maranhão, perto da atual cidade de Peixe (TO) <sup>32</sup>, como a “primeira fase” da história do contato dos Avá-Canoeiro com a sociedade nacional.

Toral (1985, p.91) afirma ainda que “a cronologia do contato do grupo do rio Tocantins é de 1724 a 1820 e a do rio Araguaia, 1820 a 1908”. Desse modo, a partir da década de 1820, as duas famílias Avá-Canoeiro já estavam divididas (não de forma voluntária, mas violenta frente ao processo de ocupação de suas terras). A partir de então, a história do contato desses dois grupos tornar-se-á cada vez mais diferenciada.

Separados há quase dois séculos, Borges (2006) considera que os Avá-Canoeiro do rio Tocantins e do rio Araguaia desenvolveram histórias

<sup>32</sup> Ver: Pedroso (1994, 2006).



distintas e com diferenças culturais consideráveis. Para Rodrigues (2013, p.01): “Os Avá-Canoeiro do rio Araguaia possuem uma história diferenciada e se distinguem etnicamente dos Avá-Canoeiro do rio Tocantins, embora os dois grupos se autodenominem *Ãwa*”.

Portanto, sabe-se que é arriscado afirmar sobre as distinções étnicas entre as duas famílias, pois ainda não há estudos que comprovem tais distinções com verificações e comparações. Pode ser uma hipótese para investigações futuras.

Em 1988, a FUNAI tentou promover a união dos dois grupos, mas não obteve sucesso devido a várias questões, como: a falta de recursos para realização de encontros de aproximação entre os dois grupos, o isolamento da Terra Indígena Avá-Canoeiro do rio Tocantins, se comparado à movimentada aldeia de Canuanã, onde vive a família do rio Araguaia, e, sobretudo, por não mais se verem como um mesmo povo, devido às diferenças seculares promovidas pela separação e vivências.

O texto que segue irá apresentar a família Avá-Canoeiro do rio Araguaia, bem como algumas de suas particularidades.

### **3.2– A família Avá-Canoeiro do rio Araguaia**

Estima-se que, desde o final do século XIX, a bacia do Rio Araguaia passou a ser habitada e utilizada pelos Avá-Canoeiro que chegaram ao vale do Araguaia vindos das margens do Rio Tocantins, em fuga das frentes de colonização do Brasil Central. Segundo estudos de Rodrigues (2012, p. 62):

O Rio Araguaia é o principal afluente do Rio Tocantins, em cujas cabeceiras os Avá-Canoeiro estavam morando, em meados do século 18 quando foram encontrados pela primeira vez pelos colonizadores. Cerca de um século depois, em meados do século 19, como resultado da perseguição imposta pelos invasores não-índios, parte dos Avá-Canoeiro refugiou-se na bacia do Rio Araguaia, que já era habitada desde muito antes da colonização do Brasil Central pelos povos de língua Karajá (Karajá, Javaé e Xambioá ou Karajá do Norte).

Conforme dados da FUNAI (1983, p. 108): “os Avá-Canoeiro do Araguaia são remanescentes do grupo do alto Tocantins, passando por Crixás e Pilar e dirigindo-se rumo ao norte até terminar por se instalar a leste da Ilha do Bananal”. Em 1960, pouco se sabia sobre os Avá-Canoeiro, exceto a continuação dos conflitos com garimpeiros e posseiros e o abate de gado na região, ainda em 1969. Em 1973, os trabalhos da frente de atração da FUNAI foram intensificados.

O contato da FUNAI com a família do rio Araguaia, de acordo com dados de Rodrigues (2012), aconteceu em dois períodos (1973 e 1974). Conforme dados da FUNAI (1983), além dos seis índios contatados em 1973, aproximadamente outros 12 ficaram na mata azul. Os primeiros índios contatados foram: Tutawa, Tatxia, Agadimi, Kaukamã, Agapik e Putxikao. De acordo com a FUNAI (1983, p. 21), o contato com a família Avá-Canoeiro do rio Araguaia em 1973 ocorreu assim:

Os Avá-Canoeiro por muito tempo vem intranquilizando os fazendeiros e os moradores da região de Minaçú, Cavalcante no rio Tocantins. A FUNAI sempre procurou fazer contato com esses índios, mas só em 1973 que o Sertanista Apoema Meirelles conseguiu capturar um reduzido número de índios Avá-Canoeiro ou “Cara Preta”, como são conhecidos na região. Esse grupo foi transferido para a Ilha do Bananal. Depois dessa façanha poucas informações foram colhidas a respeito dos Avá-Canoeiro.

Agapik faleceu com pneumonia em 1974, cinco meses depois do contato e, em 1976, nasceu *Tuatama*, filha de *Kaukamã* com um Javaé. A transferência desse grupo para a Ilha do Bananal, para a Terra Indígena do povo Javaé, segundo a FUNAI (1983), ocorreu para evitar que os Avá-Canoeiro fossem massacrados pelos regionais e/ou fazendeiros, como ocorrido com quase todo esse povo. Portanto, Rodrigues (2012, p.238) afirma que:

A FUNAI acabou optando pela “solução” da transferência depois que foi realizado o contato forçado, embora os índios nunca tenham sido transferidos de fato, sepultando completamente qualquer possibilidade de demarcação de uma terra para os Avá-Canoeiro.

Depois da transferência do grupo, as expedições em busca dos demais continuaram. Havia um impasse, pois não estavam conseguindo localizar o grupo e os que haviam sido contatados não pareciam dispostos a guiar os expedicionários até os seus companheiros (FUNAI, 1983). No final de 1973, desativaram-se os trabalhos da frente de atração nessa região.

Em 1980, alguns boatos circularam por Santa Terezinha (Mato Grosso), segundo os quais um grupo de Karajá havia encontrado aproximadamente 10 corpos de índios Avá-Canoeiro, mortos por fazendeiros na ponta norte da Ilha. Entretanto, uma investigação mais profunda não foi feita. No relatório da FUNAI (1983, p.122), sobre os Avá-Canoeiro do rio Araguaia, Toral (1984) diz que:

A situação dos Avá-Canoeiro é extremamente grave, com alto risco de ter sua existência enquanto grupo ameaçada a curto prazo. Os Avá-Canoeiro já contatados estão completamente não adaptados a uma nova realidade, isolados e desarticulados como grupo, dependentes da alimentação fornecida pelo pessoal das frentes de atração. Os Avá-Canoeiro arredios são os mais ameaçados de desaparecimento físico, dada a natureza de seu contato com a população regional.

A FUNAI acreditava que os demais Avá-Canoeiro que não foram contatados em 1973 estavam espalhados na Mata do Mamão, na parte norte da Ilha do Bananal, nas terras do Parque Nacional do Araguaia. Conforme dados da FUNAI (1983, p.155): “Sua presença no local foi assinalada por depoimentos de regionais, Javaé e pela Diretora de Parques do IBDF (...), que declarou ter avistado “ocas” rústicas num sobrevoo que fez na Mata do Mamão”. Porém, nenhum outro contato existiu com esse povo.

Segundo dados de Borges (2006), a família Avá-Canoeiro do rio Araguaia vive na Ilha do Bananal, especificamente nas aldeias Javaé e Karajá. Encontra-se em duas aldeias na Ilha do Bananal, no interior da Terra Indígena dos Javaé, no Parque do Araguaia: Aldeia Canuanã, próxima ao município de Formoso do Araguaia, e Aldeia Boto Velho, a 60 km da Lagoa da Confusão.

O quadro 10 mostra alguns dos nomes dos Avá-Canoeiro que vivem na Ilha do Bananal. Além das pessoas apresentadas no quadro 11, há ainda três

crianças que nasceram em 2013 e não haviam sido registradas no momento da pesquisa realizada por Rodrigues (2012). Em 2015, houve as mortes de Tutawa e Agadimi. Assim, conforme Rodrigues (2013) são, atualmente 21 índios Avá-Canoeiro do rio Araguaia.

<b>Quadro 11:</b> Nomes de alguns Avá-Canoeiro do Araguaia	
<b>Nomes Áwa de cada pessoa</b>	<b>Comentários</b>
1. <b>Tutawa</b> (“Tutao”) Tuagaik, Juare, Jaengana, Inhamagaik, Ijairinara	<i>Tutawa</i> é o nome de adulto. O seu primeiro nome foi Tuagaik, dado por Tutxi, que casou com a irmã mais velha de Tutawa e faleceu logo depois do contato.
2. <b>Agàek</b> (“Agadimi”, filho de Tutawa), Ugapawa, Ugajamana, Juaga, Kapèwa	Os nomes <i>Agàek</i> e <i>Kapèwa</i> pertenciam ao irmão de Tutawa (filho do mesmo pai e mãe) que morreu à vista de todos quando foi atacado por um macaco guariba e caiu da árvore, antes de o grupo chegar à Mata Azul. Os nomes dele foram dados para o filho de Tutawa quando este último se tornou rapaz.
3. <b>Kaukamã</b> (“Macaquira”, filha de Tutawa)	Na maioria das vezes, as mulheres têm apenas um nome.
4. <b>Tuatama</b> (Ciéle, filha de Kaukamã)	<i>Tuatama</i> , nome dado à primeira criança nascida após o contato, era um dos nomes da mãe de Tutawa, também conhecida como Wakajego e Kamutaia. Ela morreu atacada por Baiàpogaga, um “espírito da terra”.
5. <b>Waiakõgo</b> (Davi, filho de Kaukamã), Atyòka, Kapuama, Wakotxire, Jawapinema, Tuatik	Como todos os homens antigamente, Davi, o primeiro homem nascido depois do contato, tem vários nomes. <i>Waiakõgo</i> é um dos nomes do pai de Tutawa. Ele era o xamã poderoso que liderou o grupo após a travessia do Araguaia e morreu durante a caminhada de fuga.
6. <b>Tàpywire</b> (Angélica, filha de Kaukamã)	<i>Tàpywire</i> é o nome da menina que foi baleada pela Frente de Atração, morrendo poucos dias depois. Ela era filha de Tuakire e Tutxi.
7. <b>Kamutaia</b> (Sirlene, filha de Kaukamã)	<i>Kamutaia</i> era um dos nomes da mãe de Tutawa.
8. <b>Tapiara</b> (Diego, filho de Kaukamã), Waiakõgo	Tapiara era um dos irmãos de Tutawa. <i>Waiakõgo</i> é o mesmo nome do pai de Tutawa, dado anteriormente a Davi.
9. <b>Kaganego</b> (Brena, filha de Kaukamã), Watuma	<i>Kaganego</i> é o nome da irmã de Tutawa que fazia parte do segundo grupo contatado e que morreu em Canoanã adoentada e deprimida pouco tempo depois. <i>Watuma</i> é o nome da primeira esposa de Tutawa, mãe de <i>Agàek</i> e <i>Juaga</i> , que também morreu e foi enterrada em

	Canoanã pouco depois da transferência.
10. <b>Agapik</b> (Edmilson, filho de Ciéle)	Agapik é o jovem irmão de Tutawa que liderou o segundo grupo contatado e que foi enterrado no acampamento da Mata Azul montado pela Funai.
11. <b>Baistura</b> (Edilson, filho de Ciéle)	Baistura é o nome do irmão de Watuma, a primeira esposa de Tutawa, que definhou lentamente depois que uma vaca chifrou-o na cintura, no rio Caracol, ficando com seus órgãos internos à mostra de todos.
12. <b>Taego</b> (Edilza, filha de Ciéle), Bugaio	<i>Taego</i> e <i>Bugaio</i> eram os nomes da mãe de Kaukamã, segunda esposa de Tutawa, que morreu doente, subitamente, e foi enterrada no acampamento do rio Caracol, onde os Avá-Canoeiro foram capturados.
13. <b>Kapoluaga</b> (Inácio, filho de Ciéle)	Kapoluaga é o filho de Tuakire (irmã de Tutawa) e Tutxi, cuja foto aparece nos boletins oficiais da Funai depois da captura, mas cujo destino é desconhecido pelo GT.
14. <b>Tàpywire</b> (Ângela, filha de Davi, falecida em 2011)	<i>Tàpywire</i> é o nome da menina que foi baleada pela Frente de Atração. O nome dela, que já havia sido dado para uma neta de Tutawa, foi dado novamente para alguém da outra geração.
15. <b>Kumaiari</b> (Cris, filho de Davi)	Kumaiari era irmão de Tuakire.
16. <b>Tuakire</b> (Jenifer, filha de Davi)	<i>Tuakire</i> e <i>Takira</i> são nomes da irmã mais velha de Tutawa, que fez parte do segundo grupo contatado e morreu em Canoanã, em 2006.
17. <b>Tuatxima</b> (filha de Davi)	Tuatxima era irmã de Taego, a mãe de Kaukamã.
18. <b>Juaga</b> ("Putxikao", filho de Angélica)	<i>Juaga</i> é o nome do filho de Tutawa que morreu com suspeita de envenenamento por agrotóxico em 1994.
19. <b>Takira</b> (filha de Angélica)	<i>Takira</i> e <i>Tuakire</i> são nomes da irmã de Tutawa, falecida em 2006.
<b>Fonte:</b> RODRIGUES, Patrícia de Mendonça, 2013	

Sobre os nomes apresentados no quadro 11, Rodrigues (2013, p.106) ressalta que:

Aquele que se depara com a lista de nomes das atuais gerações pode não ter a mais vaga ideia da lógica cultural nativa que orienta a nomenclatura ou se ela tem alguma conexão com princípios tupi-guarani mais gerais ou não, mas fica impressionado com a constatação de que os nomes da maioria dos vivos são os mesmos dos antepassados próximos que morreram durante o processo histórico de fuga, aprisionamento e submissão ao inimigo, a maior parte deles em condições trágicas. A nomeação dos jovens adquire outra dimensão quando inserida nesse contexto histórico e político, como se apenas uma visão histórica de todo o processo do contato fosse capaz de proporcionar uma compreensão mais acurada da onomástica atual. Aqui – e em todo lugar – a “cultura” não pode ser abstraída da “história”<sup>33</sup>.

Ao ocuparem as terras tradicionais dos Javaé, passaram a disputar o mesmo território intensificando, segundo Rodrigues (2008), a rivalidade histórica. Para Rodrigues (2012, 41):

A penetração dos Avá-Canoeiro no antigo território Javaé foi facilitada, em grande parte, pela redução populacional sofrida pelos Javaé nos séculos 17 e 18, em função das expedições dos primeiros colonizadores ao Araguaia.

Rodrigues (2012) destaca ainda que, apesar dos conflitos históricos, não havia competição entre os dois grupos quanto ao uso dos recursos naturais, já que os Javaé são pescadores e agricultores, enquanto os Avá-Canoeiro especializaram-se na caça e na coleta, deixando a agricultura em segundo plano, devido à perseguição constante dos não índios.

A retirada dos Avá-Canoeiro do rio Araguaia de seu território tradicional, em 1973, pela FUNAI em favor dos fazendeiros e a transferência para a Terra Indígena dos Javaé, fez com que eles perdessem o direito por suas terras tradicionais, a autonomia de suas vidas, vivessem uma

---

<sup>33</sup> Rodrigues (2013 p.108) destaca ainda que: “O processo de nomenclatura dos Avá-Canoeiro do Araguaia indica, no mínimo, uma profunda consciência histórica e política do grupo, que está sendo transmitida para as novas gerações”.

vulnerabilidade alimentar<sup>34</sup> e se adaptassem às diversas reconfigurações culturais.

Vale ressaltar que, mesmo diante de todas as tragédias experienciadas por esse povo, especialmente por essa família, apesar dos casamentos interétnicos com Javaé, Tuxa e Karajá e de todo preconceito, discriminação e exclusão sofridos, durante décadas, por viverem em terras do outro, eles se autodenominam Avá-Canoeiro. Rodrigues (2012, p. 48) menciona que:

Falam ou entendem a língua Avá-Canoeiro e reproduzem práticas culturais essenciais e tradicionais de povos Tupi, como a nomeação dos vivos com os nomes dos antepassados recentes, entre outros rituais.

Entende-se, então, o desejo desse grupo em se fortalecer, adquirir autonomia de vida e continuar resistindo às imposições dos não indígenas, bem como de outros povos a que foram subjugados. O cenário atual da vida dessa família é cheio de expectativas e esperança em resgatar sua terra original, que se encontra ocupada por não indígenas.

De acordo com Rodrigues (2012), a TI *Taego Āwa* (TO), nomeada pela FUNAI, a princípio, como *Terra Indígena Avá-Canoeiro do rio Araguaia* nas portarias oficiais, passou de ocupação tradicional e inquestionável dos Avá-Canoeiro do Rio Araguaia e está sendo estudada, delimitada e demarcada pelo órgão desde agosto de 2011. Rodrigues (2012, p. 35) ressalta ainda que:

A criação de um Grupo Técnico da FUNAI (GT) para identificar e delimitar uma terra indígena exclusiva para os Avá-Canoeiro do Araguaia, que se autodenominam *Āwa*, constituiu-se no primeiro passo histórico do Estado Brasileiro para reparar minimamente as atrocidades de que o grupo foi vítima desde o século 18, chegando à beira da extinção física.

A Terra Indígena *Taego Āwa* se localiza na bacia do Rio Javaés, importante afluente do Rio Araguaia, tendo como limites naturais o Rio Caracol, o Rio Formoso do Araguaia e o Rio Javaés. A extensão da Terra Indígena é de 29.000 ha, com 98 km de perímetro. Essa área é utilizada pelos Avá-Canoeiro

---

<sup>34</sup> Ver Rodrigues (2012, p. 450).



para atividades de caça e coleta, além de ser reserva estratégica de espécies animais e abrigar locais de grande valor simbólico, cultural, religioso e afetivo para esse povo.

A Terra Indígena foi delimitada em 2016 com base em elementos objetivos de natureza etno-histórica, antropológica, ambiental, documental, cartográfica e fundiária, reunidos por equipe técnica, autorizada por portarias expedidas pela Presidência da FUNAI, contando com a anuência expressa do povo indígena citado, em conformidade com o disposto no Decreto 1775/96.

A Terra Indígena delimitada apresenta as condições ambientais necessárias às atividades produtivas desenvolvidas pelos Avá-Canoeiro e tem importância crucial do ponto de vista de seu bem-estar e de suas necessidades de reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições, amparando-se, portanto, no artigo 231 da Constituição Federal vigente.

Infelizmente, contudo, além dos problemas fundiários existentes, há ameaças aos recursos naturais disponíveis, criação de gado, queimadas, além de extração de madeira, como constatou a investigação de Rodrigues (2012). Outras ameaças consideráveis na região da Ilha do Bananal são o avanço do agronegócio e a Transbananal (nome da BR-242, que será construída com a pretensão de ligar o Mato Grosso ao Tocantins, cortando a Ilha do Bananal).

O projeto inicial da BR-242 (transbananal, uma das obras mais caras do mundo) remonta à década de 1970, mas foi alvo de muitas críticas devido à inviabilidade diante dos impactos ambientais e inconstitucionalidade de sua construção. A rodovia deve passar dentro de Terras Indígenas, ocasionando danos irreversíveis a esses povos, em especial, aos Karajá, Javaé e Avá-Canoeiro.

Sabe-se que a BR-242 não é de interesse dos povos indígenas, que serão os mais prejudicados com esse empreendimento, mas é de interesse de grandes empresários. Quem ganhará nesse jogo de forças injustas, ilegal e imoral, só o futuro mostrará. Enquanto isso, os Avá-Canoeiro do rio Araguaia esperam pela demarcação de sua terra, um direito “esquecido” pelo tempo dos interesses econômicos e da FUNAI.

O próximo item retratará a história da família Avá-Canoeiro do rio Tocantins no Estado de Goiás, sujeitos desta pesquisa.

### **3.3- A família Avá-Canoeiro do rio Tocantins**

A presença dos Avá-Canoeiro no norte goiano, de acordo com Rivet (1924), remonta a 1724 ou 1725. A figura 04 elaborada por Rivet, mostra a presença dos Avá-Canoeiro em 1924,

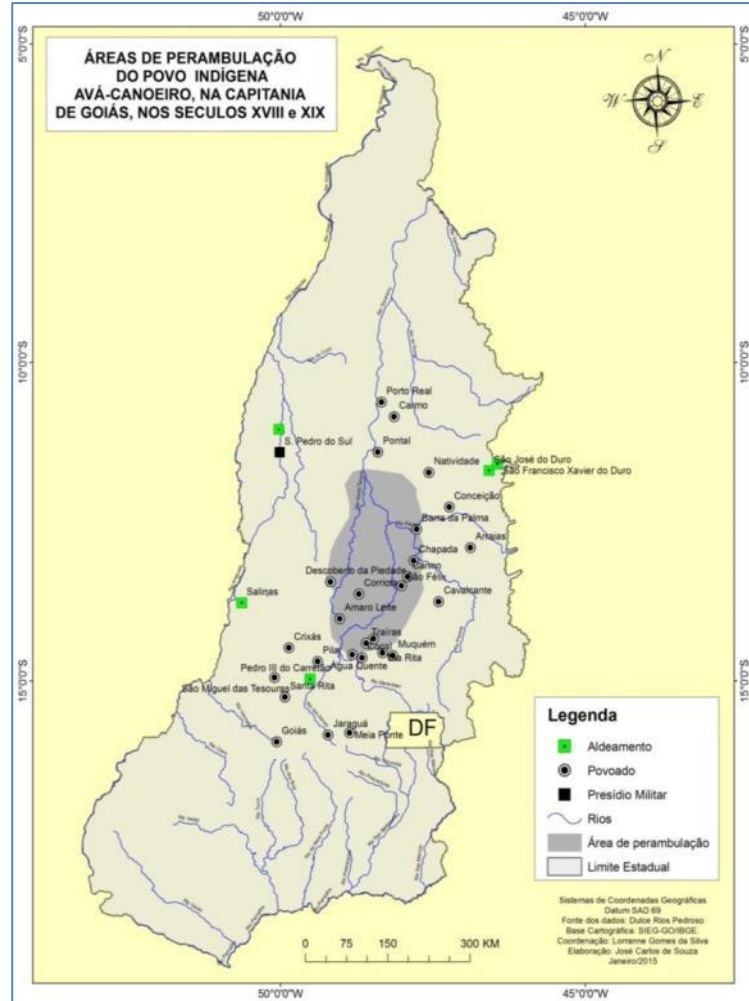


Como os demais povos que viviam no território goiano no período da colonização, as pesquisas, os dados e os escritos sobre o povo Avá-Canoeiro são poucos e raros, principalmente pela falta de estudos já mencionados por Barbosa, Gomes e Teixeira Neto (2005, p.281). Esse povo optou em não manter contato com os expansionistas, sendo considerado nos estudos históricos como “arredios” e “bravos”, o que gerou também poucas descrições etnográficas sobre eles. Segundo Pedroso (1994, p.53):

As primeiras notícias sobre os índios avá-canoeiros remontam ao final da década de cinquenta do século XVIII, quando frentes agropastoris instalaram-se em seus territórios tribais. Nesse século, considerava-se como território avá-canoeiro o sertão de Amaro Leite, ilhas do Tocantins e terras da margem direita do rio Maranhão/Tocantins, pertencentes aos julgados de São Félix, Traíras e São João da Palma.

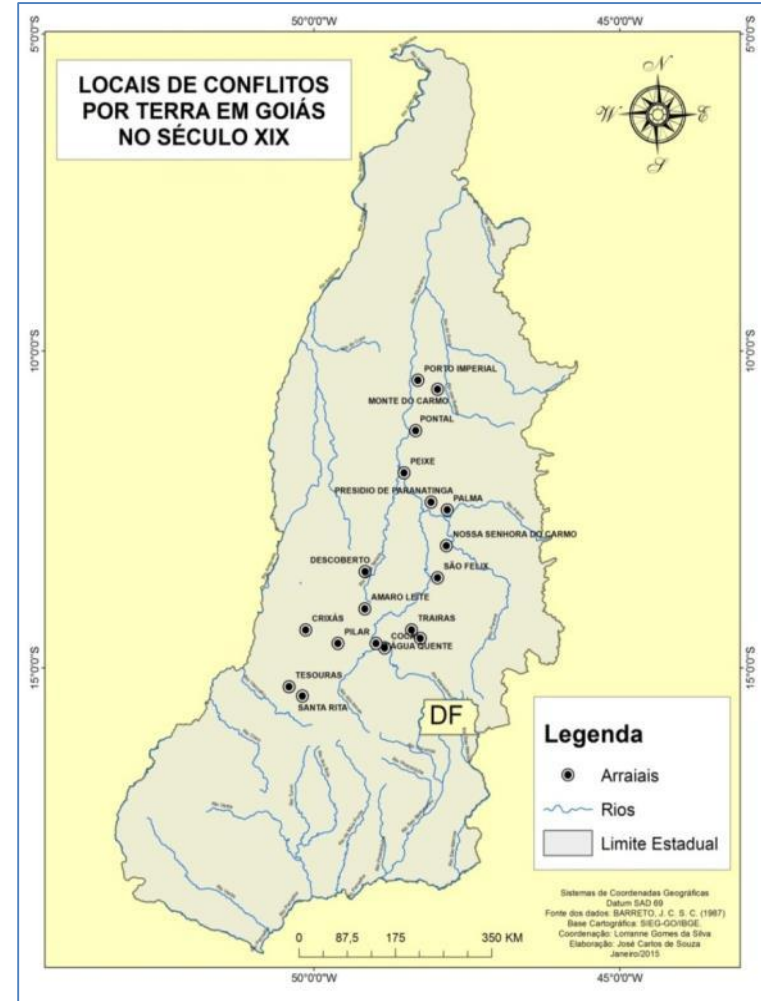
O mapa 10 evidencia as áreas de perambulações em território contínuo e as primeiras possíveis localizações do Povo Avá-Canoeiro na capitania de Goiás, aproximadamente entre os séculos XVIII e XIX. O mapa 11 mostra as principais áreas de conflitos por terra e invasões em Terras Indígenas em Goiás nos séculos XVIII e XIX.

**Mapa 10:** Localização do Povo Avá-Canoeiro nos séculos XVIII e XIX



**Fonte:** Pedroso, Dulce Madalena Rios. *O Povo Invisível*. 1994.  
**Adaptação:** SILVA, Lorraine Gomes da, 2015.

**Mapa 11:** Regiões de conflitos em Goiás no século XIX



**Fonte:** BARRETO, João Carlos, S.C. *Meu Encontro*. 1987.  
**Adaptação:** SILVA, Lorraine Gomes da, 2015.

Nota-se que as regiões de perambulação (território descontínuo) e localização do povo indígena Avá-Canoeiro em Goiás, referenciado no mapa 10, são as mesmas apresentadas por Barreto (1987), como as principais áreas de conflitos por terra e invasões em Goiás no mesmo período (mapa 11). De acordo com os estudos de Barreto (1987, p.17), as áreas dos principais conflitos por terra em Goiás no século XIX eram compostas pelos arraiais:

Arraial de Porto Imperial (Porto Nacional), Arraial N.S. do Carmo (Monte do Carmo), Arraial Espírito Santo do Peixe (Peixe), Arraial S. Félix (extinto), Arraial do Descoberto de Piedade (Porangatu), Arraial do Amaro Leite (Pilar de Goiás), Arraial D'água Quente (extinto), Arraial de Traíras (Distrito de Niquelândia), Arraial de Santa Rita (extinto).

Nos relatos de Pohl (1951, p.89):

Durante minha estada (no Arraial de S, Félix) todo arraial estava em alarme e em constante inquietação. Preparava-se uma bandeira (expedição) contra as tribos de índios selvagens que habitam a margem oposta do piscoso rio Maranhão, os temidos canoeiros. Estas são uma das tribos mais numerosas, selvagens e cruéis, de robusta constituição física, belicosos, implacáveis, obstinados na realização de seus intentos (FUNAI, V.01, 1983, p. 31-32).

Sobre os ataques da bandeira referida por Pohl (1951), considera-se ainda que, depois de localizar os Avá-Canoeiro, homens armados dispararam contra as cabanas e mataram a punhal ou a tiro, sem compaixão, todos os que pretendiam fugir das cabanas.

Pedroso (1992) explica que, devido à carência de dados históricos e a tantos massacres sucessivos, não se pode precisar o surgimento e nem o contingente populacional dos Avá-Canoeiro desde que foram inicialmente noticiados em Goiás. Para Granado (2005, p.55):

Quando, em 1973 e 1983 foram encontrados dois pequenos grupos de Avá-Canoeiro, na Ilha do Bananal e no norte goiano, já não era mais possível uma investigação dentro dos rigores do método de pesquisa antropológica, baseada principalmente na observação *in loco*, que desse conta de abarcar toda sua

organização social, política, econômica e religiosa, contando com um número tão reduzido de pessoas, comprometendo sua reprodução social.

Sabe-se que, por volta de 1860, eles já eram um grupo reduzido, devido aos conflitos, massacres e perseguições sofridas por posseiros e fazendeiros da região. Pedroso (1992, p.105) afirma que:

No final do século XIX, os Avá-Canoeiro se encontravam dispersos em grupos menores nos territórios imemorais e, também, em outras áreas de movimentação de outros povos indígenas já exterminados ou aldeados. Em fuga constante os Avá-Canoeiro seguiam os cursos d'água atingindo suas cabeceiras e assim tinham acesso a regiões antes desconhecidas. Os índios buscavam áreas em que, efetivamente, não havia o colonizador.

Na década de 1930, a presença dos Avá-Canoeiro é registrada em relatório pela FUNAI (SPI – Serviço de Proteção ao Índio) em Goiás em vários locais do município de Amaro Leite, numa grande extensão, concentrando-se, principalmente, em áreas mais próximas ao Rio Maranhão e, a oeste, em locais serranos, há informes sobre a movimentação dos índios também em Cavalcante. Em 1940, os Avá-Canoeiro movimentavam-se às margens do Rio Tocantins.

Em 1946, iniciou-se o primeiro trabalho da frente de atração, mas não foi “bem sucedido”, não conseguindo realizar o contato. O trabalho de atração teria continuado até 1955, sem nenhum resultado, apesar das histórias de muitos moradores locais sobre saques e rapinagem em suas fazendas.

Desse modo, observa-se que os resultados não obtidos declarados pela FUNAI são estranhos e no mínimo duvidosos já que havia registros da presença dos Avá-Canoeiro desde o século XVIII.

No final da década de 1940 e início de 1950, tem-se notícia, por moradores locais, dos Avá-Canoeiro na região do Rio Formoso. Na década de 1960, os últimos recantos de Goiás foram ocupados. Todavia, ainda possuíam terras conhecidas como devolutas, com terrenos não explorados pelo colonizador no norte goiano, onde, possivelmente, os Avá-Canoeiro encontravam algumas caças silvestres e coletas.

No decorrer do século XX, a perambulação dos Avá-Canoeiro pelo norte goiano foi intensa e os conflitos persistiram, resultando em sucessivos massacres que, de acordo com Granada (2005, p.56):

Chegaram ao conhecimento das autoridades governamentais por meio do então Serviço de Proteção ao Índio – SPI, que instalou uma frente de atração em 1946, mantida até 1955, quando foi desativada movida pelo insucesso da missão.

Assim, os conflitos e os massacres, que se sucederam em Goiás a partir da década de 1950, liderados por fazendeiros, foram responsáveis por uma quase dizimação dos Avá-Canoeiro. Destaca-se, pois, o que ocorreu aproximadamente no final da década de 1960 na região da Mata do Café, tal como conhecida pelos Avá-Canoeiro – ver capítulo IV. Em 1969, novos boatos sobre sua perambulação persistiam.

Somente a partir da década de 1970 partes de grupos dos Avá-Canoeiro passaram a ter contato permanente com não índios. Em 1971, a expedição coordenada pela FUNAI anunciou a descoberta de 5 aldeamentos e uma aldeia próxima ao Rio Maranhão, no município de Cavalcante em Goiás, formada por quatro casas de pau a pique, dispostas em linha semicircular. Em seu interior, foram encontrados fusos<sup>35</sup>, cerâmica, artefatos de couro e flechas com ponta de ferro (FUNAI, 1983).

Com a criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em 1973, os serviços de atração foram reativados, tanto na região do alto Rio Tocantins como no Rio Araguaia, onde havia notícias da presença dos Avá-Canoeiro.

Depois dos objetos encontrados, entende-se que os Avá-Canoeiro tinham, já nessa época, algum contato com não indígenas. A figura 05 mostra o grupo da frente de atração Avá-Canoeiro na década de 1970, no norte de Goiás, precisamente na atual região da Terra Indígena Avá-Canoeiro:

---

<sup>35</sup> Pequena bobina de madeira que serve para fiar na roca, para fazer renda etc. Agulha cônica em torno da qual se enrola o fio de algodão, de seda etc. Fonte: Dicionário Houaiss. In: <http://www.dicio.com.br/houaiss/>. Acesso: 03/08/2015.



**Figura 05** – Goiás - Frente de atração Avá-Canoeiro/1970



**Fonte:** SILVEIRA, Ester Maria de Oliveira<sup>36</sup>. Arquivo pessoal,s/d

A figura 06 retrata como eram feitos os acampamentos da frente de atração:

**Figura 06:** Acampamento da Frente de Atração Avá-Canoeiro



**Fonte:** FUNAI, V 01, p. 1983

---

<sup>36</sup> Antropóloga da FUNAI.

A figura 07 apresenta alguns objetos deixados na mata pela frente de atração da FUNAI, a fim de contribuir para a constatação dos Avá-Canoeiro do rio Tocantins.

**Figura 07:** Objetos deixados pela frente de atração Avá-Canoeiro em GO/1970



**Fonte:** SILVEIRA, Ester Maria de Oliveira. Arquivo pessoal, s/d

Os objetos, assim como as pequenas roças criadas pela frente de atração, tiveram a função de despertar a curiosidade dos Avá-Canoeiro, com o objetivo de deixar algum vestígio de sua presença na região. Houve muitos trabalhos, acampamentos e espera por esses índios, que, apesar de deixarem alguns sinais, não eram vistos por ninguém.

Em 1977, em outro trabalho da frente de atração, localizou-se um abrigo provisório próximo ao município de Niquelândia (FUNAI, 1983). A FUNAI, depois de longos anos à procura desse grupo, não acreditava mais em sua existência, mesmo depois de um de seus funcionários ter localizado uma pequena canoa e um rancho na margem esquerda do Córrego dos Macacos, afluente esquerdo do Tocantins. Quanto aos anos 1980, os estudos de Pedroso (1992, p. 116) apontam que:

Os Avá-Canoeiros ainda encontravam-se na margem direita do Rio Maranhão, na região de Colinas, Vila Borba, rios Preto e São Bento, serras de Calçadinha e Ticunzal, Rio Tocantinzinho e Córrego dos Macacos. Um pouco mais ao norte desta região eles aparecem no Rio São Felix e na Serra Branca (município de Minaçu). Os índios movimentavam-se ainda na margem direita do Rio Preto (divisa dos municípios Cavalcante e Paranã), no Rio Paraná, nas serras do Mendes e da Contenda, no Rio Bezerra e dirigiam-se à Taguatinga e às proximidades dos limites do Estado do Tocantins com a Bahia.

No início da década de 1980<sup>37</sup>, segundo estudos de Barreto (1987), os fazendeiros que viviam na região da Serra da Mesa começaram a sentir falta de produtos nas roças e de criações nos quintais, uma verdadeira “rapinagem”, que causava raiva nos fazendeiros, os quais saíam atirando no encalço dos Avá-Canoeiro. Sobre o assunto Silva (2005, p.84) indaga:

Como os Avá-Canoeiro poderiam discernir que lhes era proibida a entrada em roças feitas pelos regionais quando membros das frentes de atração formavam roças para abastecê-los? A mesma indagação se aplica aos bens manufaturados, em particular os de metal que eram usados na fabricação de lanças e flechas com as quais abatiam bois, cavalos e porcos dos regionais.

Em 1981, o gado que não morria aparecia com marcas de flechas. A figura 08 mostra a imagem de um gado que havia sido flechado pelos Avá-Canoeiro na região<sup>38</sup>:

---

<sup>37</sup> Há também indício de acordo com estudos de Silva (2005) da ocorrência de outro massacre em 1980, portanto, não há registros sobre ele.

<sup>38</sup> A alimentação de carne bovina não faz parte da comida tradicional dos Avá-Canoeiro e foi adquirida em tempos de fugas pelo Cerrado do norte de Goiás como forma de sobrevivência.

**Figura 08:** Gado flechado pelos Avá-Canoeiro do rio Tocantins



**Fonte:** FUNAI, V. 01, p. 1983

Em 1981, um funcionário da FUNAI teria descoberto uma “jangada<sup>39</sup> muito rústica”, que foi fotografada às margens do Rio Maranhão. Posteriormente, depois de se inteirarem de sua descoberta pela equipe de atração, os Avá-Canoeiro teriam voltado ao local e destruído a embarcação (FUNAI, 1983).

Em julho de 1981, outro funcionário da FUNAI que participava da frente de atração diz ter tido um contato pacífico com 14 Avá-Canoeiro no local chamado “Barra do Macaco”, no rio Maranhão, conforme dados da FUNAI (1983, p.107):

Na Barra do Macaco um grupo de 14 índios saiu da mata e acenou pedindo alimentos. Segundo o funcionário foram distribuídos roupas, cobertores, açúcar, óleo, fumo e machados que estavam sendo levados para a fazenda de Praxedes. Além dos 14, o sertanista disse ter observado pelo menos mais seis índios na mata.

Todas essas evidências da presença dos Avá-Canoeiro já não eram suficientes para a demarcação da Terra Indígena?

---

<sup>39</sup> Construção em forma de grade de madeira para transporte sobre a água. Fonte: Dicionário Houaiss. In: <http://www.dicio.com.br/houaiss/>. Acesso: 03/04/2015.

Nas descrições de Barreto (1987), no dia 09 de julho de 1983, um morador de uma fazenda próxima ao município de Minaçu/GO, saiu para caçar e encontrou, no seu caminho de caça, quatro índios: um homem (Iawi) e três mulheres (Matxa, Nakwatxa e Tuia), que largaram os objetos e, numa rendição pacífica e inédita, seguiram-no até sua casa, ou seja um autocontato.

Já refeito do susto e depois de ter dado roupas e comida a eles, o morador foi a Minaçu procurar os representantes da FUNAI para apresentar os Avá-Canoeiro, que foram imediatamente amparados pelo órgão. Para Granado (2005, p.57):

O contato com esse grupo da margem esquerda, composto por um homem e três mulheres, foi estabelecido de forma espontânea com um morador da região em junho de 1983. Informações sobre outros grupos isolados continuavam sendo registradas; entretanto os trabalhos de atração foram interrompidos e nenhum outro grupo de Avá apareceu desde então.

Portanto, é preciso considerar que diversos interesses sobretudo, econômicos existem em não continuar os trabalhos de atração da FUNAI. Ao considerar que parte da Terra Indígena foi inundada com a construção do lago da Usina Hidrelétrica de Serra da Mesa. O contato de mais Avá-Canoeiro impõem uma releitura de demarcação da Terra Indígena e conseqüentemente poderá atrapalhar os planos desse grande empreendimento nesse território.

A figura 09 mostra o grupo Avá-Canoeiro do rio Tocantins que se apresentou aos regionais e foram amparados pela FUNAI, em 1983, em Goiás. Da esquerda para direita, Nakwatxa<sup>40</sup>, Iawi<sup>41</sup>, Tuia<sup>42</sup> e Matxa<sup>43</sup>. A criança que está no colo de Tuia é sua filha Niwatxima<sup>44</sup>, que nasceu depois do contato. Tuia teve ainda outro filho, Trumak<sup>45</sup>.

---

<sup>40</sup> Em 2016 aproximadamente com 72 anos.

<sup>41</sup> Em 2016 aproximadamente com 55 anos.

<sup>42</sup> Em 2016 aproximadamente com 45 anos.

<sup>43</sup> Em 2016 aproximadamente com 77 anos.

<sup>44</sup> Em 2016 com 27 anos.

<sup>45</sup> Em 2016 com 29 anos.

**Figura 09:** Família Avá-Canoeiro do rio Tocantins/contatada em GO em 1983



**Fonte:** BARRETO, João Carlos S.C. **Meu Encontro:** Avá-Canoeiro. 1987 <sup>46</sup>

Ainda sobre o contato, Granado (2005, p.59) diz que:

lawi se posicionou mais à frente das três mulheres, mostrou as mãos vazias e tomou a iniciativa, dizendo: *Ti juca ema!* (Não me mate!) e Matxa tremendo muito disse em seguida das palavras de lawi: Medo muito.

Ao considerar a fala dos Avá-Canoeiro, compreende-se que o autocontato pode ter sido decorrente aos inúmeros ataques de violência sofridos.

Sabe-se que a luta pela ocupação territorial do antigo norte de Goiás e hoje parte do Estado do Tocantins sempre foi árdua e violenta, tal como expressa na frase dita por Matxa e lawi. Depois de 1983, a FUNAI providenciou a fixação dos Avá-Canoeiro no alto Rio Tocantins junto a um posto indígena. A família do rio Tocantins está composta, atualmente, em 2016, por 09 (nove) índios Avá-Canoeiro, como mostra a figura 10:

<sup>46</sup> **Identificação:** da esquerda para direita: Nakwatxa; lawi; Tuia e Niwatxima; Matxa

**Figura 10:** Família Avá-Canoeiro do rio Tocantins em 2016



Fonte: SILVA, Lorraine Gomes da, 2016

Niwatxima casou-se com Marynoo Tapirapé<sup>48</sup> e, dessa união, nasceram Paxe'ó, Wiro'i e Kaugu. A fotografia 11 mostra a família de Niwatxima:

<sup>47</sup> **Identificação:** da esquerda para a direita: Trumak e Wiro'i; lawi e Matxa; Nakwatxa Paxe'ó; Niwatxima e Kaugu – Tuia não quis ser fotografada.

<sup>48</sup> A FUNAI tentou que Niwatxima se aproximasse de um jovem Avá-Canoeiro do Araguaia, mas foi uma tentativa mal sucedida, pois ela acabou se interessando por um Tapirapé, com o qual se casou e teve três filhos.

**Fotografia 11:** Família de Niwatxima

49

**Fonte:** SILVA, Lorraine Gomes da, 2016

Ao considerar a trajetória das duas famílias Avá-Canoeiro aqui apresentadas, é preciso ponderar que a família do rio Araguaia, conforme Rodrigues (2013, p.01):

Depois de décadas de massacres e fuga dos colonizadores em condições desumanas, um grupo de dez sobreviventes dos Avá-Canoeiro do Araguaia foi capturado por uma violenta Frente de Atração da FUNAI em 1973 e 1974. Dois anos depois, com o grupo reduzido à metade, os Avá-Canoeiro foram transferidos compulsoriamente para a aldeia Canoanã, dos Javaé, com quem disputaram um mesmo território por mais de cem anos, em um contexto de enfrentamentos e inúmeras mortes recíprocas. Embora tenham sido aprisionados por agentes do Estado, os Avá-Canoeiro foram recebidos por seus antigos adversários como perdedores de guerra e incorporados a uma posição subalterna de inferioridade social, sofrendo desde então severa marginalização socioeconômica, política e cultural nas aldeias javaé. Depois de 40 anos do traumático evento da captura, os atuais 21 Avá-Canoeiro ainda residem na “aldeia dos inimigos” como cativos de guerra, à espera do retorno a uma terra própria. A precipitada ação estatal

<sup>49</sup> **Identificação:** da esquerda para a direita: Niwatxima e Kaugu; Marynoo, Wiro'i e Paxe'o



beneficiou unicamente o interesse dos grandes grupos econômicos que se instalaram nas terras ocupadas tradicionalmente pelos dois grupos indígenas. Apesar de todo o histórico de opressão, os Avá-Canoeiro têm demonstrado uma extraordinária capacidade de resiliência física e cultural.

Enquanto que a família do rio Tocantins, segundo Silva (2005, p.354):

O grupo que vive hoje junto ao Posto da FUNAI em Serra da Mesa fazia parte da aldeia situada na Mata do Café, massacrada por volta de 1969. Contam-se ainda pequenos grupos que "preferem" viver nas serranias, escondidos nos grotões, isolados. A marca distintiva desse povo é a resistência a não se entregar, na luta acirrada pelo direito de ser Avá-Canoeiro. (...) O grupo do Tocantins, após o contato, provavelmente sentindo-se mais seguro e mais próximo do seu modo de vida tradicional que é sedentário, permitiu o nascimento de duas crianças, reacendendo uma centelha de esperança na sua continuidade enquanto grupo étnico diferenciado. Uma vez fixados, têm novamente na caça e na agricultura suas principais fontes de subsistência. Reduzido, o grupo não consegue reproduzir plenamente seu "modus vivendi", por falta de membros para desempenhar os diferentes papéis sociais. Entretanto, a cada possibilidade a cultura é revivida, seja através de seus artefatos utilitários ou de seus rituais de cura e pajelança.

Desse modo, ambos os grupos tiveram trajetórias e formas de deslocamento, contato com os não indígenas, organizações socioculturais, riquezas e direito à Terra Indígena diferentes. Esses fatores podem ser cruciais para as diferenças étnicas. Contudo, carregam em si traços de ser Avá-Canoeiro – e com isso a história violenta de extermínios não conseguiu acabar.

De fato, a história dos Avá-Canoeiro é peculiar ao considerar sua luta pela sobrevivência. Rodrigues (2012) alerta que, mesmo diante da história de vida desse povo, o que não se pode é reduzi-los apenas a um grupo de heróis, nem como a família que ficou isolada e, por isso, é tradicional e mantém o modo de vida de outrora.

É preciso refletir de forma crítica a trajetória das duas famílias; as reorganizações socioespaciais e culturais pelas quais ambas passaram, além dos diferentes interesses econômicos que cercaram a vida indígena e

promoveram a disputa por seus territórios. O presente capítulo dedicou-se a compreensão de alguns elementos que compõem a vida da família do Tocantins. O próximo capítulo abordará o tempo/espço nas grandes aldeias e moradias em cavernas.

**CAPÍTULO IV**  
**SINGRAR RIOS, ADENTRAR CAVERNAS: RESSIGNIFICAÇÕES**  
**CULTURAIS E SOCIOESPACIAIS**



**Fonte:** Iawi/FUNAI. V.01, 1983

Sou canoeiro, danço nas águas com minha canoa, converso com o vento sobre a direção que devo ir e pego no fundo do rio forças para proteger o meu povo.

Compreende-se que a família Avá-Canoeiro do rio Tocantins viveu pelo menos três fases distintas em contextos tempo-espaciais singulares, que, aqui nesse estudo, se analisa como tempo/espço nas aldeias; tempo/espço em cavernas e tempo/espço em Terra Indígena.

A partir dessa premissa, o capítulo IV busca evidenciar, mesmo que de forma breve, diante da escassez de dados e informações, alguns elementos do tempo em que os Avá-Canoeiro viveram em grandes aldeias. Posteriormente, os sucessivos massacres, entre eles, o da Mata do Café (marco crucial para a reorganização da vida indígena), a vida em fugas e as moradias em cavernas, marcam outra fase na qual tiveram que produzir estratégias de existência e (re)existências nos contínuos deslocamentos nas áreas do Cerrado goiano.

Por fim, o capítulo faz uma reflexão sobre os traumas, medos, inseguranças e muita coragem que esse grupo precisou ter para existir e resistir e (re)existir. As discussões acerca do tempo espço na Terra Indígena serão feitas no capítulo V.

#### **4.1 – Singrar Rios**

A água é a vida. Como ressaltou Diegues (1998), a água é um dos elementos essenciais para a reprodução, não somente material, mas também simbólica dos povos indígenas e comunidades tradicionais. Ela está presente em inúmeros mitos de criação desses povos.

Para muitos povos, a água dos rios, lagos, córregos, poços, entre outros, serve para saciar a sede das pessoas e animais, para o uso doméstico, para as hortas e pomares, para transporte e outros usos. Para muitos deles, são também locais habitados por seres naturais e sobrenaturais benéficos que, quando desrespeitados, podem trazer destruição e desgraça (DIEGUES,1996).

Desse modo, Silva (1995) resalta que as representações culturais das águas variam de acordo com as culturas, as religiões, o *habitat* em que se desenvolveram, sua maior ou menor disponibilidade e sazonalidade. É certo que cada povo atribui valores às águas, que são distintos daqueles utilizados pelas sociedades urbano-industriais.

A água, principalmente, os rios, para o povo Avá-Canoeiro, são elementos essenciais para a reprodução da vida e da cultura. Conhecidos pelo colonizador como *canoeiros*, pela grande habilidade com as canoas, esse povo se deslocava com precisão ao longo dos vários rios do Cerrado de Goiás e Tocantins, como ressaltou a música *Canoa Canoa*, de autoria de Nelson Ângelo e Fernando Brant (1978):

Canoa Canoa desce  
 No meio do rio Araguaia desce  
 No meio da noite alta da floresta  
 Levando a solidão e a coragem  
 Dos homens que são  
 Ava avacanoê  
 Ava avacanoê

Avacanoeiro prefere as águas  
 Avacanoeiro prefere o rio  
 Avacanoeiro prefere os peixes  
 Avacanoeiro prefere remar  
 Ava prefere pescar  
 Ava prefere pescar

Dourado, arraia, grumatá  
 Piracará, pira-andirá  
 Jatuarana, taiabucu  
 Piracanjuba, peixe-mulher

Singrar, deslocar, deslizar sobre os rios e por eles também a fuga, os deuses, os peixes e a pesca, as brincadeiras, o banho, os ritos, nascimento, lavar roupa, matar a sede. Espelhos d'água que refletem imagens reais de cada momento em seus caminhos de águas perenes e imponentes.

A figura 12-A mostra Matxa e Nakwatxa de canoa pelo rio Tocantins e a 12-B mostra Trumak e Niwatxima nas proximidades do posto indígena:

**Figura 12 A:** Nakwatxa e Matxa – **B:** Niwatxima e Trumak



**Fonte:** A – BARRETO, João Carlos (1987); B: GRANADO, Eliana (1994)

A etimologia do nome *Avá-Canoeiro* mostra a relação desse povo com canoas e rios. Montoya (1876) considera que o termo *canoeiro* talvez seja decorrente da caracterização dos Avá-Canoeiro como índios de canoas do alto Tocantins e seus formadores, durante alguns decênios dos séculos XVIII e XIX. Para Couto de Magalhães (1957, p. 99-100), “têm esse nome por terem se tornado célebres em seus ataques contra os navegantes do Maranhão, a quem acometiam em levíssimos ubás”.

Toral (1984,1985) explica que, na literatura etnológica existente sobre o grupo, eles aparecem sempre como *Canoeiro* até o início da década de 1970 e que a designação "Avá-Canoeiro" é relativamente moderna, tendo sido consagrada no período que vai de 1969 a 1973, que é quando a atração dos Avá-Canoeiro do Araguaia ocupou a atenção da imprensa de todo o país. Desde a época do contato até hoje, a denominação *Avá-Canoeiro*<sup>50</sup> se firmou, substituindo progressivamente a *Canoeiro*.

<sup>50</sup>“Avá” ou “Awá” é uma designação genérica para *gente, pessoa*. Depois que “descobriram” que os Canoeiro eram Tupi-Guarani, aplicaram o termo genérico ao nome, para dizer de sua filiação. Mas, neste caso, *Avá* também não é Avá-Canoeiro. O equivalente seria *Awã*. Os Avá-Canoeiro do Araguaia, por exemplo, estão passando a se autoidentificar somente como *Awã* e não mais como “Avá-Canoeiro”, de acordo com os estudos de Rodrigues (2012).

Assim, como parte de uma tradição milenar, a organização espacial e sociocultural desse povo, por muito tempo, deu-se nas margens dos rios ou próximo a eles. Logo, Toral (1984,1985, p.396) destaca que, até o final do século XVIII, a localização dos Canoeiro era dada em função de sua distribuição ao longo dos rios. Com perseguições cada vez mais intensas e massacres violentos nos séculos XIX e XX, passaram a se encontrar afastados das margens dos formadores do Tocantins, estabelecendo-se nas altas serras e morros.

Pondera-se que a saída dos Avá-Canoeiro das margens dos rios foi uma das mudanças traumáticas e forçadas, que proporcionou diversas reorganizações espaciais e culturais no modo de vida desse povo. Assim, a confecção e a utilização de canoas e remos tradicionais (de madeiras leves ou escavadas a partir de árvores derrubadas) passaram a ser algo remoto. Agora eram canoeiros sem canoas, sem rios.

Estavam entre o lugar e o não lugar – o rio e o não rio se organizando em espaços desconhecidos, em defesa de seu território cobiçado pelos “inimigos”, mas, agora, sem rio, sem canoa, sem destreza. Isso porque a lógica dos colonizadores era afastá-los dos rios local do seu campo de guerra e enfraquecê-los.

Sabe-se que as fontes históricas, relatos e narrativas que se tem registrados sobre esse povo não fornecem elementos substanciais para saber seguramente como viviam no passado. Há poucos relatos e pesquisas que evidenciam seu modo de vida, sobretudo da família do Tocantins, no tempo que morava em aldeias. Aqueles que existem foram realizados por Eliana Granada<sup>51</sup>, alguns não publicados e outros de difícil acesso, e os demais estão fragmentados nos relatórios da própria FUNAI, referenciados nesta pesquisa.

Por isso, não se sabe ao certo como eram as relações familiares no período das aldeias, nem o modo de vida específico dos Avá-Canoeiro do rio Tocantins, mas considera-se que elementos espaciais e socioculturais como moradias em ocas, lideranças como cacique e pajé, papéis sociais e de

---

<sup>51</sup> Antropóloga de Furnas que trabalhou antes e depois do contato na Terra Indígena Avá-Canoeiro a serviço de Furnas Centrais Elétricas.

parentesco, nomeações, diferentes formas de trabalho, alimentação tradicional, rituais, músicas, danças, instrumentos musicais, confecção de artesanato, pinturas e adornos, comunicação apenas na língua indígena, objetos e locais específicos para caça, pesca e coleta, entre outros, estavam presentes no cotidiano Avá-Canoeiro, já que a população nesse período, conforme Barreto (1987), tinha, em média, de 100 a 300 pessoas por aldeia.

As inúmeras perseguições e os massacres, aos poucos, provocaram uma redução drástica desse povo, o que levou às inevitáveis mudanças em seu modo de vida, mesmo porque tiveram que se adaptar a novos espaços, práticas e hábitos cotidianos. Entre os vários massacres, o que ocorreu na década de 1960, aproximadamente em 1965-1966, foi crucial para a reorganização da vida indígena Avá-Canoeiro, como será descrito na seção seguinte.

#### **4.2 - O massacre da aldeia da Mata do Café**

Não se sabe a quantidade exata dos massacres, mas foram inúmeros que fizeram parte da trajetória de vida do povo Avá-Canoeiro que, aos poucos, foi sendo dizimado e exterminado a sangue frio pelos fazendeiros da região, que invadiam suas terras, a fim de ocupá-las.

Segundo Toral (1984), de 1940<sup>52</sup> a 1981, a área de ocupação ou perambulação da família Avá-Canoeiro do rio Tocantins pode ser definida através de um triângulo, tendo como vértices as atuais cidades de Cavalcante, Niquelândia e Campinaçu, no estado de Goiás, como mostra o mapa 12.

A década de 1950 marcou novos conflitos entre fazendeiros e os Avá-Canoeiro, principalmente na região da Serra da Mesa, nos municípios de Campinaçu e Minaçu. Os massacres que sucederam foram responsáveis por uma quase dizimação desse povo. Entre eles destaca-se o que ocorreu aproximadamente no final da década de 1960, na região conhecida pelos Avá-Canoeiro como *Mata do Café*.

---

<sup>52</sup> Toral (1984) afirma ainda que, em 1940, a estimativa era de 80 índios, segundo um dos sertanistas que compôs a equipe de atração da FUNAI.



De acordo com os estudos de Barreto (1987), a região da Mata do Café é muito montanhosa e de difícil acesso e seu nome tem origem nos primeiros posseiros que ali entraram e encontraram pés de café perdidos na mata. Eram sinais dos bandeirantes do tempo do ciclo do ouro. Encontraram também cana, bananeiras e mamoeiros que, deixados pelos bandeirantes, foram cultivados pelos Avá-Canoeiro. Toral (1984, p.126) afirma que:

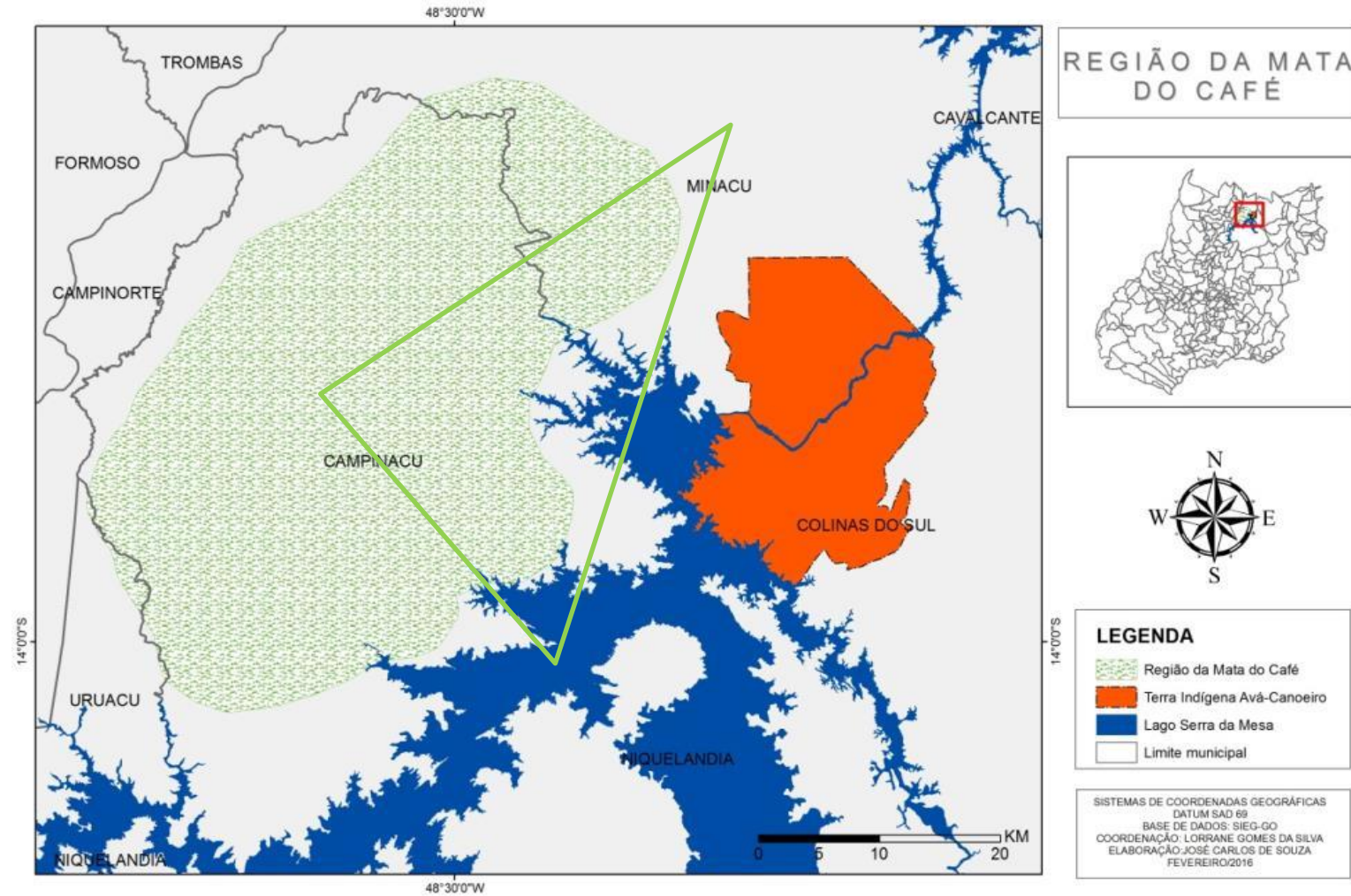
Nesta região sua presença era mais constantemente assinalada na "Mata do Café", uma floresta irregular que se estenderia de Santa Tereza, onde hoje passa a rodovia Belém-Brasília, até as margens do Tocantins (chamado Maranhão no seu alto curso), bem como no distrito de Colinas, município de Cavalcante.

A Mata do Café localiza-se no município de Campinaçu, a cerca de 100 km da atual Terra Indígena Avá-Canoeiro. Essa é uma região que ainda não foi cartografada<sup>53</sup>, primeiro pela dificuldade de acesso, depois porque necessita da presença dos Avá-Canoeiro para identificação da área e lembrar o local da chacina de seu povo é uma lembrança traumática carregada de muita dor. O mapa 12 mostra onde seria, aproximadamente, a Mata do Café:

---

<sup>53</sup> Além de ser uma região de difícil acesso, pela densidade do Cerrado que a compõe, ela representa cenas tristes do genocídio desse povo. Reviver, lembrar e visitar esses lugares pode ser muito doloroso para os Avá-Canoeiro, por isso, optou-se por realizar uma cartografia aproximada.

Mapa 12: Região da Mata do Café



Considera Barreto (1987, p.27) que na década de 1960:

Os Avá-Canoeiros estavam distribuídos em pelo menos três aldeias distintas: Córrego da Jaciara, Fazenda três Ranchos e Córrego da Cana. Além dessas aldeias, a Mata do Café estava, na época, cheia de ranchinhos de caça e completa por onde os grupos de Canoeiro perambulavam.

Como os fazendeiros também estavam na mesma região, era comum os Avá-Canoeiro carregarem objetos dos barracos, como faca, machados, foices, panelas, bacias, entre outros. Posteriormente, eles também carregavam alimentos das roças. De acordo com dados da FUNAI (1983, p.38, V.02):

Habitando uma região densamente povoada e desprovida de caça, atacam os rebanhos das fazendas para suprirem suas necessidades alimentares, gerando represarias por parte das populações envolvidas, para após se recolherem aos seus abrigos em regiões de difícil acesso.

Pressupõe-se que os conflitos com os fazendeiros e garimpeiros da região tenham sido contínuos. Toral (1984, p. 297-298) relatou que:

Continuaram as relações hostis entre os "Canoeiros" e a população regional. Chegam a ameaçar a ocupação de extensa área do meio norte goiano, fazendo com que diversos governos da Província dirigissem contra este grupo inúmeras expedições oficiais [...] Impedindo as comunicações, destruindo fazendas, atacando o gado, os Canoeiros eram alvos de tentativas de catequização, sofriam expedições punitivas e apresentavam-se como um problema sem solução para o governo da Província.

Ao certo, despertaram a indignação dos fazendeiros, que os perseguiram com armas de fogo, cães e queimavam seus ranchos de caça e coleta. O mesmo tipo de perseguição aconteceu com a família do Araguaia, narrada por Rodrigues (2012, p.91):

Os sobreviventes do genocídio lembram que seu povo foi caçado por homens armados, montados ou não, e seus cachorros ferozes nas matas do Araguaia, testemunhando de perto o assassinato de parentes próximos – pais, irmãos, filhos,

entre outros – de formas variadas. Os sertanejos, por sua vez, ainda lembram que os índios eram acuados com cachorros e subiam nas árvores em pânico, de onde defecavam descontroladamente. Depois de mortos, o fígado dos “Cara Preta” era dado como recompensa aos cachorros, que assim eram treinados na perseguição aos índios.

Ainda na década de 1960, Barreto (1987) descreve que um grupo de 20 homens armados, ao cair da tarde, chegou próximo à aldeia da Mata do Café e passou a observar o movimento dos Avá-Canoeiro, esperando o amanhecer para atacar, momento em que todos ainda estivessem dormindo. Chegaram rapidamente e deram início ao genocídio.

Os dados da FUNAI (1983) apontam que o massacre ocorreu, possivelmente, no ano de 1966. De acordo com o depoimento de Matxa<sup>54</sup>, o massacre na Mata do Café aconteceu, conforme descrição da matriarca do grupo:

Muita gente dormia, o sol escondido ainda, gente outra tinha ido pesca, caça, de repente entro muito homi branco com muita arma e muito tiro, com facão e foice para terminar de matar aqueles que não morriam com as balas. Pei, pei, pei. Muito tiro, mato tudo! Mato minha família, muita gente, mamãe meu mato, mato tudo, tudo caiu, não deu pra corre ninguém (MATXA AVÁ-CANOEIRO, 2015, TRADUÇÃO DE NIWATXIMA AVÁ-CANOEIRO).

No documentário de Bernardo Palmeiro (2012), Matxa conta que, depois do massacre, os corpos foram colocados em uma das “casas” da aldeia e incendiados. Essa cena é também afirmada por Trumak na entrevista realizada por Vitor Santana e Giovanna Beltrão durante o IX Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros, em 2010.

Considera-se que aqueles que sobreviveram foram apenas os que não estavam na aldeia no momento do massacre e, mesmo assim, nas semanas seguintes, foram caçados por fazendeiros que, não encontrando mais ninguém, desistiram das perseguições. Barreto (1987, p.31) considera a existência de

---

<sup>54</sup> Entrevista realizada no trabalho de campo de janeiro de 2015. Tradução feita por Niwaxima, neta de Matxa.

apenas quatro Avá-Canoeiro sobreviventes ao massacre da Mata do Café e afirma que:

Os quatro sobreviventes assistiram, do esconderijo, ao macabro assassinato do seu povo e ao incêndio da grande aldeia. Segundo Matha, o número de mortos foi igual aos dedos das mãos e dos pés; mas o relato dos brancos apontam bem mais que isso, talvez ela não tenha dedos suficientes para enumerar; aproximadamente, 41 como soubemos.

Portanto, os estudos de Borges e Leitão (2003, p.3) apontam a existência de seis Avá-Canoeiro sobreviventes e afirmam que, no período de fugas, após o massacre:

Vivendo em condições precárias e em constante perigo, perderam mais algumas pessoas, entre elas o pai de Tuia, que teria sido atacado por uma onça, enquanto caçava, e a mãe de lawi, que teria sido assassinada por um desconhecido não-indígena, enquanto andava no mato.

Segundo dados da FUNAI (1983, p.22, V.01), em 1982, havia indícios de 15 Avá-Canoeiro na região, que foram vistos por moradores locais:

Nessa primavera, talvez motivado pelo aumento dos trabalhos da fazenda, ou mesmo na hidroelétrica de Furnas, os Avá-Canoeiro tornaram-se mais ousados e já abateram 14 animais entre bovinos, equinos e suínos, bem como saquearam diversas roças de mandioca. Também foram vistos por diversas pessoas que argumentam serem aproximadamente 15 índios.

Na verdade, não se sabe ao certo a quantidade de Avá-Canoeiro mortos e nem de sobreviventes. Barreto narra (1987, p. 30,31) que, entre os mortos estavam:

Um casal jovem que ao sair correndo de uma oca, foi abatido a tiros de 44, antes de atingir a mata; a de um velho, bastante idoso, que após receber vários tiros, de vários calibres permaneceu deitado em sua rede de embiras, com seu cachimbão preto na boca. A afirmação lendária de que velhos feiticeiros não morreram à bala levou os matadores a arrancar estacas da parede da oca e com elas esbagaçar a cabeça do velho a pauladas; e finalmente, a de um menino de 4 anos

mais ou menos, que morreu no interior de uma oca, pego por um posseiro<sup>55</sup> e veio a morrer a golpes de facão por sua resistência e revolta.

Existem diversas versões narradas sobre os motivos do massacre da Mata do Café pelos moradores da região:

Os fazendeiros mataram esses índios porque eles roubavam toda comida que tinha nas casas, matavam animais como vacas e cavalos dos fazendeiros, acabava e bagunçava as roças, levava tudo e ainda ameaçava os moradores com flechas (ENTREVISTADO A, MINAÇU, GOIÁS, 2015).

Há também um episódio descrito pelos regionais, como acrescenta Silva (2005, p. 76,77): “espalharam o boato de que índios haviam assassinado uma mulher grávida e seu filho, ainda no ventre, acirrando os ânimos contra os Avá-Canoeiro na região de Campinaçu”. Esse episódio, ainda hoje, é um relato comum entre os moradores da região:

Na verdade eles morreram porque mataram uma mulher grávida esposa de um fazendeiro, esquartejaram o menino e espalharam parte do corpo da criança por toda parte, aí os fazendeiros da época, arrumaram uma emboscada para acabar de vez com esses índios para vingar a morte da mulher (ENTREVISTADO B, MINAÇU, GOIÁS, 2015).

Os estudos de Barreto (1987, p.28,29) apresentam atos contraditórios, como se pode constatar:

Num desses furtos contra as posses, um dos habitantes do lugar, como de costume, soltou os cães nos Canoeiros que ainda permaneciam na região dele, afim de escoraçá-los de uma vez por todas. Na fuga precipitada, uma índia gestante ficou para trás, devido ao avançado estado de gravidez. Para conseguir escapar da matilha, subiu numa árvore. Acuada pelos cachorros, foi abatida a tiros [...], mutilou a índia cortando-lhe os seios, retirando o feto e espetando a criança num pau, para servir de espantalho.

---

<sup>55</sup> Possivelmente não era um posseiro e sim um pistoleiro.

Após a morte da índia grávida, os Avá-Canoeiro passaram a observar os movimentos dos não indígenas na região, até que, no início de março de 1962, responderam à violência cometida pelo fazendeiro. A esposa de outro fazendeiro foi surpreendida com uma criança à beira de um riacho e ambas foram mortas (BARRETO, 1987).

Acredita-se que os fazendeiros, ao utilizarem as denominações históricas referentes aos Avá-Canoeiro, construíram uma ideologia de que eles eram bravos e selvagens, a fim de se apropriarem do território de forma mais violenta e desumana, em uma época em que vigoravam menos leis do que hoje. Não se sabe ao certo se a morte da mulher grávida aconteceu, mas, de fato, era necessário criar uma justificativa para tanta barbárie.

Apesar dos diversos discursos, histórias e narrativas a respeito das causas do massacre da Mata do Café, que praticamente exterminou quase todo o povo Avá-Canoeiro, sabe-se que o motivo mais legítimo são os diversos conflitos por terra entre fazendeiros, garimpeiros e pecuaristas da região e esse povo.

Na verdade era comum boatos de violência culpando os Avá-Canoeiro para colocar a população não indígena contra eles e claro facilitar a invasões de suas terras. Esse cenário de extermínio mostra a apropriação direta do território indígena e expressa o exercício do poder de um determinado grupo sobre outro, ou seja, um massacre por terra, a demarcação da Terra Indígena contra os latifundiários da região. Para Silva (2005, p.77):

Relatos de morte e assassinatos como este importam menos como expressão da verdade dos fatos e mais como interpretações tardias de um período marcado pelo terror e pela violência da ocupação territorial.

Para Raffestin (1993), o poder visa ao controle e à dominação sobre os homens e sobre as coisas. Além do poder emanado pelas organizações políticas, mesmo que em menor escala e intensidade de repercussão e abrangência, existe o poder presente no incessante jogo relacional da sociedade como um todo. Saquet (2003, p.24) considera que:

O território se dá quando se manifesta e exerce-se qualquer tipo de poder, de relações sociais. São as relações que dão o concreto ao abstrato, são as relações que consubstanciam o poder. Toda relação social, econômica, política e cultural é marcada pelo poder, porque são relações que os homens mantêm entre si nos diferentes conflitos diários.

Desse modo, a ocupação das Terras Indígenas é marcada por um jogo de forças desigual, brutal e violenta em todo o país. A custa de inúmeros interesses econômicos que muitos povos indígenas foram dizimados e ou restritos a pequenos grupos.

Depois do massacre da Mata do Café, os que conseguiram fugir, de acordo com Granado (2005, p. 56):

[...] na impossibilidade de se fixarem, já que suas aldeias passaram a ser alvo certo para aqueles que queriam tomar suas terras, ainda como estratégia de sobrevivência, adotaram o nomadismo, divididos em pequenos grupos. Passaram a viver em rústicos *tapiris*<sup>56</sup> ou abrigos de pedra temporários, alterando todo seu sistema organizativo, escondendo-se durante o dia e buscando alimentos à noite, sempre se furtando ao contato e resistindo ao avassalamento.

Os Avá-Canoeiro do rio Tocantins, sobreviventes ao massacre da Mata do Café (Matxa, Nakwaxta, Tuia e lawi), tiveram que reorganizar drasticamente seu modo de vida, ou seja, desenvolver novas estratégias de convivência no território. Com muito medo dos *maira* (não-indígenas) e de toda violência registrada na memória, além de fugir, correr e se esconder, tiveram que adaptar sua cultura para a nova configuração do grupo e para os diferentes espaços que iriam habitar.

Há, ainda, em seus corpos, balas alojadas (figura 13) e marcas de balas. Em suas memórias, os gritos de seus parentes mortos, o sangue do massacre, a impossibilidade de defesa, vidas ceifadas de seu ambiente tradicional, práticas culturais exterminadas; uma história de vida forçada, um recomeço marcado pela tragédia da violência não indígena.

---

<sup>56</sup> Tapiri, do tupi, casa pequena. Assim chamados os abrigos provisórios utilizados pelos Avá-Canoeiro.



**Figura 13:** Radiografia dos joelhos de Nakwatxa



Fonte: SESAI, 2009.

Em várias tentativas em campo, sobre os motivos do massacre, a família sobrevivente dos Avá-Canoeiro do rio Tocantins não fala, assim, como de muitas outras coisas ruins e tristes que compõem os traumas que esse grupo viveu no decorrer das fugas e perseguições que estão gravadas na memória.

Dessa forma, entende-se que o massacre da Mata do Café foi um dos fatores decisivos para ressignificações espaciais e socioculturais do povo e sobretudo, da família Avá-Canoeiro do rio Tocantins que, depois do acontecido, teve que viver em fugas por longos anos nas áreas de cerrado, como mostrará o próximo item.

#### **4.3 – Da aldeia para as cavernas: estratégias de existência e (re)existência**

Como a data correta de quando ocorreu o massacre da Mata do Café é incerta, o período de fugas (pós-massacre) corresponde a aproximadamente 20 anos, respectivamente entre 1965 a 1983, quando os Avá-Canoeiro do rio Tocantins fizeram contato com os regionais.

O que foi para um grupo que assistiu ao genocídio de toda sua aldeia conseguir forças e desenvolver estratégias para reorganizar a vida em

condições mínimas de sobrevivência e em fugas contínuas pelas áreas de cerrado do norte goiano?

Essa é uma questão difícil de responder, pois as informações que se tem sobre esse tempo também são simplórias frente a tudo que essa família viveu, mas procuram-se compreender algumas ressignificações fundamentais para a sobrevivência deles, constatadas em campo, em análise de documentos e relatórios da FUNAI e nas pesquisas outrora realizadas.

Laraia (2001) afirma que a cultura é dinâmica, pois sofre alterações ao longo do tempo. Essas mudanças culturais resultam de influências internas ou externas. O processo que envolve tais mudanças é considerado nesse estudo como ressignificação, que pode ser tanto espacial como sociocultural, entre outras.

Segundo Lippi (1990), ressignificação é dar novo significado, atribuindo novo sentido a uma experiência ou palavra, é o processo de atribuir novo significado às coisas que a nós ou aos outros acontecem.

Neste viés, acredita-se que as questões identitárias, culturais e simbólicas que moldam as características mais íntimas de um povo podem sofrer ressignificações em distintos tempos e espaços históricos. Para Haesbaert (1999, p. 178):

[...] a identidade social é também uma identidade territorial quando o referente simbólico central para a construção desta identidade parte do ou transpassa o território. Nesse cenário, as identidades “se situam frente ou num espaço simbólico, social/historicamente produzido”.

Desse modo, os distintos lugares ocupados pelos Avá-Canoeiro do rio Tocantins produzem sentidos, símbolos e significados diferentes, todos organizados espacialmente no lugar e na memória indígena, compondo a identidade desse povo.

Para Sahlins (1997), a cultura é uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia. Toda mudança também é reprodução cultural. Nesse contexto, o ato de criar, recriar, significar, ressignificar, existir, resistir e (re)existir compõe as estratégias de vida e as

práticas culturais fundamentais para a sobrevivência da família Avá-Canoeiro do rio Tocantins.

Assim, para recriar e, talvez, reinventar diferentes e novos sentidos, conhecimentos, objetos e estratégias de vida e fortalecer muitos já herdados de seus antepassados, a organização espacial contínua foi também um fator necessário, desde a escolha dos locais nos quais passariam uma noite até locais onde permaneceriam mais tempo.

Por sua amplitude, o conceito de espaço pode ser utilizado e analisado de modos distintos. Conforme Fernandes (2005, p. 03):

O espaço social está contido no espaço geográfico, criado originalmente pela natureza e transformado continuamente pelas relações sociais, que produzem diversos outros tipos de espaços materiais e imateriais, como por exemplo: políticos, culturais, econômicos e ciberespaços. O espaço é parte da realidade, portanto, multidimensional. Para uma eficaz análise conceitual é necessário definir o espaço como *composicionalidade*, ou seja, compreende e só pode ser compreendido em todas as dimensões que o compõem. Essa simultaneidade em movimento manifesta as propriedades do espaço em ser produto e produção, movimento e fixidez, processo e resultado, lugar de onde se parte e aonde se chega. Por conseguinte, o espaço é uma *completitude*, ou seja, possui a qualidade de ser um todo, mesmo sendo parte. Desse modo, o espaço geográfico é formado pelos elementos da natureza também e pelas dimensões sociais, produzidas pelas relações entre as pessoas, como a cultura, política e a economia. As pessoas produzem espaços ao se relacionarem diversamente e são frutos dessa multidimensionalidade

Santos (1996, p. 50) compreende que o “espaço é formado por um conjunto indissociável, solidário e também contraditório, de sistemas de objetos e sistemas de ações, não considerados isoladamente, mas como o quadro único no qual a história se dá”.

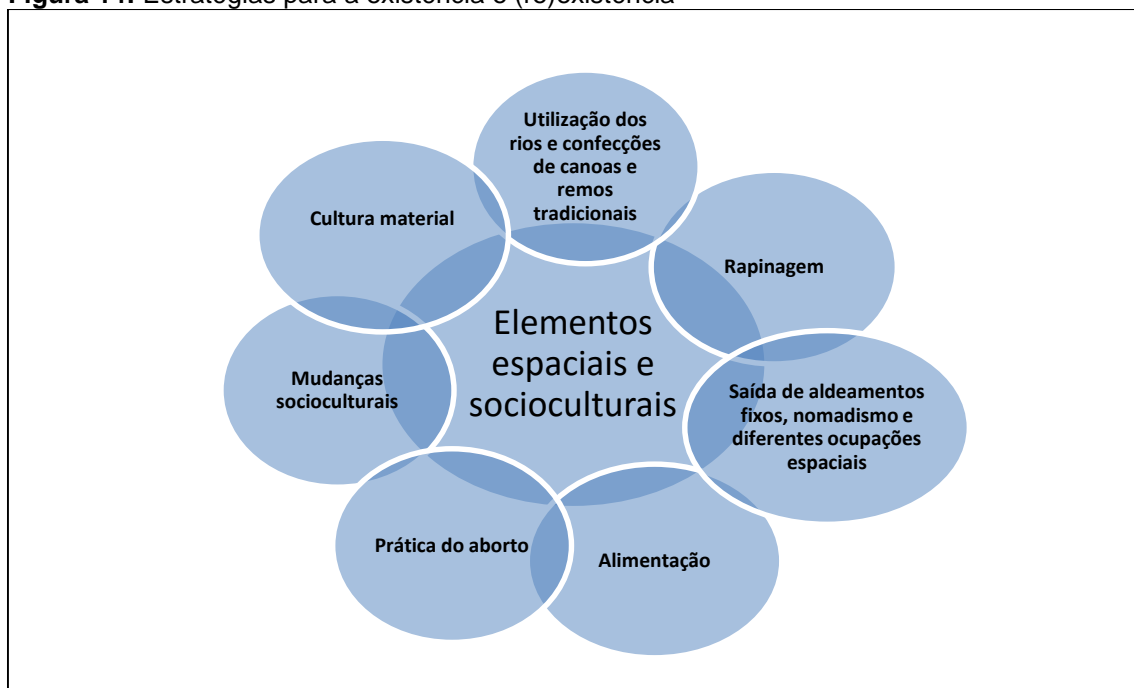
Moreira (2007) considera que, sendo o espaço um produto social, ele é também passível de modificações e ressignificações, através de novos contextos de uma dada realidade. A produção do espaço ocorre por intermédio das relações sociais, no movimento da vida e da natureza, como ressaltou Fernandes (2005). O espaço se tornou um produto social da vida Avá-

Canoeiro, ao ser produzido e reproduzido cotidianamente, com formas próprias e particulares dessa família para atender às necessidades do momento.

Tuan (1980) considera que, como ações humanas, a percepção, a vivência, a experiência e a imaginação formam um conjunto que vêm a ditar o grau de significados que o homem lança ao seu espaço. Nesse caso, ao se virem em novos espaços e com uma população muito reduzida, a família indígena Avá-Canoeiro do Tocantins sofreu adaptações espaciais, sociais, culturais, entre outras.

Desse modo, compreende-se que, por meio da imaginação, percepção, vivência, experiência e do conhecimento tradicional, novos valores, significados e objetos foram agregados a novos elementos simbólicos produzidos em diferentes espaços, utilidades e organizações. A figura 14 evidencia alguns elementos espaciais e socioculturais que foram incorporados ou modificados no tempo em fugas.<sup>57</sup>

**Figura 14:** Estratégias para a existência e (re)existência



**Fonte:** Trabalho de campo e análise de documentos da FUNAI (1983).

**Elaboração:** SILVA, Lorraine Gomes da, 2016

<sup>57</sup> Apesar de ser observações limitadas de um olhar não indígena da pesquisadora insuficiente para compreender os conflitos nos territórios indígenas, a intenção é poder refletir sobre alguns elementos visíveis nas leituras e pesquisas já realizadas, investigações e diálogos com os Avá-Canoeiro.

A história da família Avá-Canoeiro do rio Tocantins mostra como tiveram que se adaptar às condições impostas pelos não indígenas ao longo de suas trajetórias no cerrado goiano. A convivência hostil com os *maíra* os forçou a abandonar e/ou ressignificar muitos elementos de seu modo de vida e da sua cultura para sobreviver.

O texto que segue fará breves descrições sobre as estratégias de existências e (re)existências diagnosticadas em campo e apresentadas na figura 14. Entre os elementos investigados, dois foram decisivos para a reorganização e surgimento dos demais, a saída dos rios e das aldeias fixas.

#### **a) Utilização dos rios e confecções de canoas**

A relação da maioria dos povos indígenas no Brasil com os rios é inquestionável. A organização das aldeias e da vida das famílias comumente se dá às margens ou próximo aos rios. Com os Avá-Canoeiro, essa relação não era diferente.

Na literatura histórica do século XIX, a resistência desse povo ao colonizador, retratada nos estudos de Chaim (1974), Karasch (1992) e Pedroso (1994), evidencia que foi difícil realizar o contato com os Avá-Canoeiro, bem como inseri-los em aldeamentos. Esse povo lutou para se manter autônomo até o autocontato em 1973.

Foi justamente o embate com o colonizador que provocou a dizimação quase total desse povo e seu afastamento dos rios e da necessidade de confeccionar canos e ubás, conforme Ataídes (2001, p.38):

Os Avá já haviam iniciado na época um processo irreversível de mudança das matas de galeria das margens dos rios, onde andavam em canoas e estavam mais expostos aos colonizadores, para as matas e cerrados das serras mais altas e distantes dos grandes cursos d'água

Assim, no século XIX, foram impedidos de utilizar canoas e os rios com tanta frequência tal qual no passado. Além disso, a confecção e a utilização de

canoas que, aos poucos, já estavam caindo em desuso, praticamente foram abandonadas.

lawi recorda que aprendeu a confeccionar canoas com seu pai. Hoje, ele diz: “Não faz nada mais não, presta não, pequenininha, cabe nada, índio precisa não” (IAWI, AVÁ-CANOEIRO, 2016). Compreende-se que lawi se referia aos ubás, que eram canoas individuais, fabricadas de um só tronco de árvore. Nas descrições históricas, era comum a narração de que os Avá-Canoeiro, com seus ubás, fugiam dos colonizadores com muita destreza pelos rios.

Canoeiros por excelência, estavam agora sem canoas e sem rios. Esse acontecimento certamente impactou violentamente elementos da cultura desse povo, que teve que se organizar em deslocamentos por terra e deixar de confeccionar objetos e utensílios de sua cultura.

O rompimento da vida indígena com os rios marca novos espaço/tempo na vida dos Avá-Canoeiro. Esse acontecimento compõe os traumas da vida dessa família, como ressaltou Matxa (2015): “Rio não muito longe, perigo, canoa não” caminhando, correndo, escondendo, fugindo no mato”.

Essa ruptura de se deslocar pelos rios e confeccionar canoas mostra um dos elementos da cultura indígena que acabou sendo ressignificado. O texto que segue evidenciará alguns elementos referentes aos Avá-Canoeiro no período de fugas.

#### **b) Saída de aldeamentos fixos, nomadismo e diferentes ocupações espaciais**

A saída de aldeamentos fixos para deslocamentos contínuos, que os tornou nômades, foi outra mudança brusca na vida dessa família, estima-se que ocorreu após o massacre da mata do café na década de 1960 onde passaram a deslocar nas áreas de Cerrado.

De acordo com Silva (2005, p.27): “o termo nômade para designar a mobilidade espacial dos índios diz muito pouco sobre esta em termos descritivos”. Para Toral (1984, p.181):

Com a ocupação de suas terras tradicionais e com a possibilidade de se fixarem num local devido à perseguição de quem eram vítimas, os Avá-Canoeiro entram na atual fase, de intenso nomadismo, abandonando o seu antigo estilo de vida com grandes roças e aldeias de tamanho considerável junto ao Tocantins.

Logo, o nomadismo é uma prática dos povos que não têm uma habitação fixa e vivem mudando de lugar. No caso dos Avá-Canoeiro, o nomadismo pode não ter sido elemento constituinte de sua cultura, ele surgiu da necessidade das fugas devido às perseguições e massacres.

Portanto, como ressaltou Silva (2005), não identificar os Avá-Canoeiro como nômades pode fazer parte das estratégias de tutela da FUNAI quanto às representações estereotipadas a respeito desses índios, como evidenciado na fala de Toral (1986, p.363):

O nomadismo praticado pelo grupo, desta forma, longe de ser algo "tradicional" ao qual estão há muito acostumados parece ter-lhes sido imposto como uma contingência histórica. Apesar de conseguirem sobreviver graças a ele, nem por isso essa intensa movimentação deixa de ser fator de "empobrecimento" cultural ao impedir o desenvolvimento de muitos aspectos da cultura Avá-Canoeiro.

A movimentação do Avá-Canoeiro foi constatada pela frente de atração da FUNAI pelas serras, morros, cascalhos, acampamentos temporários, buracos e cavernas no cerrado do norte goiano. Os vários lugares pelos quais passaram serviram de abrigo e estratégia para sobreviverem. Assim, viviam em "rodízios", em alguns lugares ficavam por mais ou menos tempo, de acordo com a necessidade, e com a proteção que o local oferecia. Isso não representa um "empobrecimento cultural", mas talvez um desconhecimento dessa nova prática cultural. Sobre os abrigos provisórios, Toral (1984, p.322) destaca que:

A especialização dos Avá-Canoeiro a um tipo de vida nômade, em contínuo movimento devido não só a uma estratégia de aproveitamento do meio ambiente, mas também pelas perseguições que lhes eram movidas, fez com que

simplificassem ao extremo suas habitações, reduzindo-as aos abrigos provisórios (V.02).

Nos abrigos provisórios, de acordo com dados da FUNAI (1983, V.01), era comum encontrar vestígios de fogo, ossos de macacos e outros animais, espinha de cobra, panelas, palhas de buriti e madeiras cortadas. A figura 15 mostra um dos acampamentos provisórios utilizados pelos Avá-Canoeiro, encontrado pela frente de atração na década de 1970.

**Figura 15** Acampamento provisório da família Avá-Canoeiro do rio Tocantins



**Fonte:** FUNAI,1983. V.01.

Outros locais que serviam também de abrigos provisórios eram os buracos originários do garimpo realizado ilegalmente em terras de domínio da União, já reservadas aos Avá-Canoeiro que sabiam ali habitar. A figura 16 mostra como eram os buracos:



**Figura 16:** Abrigo provisório da família Avá-Canoeiro do rio Tocantins



**Fonte:** SILVEIRA, Ester Maria de Oliveira. Arquivo pessoal, s/d

Além dos acampamentos e buracos que serviam como moradias transitórias, as cavernas rochosas do cerrado (ou a *itakwaga*, como as chamam) serviram de abrigos temporários e seguros por um tempo mais prolongado.

A figura 17 mostra uma das primeiras cavernas encontradas pelo grupo da frente de atração Avá-Canoeiro, aproximadamente na década de 1970, próxima à cachoeira das éguas no rio Tocantins:

**Figura 17:** Primeira caverna encontrada pela frente de atração Avá-Canoeiro do rio Tocantins



**Fonte:** FUNAI, 1983/processo nº 253/1º volume.

A figura 18 evidencia outra caverna em que, segundo lawi, viveram por muito tempo, aproximadamente cinco anos. lawi<sup>58</sup> descreve que a maioria das cavernas eram largas e altas, possibilitando ficar de pé, organizar as redes e fechar a entrada com palhas de buriti. Assim, sentiam-se mais protegidos, principalmente das onças.

---

<sup>58</sup> Trabalho de campo. Dezembro de 2015.

**Figura 18:** Caverna onde moraram os Avá-Canoeiro do rio Tocantins



**Fonte:** SILVEIRA, Ester Maria de Oliveira. Arquivo pessoal, s/d

O tempo em fugas e as novas práticas culturais que foram sendo produzidas são resultados das necessidades daquele momento e da sobrevivência dos Avá-Canoeiro. Assim, habitaram os mais díspares espaços do cerrado e produziram diferentes especializações e espacialidades se comparados ao tempo em aldeias.

As especializações representam as diferentes ocupações espaciais dos Avá-Canoeiro, pautadas pelos intensos deslocamentos e as espacialidades, representam o que cada local de passagem, estadia e ou moradia significou para o grupo ou para cada Avá-Canoeiro, já que, além de uma organização coletiva, há organizações e percepções individuais.

Dados da FUNAI (1983) apontam que precisavam ser muito ágeis para fugir e deslocar-se por grandes distâncias em uma topografia tão irregular, ondulada e de difícil acesso como é o Cerrado. Se, por um lado, não foi fácil, por outro, ajudou-os a esconderem-se por tempo suficiente para que ninguém os contatasse. Sobre o assunto,

É justamente essa topografia o maior aliado dos Avá-Canoeiro, caso contrário, seriam presa fácil dos rancorosos fazendeiros que sentem-se prejudicados pela constante rapinagem empreendidas pelos índios em suas fazendas<sup>59</sup>. Cercados por todos os lados, pelas fazendas, cidades, vilas, hidroelétricas de furnas, mineradoras, e ainda turistas, caçadores e pescadores, os Avá-Canoeiro conseguiu uma espetacular capacidade de locomoção e sagacidade na fuga. Quase nunca são vistos pelos “moradores”, tendo inclusive acreditado em sua extinção. (FUNAI, V. 01, 1983, P.22).

Percorrendo as áreas de cerrado por tanto tempo, acumularam um conhecimento vasto sobre a região e o ambiente, como afirmou Silva (2005, p. 352):

Suscitada, sobretudo pela necessidade de refúgio e adaptação à vida nômade, essa mudança na forma de subsistência não se dá, entretanto de maneira aleatória, mas de forma organizada de movimentação dentro de um território bem vasto, de cujas potencialidades e perigos os índios têm conhecimento exaustivo.

Por mais que se protegessem dos ventos, das chuvas e dos inimigos, ao morar em cavernas, experimentavam um local muito diferente do meio externo, com uma pequena variação de umidade e temperatura. Além de viverem trancados entre pedras, com medo de animais que também ocupam esses espaços, como as onças, perdiam por muito tempo o contato com a luz natural dos dias, do sol e da beleza desses momentos.

Com a saída dos rios e deslocamentos por terra, e conseqüentemente, o fim da confecção de canoas e a saída de aldeamentos fixos incorporou os Avá-Canoeiro outros elementos e ressignificaram a utilização de alguns rituais, alimentos, práticas, e objetos segundo as necessidade ou possibilidades do momento. Desse modo, as mudanças, no que se refere à cultura material, foram inevitáveis, como mostrará o próximo item.

---

<sup>59</sup> Portanto, sabe-se que esse não é o ponto central da violência e sim a invasão de seu território.

### **c) Cultura material**

Ao analisar os trabalhos já realizados sobre os Avá-Canoeiro, pouco se tem descrito sobre sua cultura material. De acordo com conversas realizadas com Matxa e Iawi (2015), observou-se que a cultura material dos Avá-Canoeiro, no período em aldeias, compreendia a cerâmica e a cestaria, instrumentos musicais e cachimbos, uso de adornos, arco e flecha, utilizados para caça e pesca, bem como para a guerra, machado e outros utilizados para a agricultura.

Muitos desses objetos e materiais estavam relacionados às práticas culturais, como rituais de cura, nascimento, nomeação, fases da vida e festas. Era comum a utilização cotidiana de adornos, pinturas - não utilizavam roupas - e redes. Os objetos de cesterias e palhas eram comumente utilizados na pesca, na caça e na coleta.

Durante o período em que viveram como nômades, muitos desses objetos não foram mais produzidos e outros foram sendo incorporados pela *rapinagem*, como chapéu de palha, facas, facões, enxadas, latões, panelas, roupas e, principalmente, alimentos e artigos de metal, que passaram a ser tradicionalmente utilizados pelo grupo.

Portanto, antes do contato com o metal e com os brancos, os Avá-Canoeiro, por exemplo, já tinham a faca, o facão e o machado. Assim, é preciso refletir sobre o que chamamos de rapinagem *como* reflete a seção a seguir.

### **d) Rapinagem**

Outro elemento evidenciado na vida da família Avá-Canoeiro do rio Tocantins em tempos de fugas foi a rapinagem. Sobre esse assunto, os dados da FUNAI (1983, V.01, p. 65) mostram que:

Apertados, sem tempo e espaço para caçarem, pescarem, plantarem e dançarem, os Avá-Canoeiro aperfeiçoaram um modo de vida bastante peculiar, a "RAPINAGEM". Matando

gado, roubando roças, levando ferramentas das lavouras, fazendo fogo ao amanhecer para despistar a tênue fumaça com a evaporação do orvalho, aparecendo e desaparecendo feito fantasmas, deixando os brancos aterrorizados.

Para a rapinagem, algumas técnicas e conhecimentos eram fundamentais para os Avá-Canoeiro que estavam nessa ação, expostos a qualquer perigo. O relatório da FUNAI (1983, p.38, V.02) destaca algumas habilidades dos Avá-Canoeiro para essa prática, como: “mobilidade, vários locais de abrigo em área de difícil acesso, conhecimento profundo da topografia regional, velocidade de locomoção, camuflagem e reduzida tralha pessoal”. Albuquerque (1984, p.193), no relatório da FUNAI, no volume I, afirma que:

Esses silvícolas, desde séculos passados, sempre foram sem sorte. Os brancos procuraram lhes escravizar na Fazenda Cafezal, e por último os escorraçaram em tiroteios e fuzilamentos. Vivem debandados em grupos separados e distanciados, perambulando, sendo ainda perseguidos e espingardeados. Famintos retiram gêneros dos roçados e matam bois ou cavalos para comerem em alguns lugares dos fazendeiros. Suas andanças são pelas serras ou montanhas onde vivem em esconderijos de lapas ou furnas sem cultivarem lavouras.<sup>60</sup>

Portanto, é importante ressaltar os estudos de Silva (2010) que ratificam que essa prática de rapinagem poderia ter sido estimulada pela própria frente de atração da FUNAI, ao deixar objetos, alimentos e roupas para o estabelecimento do contato com esses índios.

A princípio, os Avá-Canoeiro se serviam das roças, objetos e animais regionais e esse ato foi considerado pelos antropólogos como furto ou rapinagem, pois, de acordo com Silva (2005, p.64): “Escolhia-se não pensar que as terras ora exploradas possuíam outros donos, que, por sua vez, percebia os ‘moradores’ como ‘invasores’ ou ‘inimigos inevitáveis’”.

Silva (2005) reitera ainda que, ao considerar que os Avá-Canoeiro tiveram seu tecido social diluído pelos massacres, esse sentido criado por eles

---

<sup>60</sup> Descrição carregada de preconceito.

para obter alimentos e bens junto aos não indígenas incorporava um caráter sincero de envolver os donos dos bens em um mesmo universo de reciprocidade. Mesmo distantes, mantinham-se presentes.

Desse modo, *rapinagem* é um termo carregado ideologicamente e um tanto quanto preconceituoso por não incorporar a visão dos Avá-Canoeiro na explicação do que eles de fato estariam fazendo. E, historicamente, utilizado por aqueles que, ou tentavam contatá-los, a mando do Estado, ou estavam se expandindo as áreas tradicionais dos Avá-Canoeiro.

Com os deslocamentos contínuos, a alimentação foi também, aos poucos, sendo modificada, como evidenciará o próximo item.

### **e) Alimentação**

Com o nomadismo, a alimentação foi bastante alterada. Entre os alimentos que fazem parte da nutrição tradicional do grupo estão: mandioca, milho, arroz, feijão, amendoim, coco, abacaxi, batata doce, abóbora, inhame, mel, banana, mamão e frutos do cerrado (mangaba, pequi, araçá, baru, buriti, cagaita, cajuzinho, embaúba, gabioba, ingá, jatobá, jenipapo, marmelada, murici, mutamba, entre outras). Entre os animais de caça, estão: anta, cachorro-do-mato, macaco-prego, quati, queixada, capivara, tapiti, preá, caitutu, cotia, paca, teiú, entre outros.

Impedido de plantar roças, com pouca caça, pesca e coleta, passaram em tempos de fugas a comer carne de gado, porco, galinhas, morcegos, beija-flor, ratos e vários outros animais encontrados no local em que se instalavam. O mel era ainda um alimento utilizado por eles. A figura 19 mostra os vestígios da coleta do mel pelo cerrado.

**Figura 19:** Tronco de árvore cortado pelos Avá-Canoeiro para retirada de mel



**Fonte:** FUNAI, 1983 /processo nº 253/1º volume

Observa-se que as mudanças alimentares também forçadas evidenciam os limites físicos pelos quais passaram para a realização dos intensos deslocamentos e representam a necessidade mínima para sobreviverem. Em conversas com Matxa e lawi imagina-se a possibilidade de terem ficado dias sem comer e beber em esconderijos inóspitos. O próximo item discutirá as mudanças socioculturais.

#### **f) Mudanças socioculturais**

Como algumas cavernas ou abrigos provisórios nem sempre eram próximos de rios e/ou córregos, manter os hábitos cotidianos, como tomar banho, nadar, pescar e até mesmo descansar e se divertir era difícil.

As atividades outrora realizadas durante o dia e/ou à noite também foram modificadas. Dormir à noite tornou-se um desejo perigoso. Dominados pelo medo e vivendo em um ambiente extremamente hostil, eles passaram a



se esconder durante o dia e a sair para caçar à noite, como ressaltou Granado (2005). A comunicação entre eles passou a ser cautelosa.

O fogo é um elemento essencial para os Avá-Canoeiro. Portanto, em fuga, evitavam acendê-lo durante o dia. Assim, alimentavam-se quase que exclusivamente durante a noite, uma vez que a fumaça poderia denunciar a presença deles em um determinado local. De acordo com Rodrigues (2012, p. 92):

Uma alternativa era acender o fogo com uma técnica especial que não produzia fumaça. Por outro lado, a fumaça servia também para amenizar o desconforto provocado pelas nuvens de mosquitos que, conforme o lugar e a época, especialmente no inverno, eram absolutamente insuportáveis. Também por essa razão, as noites eram dedicadas à caça e às caminhadas.

lawi<sup>61</sup> (2014), conta que:

Para cozinhar ou acender qualquer tipo de fogo, fazia casas de tapiri (palha) fora da caverna; por motivo de segurança não caçavam, pescavam e coletavam durante o dia e todos os tipos de trabalho ficaram noturnos, a madeira para fazer o fogo era selecionada para não provocar cheiros fortes e nem fumaças escuras e evitavam sair sozinhos pela mata.

Além das mortes assistidas, não tiveram o direito de enterrar seus mortos. Sobre os enterros, Rodrigues (2012, p. 91) descreve que:

Tradicionalmente, os Avá-Canoeiro realizavam o enterro primário e o secundário, quando os ossos do morto eram pintados com urucum e transferidos para outro lugar. Posteriormente, o lugar do enterro secundário era visitado pelos parentes do morto. Nos anos que precederam o contato, os Avá-Canoeiro mal puderam realizar o enterro primário de seus mortos, pois as mortes quase sempre eram assassinatos inesperados cometidos pelos brancos. Os corpos de muitos parentes próximos foram abandonados para os urubus durante a fuga dos remanescentes dos ataques, que não tinham a possibilidade de retornar ao local da morte e dar um enterro digno ao morto.

---

<sup>61</sup> Trabalho de campo, janeiro, 2015, tradução feita por Niwaxima.

Entre as mudanças socioculturais, Pedroso (1992, p.10) destaca que

A repressão colonizadora sobre os Avá-Canoeiro tornou-se mais intensa, houve modificações sociais nesse povo para que a resistência fosse possível. Tal política repressora ocasionou sensível redução da população indígena, o que provocou, certamente, modificações profundas na sociedade Avá-Canoeiro com relação à organização do trabalho, regras de matrimônio, relações de parentesco, etc.

Os papéis sociais e de parentesco se modificaram ao longo da sobrevivência pós-massacre. De acordo com estudos de Silva (2005, p. 39), a família Avá-Canoeiro do Tocantins “foi reduzida a versões atomizadas”, devido a mudanças nas relações de parentesco, assumidas pelo grupo no decorrer de sua trajetória de sobrevivência.

Assim, os sobreviventes se organizaram como um grupo local que veio a ser a sua comunidade efetiva de vida. Sobre a tradição nos moldes de uma sociedade atomizada, Silva (2005, p.44) faz referência à:

Reelaboração privada e coletiva que fizeram e fazem os Avá-Canoeiro de sua experiência social em permanente transformação, uma vez que para todos os membros de uma cultura, a tradição é o suporte da invenção, e esta é uma marca inalienável da autonomia criadora dos indivíduos de uma sociedade, mesmo que destruída.

Borges e Leitão (2003, p.02), sobre as relações de parentesco e de proteção do grupo, destacam que:

lawi, após perder os pais, foi adotado por Matxa e Nakwatxa quando tinha entre 08 e 10 anos e aprendeu viver em fuga. Tuia, filha de Matxa, nasceu também no processo de fuga e viveu, até uma idade aproximada de 15 anos, em completo isolamento, uma vez que ficava constantemente escondida na companhia de lawi, enquanto as mais velhas saíam para procurar comida e outros produtos dos quais necessitavam.

Como a família havia perdido o último homem adulto (o pai de Tuia, que foi atacado por uma onça antes do contato), Matxa teve que assumir o

papel de líder da família, fazendo o trabalho masculino para preservar o povo. Desse modo, iniciaram-se novas formas de organização do trabalho.

Nesse contexto, Nakwatxa passou a ser líder espiritual da família, realizando rituais de cura e pajelança. Iawi, ainda muito jovem, assumiu o dever de cozinhar para todos. Ainda sobre a inversão de ações entre homens e mulheres, estão as músicas ritualísticas e as regras religiosas, das quais as mulheres eram proibidas de participar. Assim, nota-se a quebra de regras ritualísticas. Calado (1999, p.05) considera que:

Um ato de transgressão quebrou os limites sagrados da estrutura das regras religiosas que fundamentam a força dos Avá. (...) Para a sustentação da representação mágico-religiosa e a preservação do sistema de crenças sustentado pelo sistema de práticas, Matcha e Nakwatcha lançaram por terra a imutabilidade de suas leis e subverteram as normas das práticas religiosas; nestas condições, assumiram os encargos dos serviços sagrados, modificando assim princípios rígidos que vedavam às mulheres a participação nos rituais ou mesmo ouvirem o som da flauta sagrada.

Desse modo, passaram a entoar cantos de cura, tocar flautas e maracá<sup>62</sup> e assumiram a função ritualística reservada aos homens. Compreende-se que essa inversão de papéis foi fundamental para preservar a cultura dos Avá-Canoeiro. Aceitar as novas mudanças, contudo, não parece ter sido algo tão simples e consensual, como era a prática do aborto, retratado no próximo item.

### **g) A prática do aborto**

O infanticídio, popularmente usado para se referir ao assassinato de crianças indesejadas, é pauta de discussão no século XXI, dividindo opiniões e causando divergentes debates. Para alguns, é crime, merece punição e deve ser banido da vida indígena. Outros o defendem como uma prática cultural

---

<sup>62</sup> Maracá ou chocalho é um instrumento musical usado para acompanhar o canto. Para fazer o instrumento, os Avá-Canoeiro pegam uma cabaça e colocam dentro dela pequenas pedras e sementes. Depois, fecham o buraco, encaixando no chocalho um cabo de madeira e enfeitando-o com penas.

tradicional que diz respeito a cada povo, por isso, nenhuma outra sociedade poderá decidir por eles.

Logo, infanticídio e aborto são termos não indígenas que, para a questão indígena, muitas vezes são carregados de certa ideologia que visa majoritariamente criminalizar ações indígenas. Apesar das tentativas, não foi possível saber, pelos Avá-Canoeiro, o nome que dão para esta ação, bem como sua significação cultural.

Considera-se que, no caso dos Avá-Canoeiro, pode até ser que a prática de métodos abortivos advém da tradição de seu povo, mas, no contexto de fugas, a justificativa descrita por Matxa e lawi sobre essa prática foi meramente pela sobrevivência da família, já que mulheres grávidas e crianças representariam atrasos, barulho e os deixariam mais vulneráveis. Portanto, como explicar o nascimento e cuidados com Tuia, justamente na mesma época?

Sobre o assunto, Pechincha (1983, p. 68), ao falar da relação das crianças e seus familiares, disse que:

O grupo Avá-Canoeiro de Minaçu, conforme o notificado por alguns pesquisadores vem ao longo do tempo exercendo a prática do aborto como meio de impedir a continuidade do grupo. A primeira hipótese explicativa desta prática, a de proibição ditadas pelo parentesco e consanguinidade, parece ter sido negada pelo nascimento desta criança. O impedimento da procriação poderia estar assim, associado a constante necessidade de movimentação do grupo e sua insegurança quanto a um relacionamento com o branco que não terminasse por ser hostil, nunca estando a sua sobrevivência assegurada. (V. 02).

Longe de ser um relativismo cultural dos direitos humanos, acredita-se que essa decisão, outrora não muito fácil, deve ser respeitada como uma prática particular de cada povo, segundo suas crenças e necessidades. Nesse caso, quando uma criança nasce, os pais entram em um regime alimentar diferenciado, para evitar que os pais e a criança fiquem doentes, o que implica sua vulnerabilidade.

Nesse contexto, em fugas, no mato, em abrigos provisórios como cumprir as regras tradicionais que envolvem o nascimento de uma criança? Não estaria a prática do aborto dos Avá-Canoeiro relacionada a questões religiosas, especialmente no que diz respeito à proteção do povo, especialmente depois que o homem do grupo, responsável pela proteção, fora morto por uma onça?

Essas, entre outras questões, não foram ainda respondidas. Além disso, muitos elementos que envolvem a vida e a cultura desse povo são sigilosos e não acessíveis aos conhecimentos dos não indígenas. É certo que, frente a tantas modificações e alterações no modo de vida e, segundo a necessidade de sobrevivência, fugas, traumas, medos e inseguranças foram inevitáveis, como discorrerá o item que segue.

#### **4.4 - Traumas, medos, inseguranças e muita coragem para existir e resistir e (re)existir**

Matxa e Kakwatxa assistiram e recordam com clareza o massacre da Mata do Café, a morte de seus parentes, a aldeia, em seguida, sendo incendiada e o desespero de terem que organizar uma fuga. Matxa (2016) conta que, depois de muito tempo, quando voltaram ao local da aldeia antiga onde seu povo vivia, alguns objetos ainda foram encontrados, e ressalta: “Tristeza muita, morreu tudo, acabou tudo!”. Tuia e lawi, por terem vivido com elas ainda pequenos, também devem ter compartilhado a triste história do extermínio de seus parentes. Os demais, Trumak e Niwatxima, reproduzem a história com muita tristeza.

Perder o vínculo com os rios, sair dos aldeamentos fixos e das ocas, deixar de realizar muitas práticas culturais e atividades cotidianas, perambular por diferentes caminhos e abrigos pelo Cerrado goiano, reorganizar o modo de vida, ressignificar, alterar elementos culturais, no mínimo devem ser eventos traumáticos para os Avá-Canoeiro do Tocantins.

Ferreira (1986) explica que, de origem grega, o termo *trauma* significa *ferida, furar*. Laplanche e Pontalis (1970) elucidam que o conceito é utilizado na

medicina para identificar as consequências de uma violência externa. Freud (1974), adaptando o conceito de *trauma* para o plano psíquico, conferiu-lhe o significado de um choque violento, capaz de romper a barreira protetora do ego, podendo acarretar perturbações duradouras sobre a organização psíquica do indivíduo.

Justamente feridas, lesões físicas, sociais, culturais, morais, emocionais, tatuadas nos corpos, na memória, nas lembranças e no presente da vida Avá-Canoeiro. Como é uma experiência dolorosa, o trauma acarreta uma exacerbação do medo.

O medo, segundo Cruz e Landeira-Fernandez (2001), pode ser entendido como uma sensação de ansiedade que produz um estado de alerta em face de uma percepção de risco ou perigo iminente. Tal percepção pode estar baseada tanto em fatores reais quanto imaginários. O medo pode também ser emblemático, desencadeado por determinadas condições, objetos, pessoas ou situações representativas de risco ou perigo e se manifesta em diferentes intensidades.

Matxa descreve que, quando moravam em cavernas, para proteger Tuia ainda pequena, quando saía para caçar, deixavam-na amarrada em um tipo de rede, em cima das árvores, para livrá-la de animais considerados para eles perigosos, como as onças<sup>63</sup>. Nota-se, nesse e em outros episódios narrados por Matxa, que o medo passou a fazer parte do cotidiano dessa família.

Tuan (2005) considera que o medo é um sentimento, embora possa ser percebido como instinto. Afora casos patológicos, como a esquizofrenia, ele é resultado da construção e, nesse sentido, pode ser estudado como fruto da cultura, ou como “paisagem”. Para Tuan (2005, p.12), as paisagens do medo:

São as quase infinitas manifestações das forças do caos, naturais e humanas. Sendo as forças que produzem caos onipresentes, as tentativas humanas para controlá-las são

---

<sup>63</sup> Segundo Matxa (2015), seu marido foi atacado e comido por uma onça no tempo em que moravam em cavernas. Os demais membros da família assistiram ao episódio em cima de uma árvore na qual ficaram por um dia e uma noite. Depois disso, o medo do animal tornou-se inevitável.

também onipresentes. De certa forma, toda construção humana – mental ou material – é um componente na paisagem do medo, porque existe para controlar o caos.

Tuan (2005) ressalta ainda que os seres humanos constroem fronteiras, como cercas vivas dos jardins, muralhas nas cidades, ou proteção do radar, na tentativa de manter controladas as forças inimigas.

No caso dos Avá-Canoeiro, o andar silencioso pela mata e a minimização de todos os barulhos, o rodízio de locais de estadias e moradias, as estratégias para produzir fumaça, de forma que esta não sinalize a presença de fogo, as novas adaptações de alimentação, a ausência de crianças e a prática do aborto, entre outras atitudes, mostram com clareza o viver com o medo da violência.

Para Rolnik (1986), além de inibitório de potência, o medo escurece a visão, entorpece a lucidez, muitas vezes leva ao indivíduo à negociação barata ou à compensação estapafúrdia. Estende-se a face, ao olhar, ao amor pela vida, declina possibilidades, abre lacunas no afeto, cria raiva, humilha e pode também, numa exaustão de extremidade, enfurecer, bradar, gerar a plataforma do recomeço e da reconquista, ou ditar o caminho do absurdo, da mesquinhez e da própria coragem de que se opõe.

Como se não fosse o bastante, além do medo, do silêncio, das lembranças, de vários tipos de violência e traumas, os Avá-Canoeiro tiveram que aprender a viver na escuridão das cavernas e reorganizar a própria ordem social à base de sua cultura.

Compreende-se que nem a FUNAI nem a equipe de antropólogos que estiveram presentes na década de 1980, logo após o contato em 1983, pensaram em realizar tratamentos específicos e com especialistas a respeito dos traumas que esses índios tiveram.

Com o passar do tempo, a dificuldade do estabelecimento de diálogos com Matxa e Nakwatxa, principalmente os que remetem ao tempo em que viviam em aldeias, fica cada vez mais difícil, tanto que, até o presente momento, os pesquisadores conseguiram registrar ou publicar poucas informações sobre questões mais pontuais e particulares, como os diferentes tipos de rituais, festas, nomeações, pinturas, crenças, entre outros.

Entre os fatores que dificultam as conversas com os Avá-Canoeiro, destacam-se: a falta de comunicação na língua indígena por parte da pesquisadora, as debilitações físicas de Matxa e Nakwaxta<sup>64</sup> e, somado a isso, um fator que exige destaque – a confiança.

É preciso uma relação de muita confiança para conversas tão íntimas sobre as lembranças do passado e o modo de vida desse povo. Segundo Le Goff (1996, p. 466):

As imagens do passado dispostas em ordem cronológica, "ordem das estações" da memória social, evocam e transmitem a recordação dos acontecimentos que merecem ser conservados porque o grupo vê um fator de unificação nos monumentos da sua unidade passada ou, o que é equivalente, porque retém do seu passado as confirmações da sua unidade presente.

Logo, ao considerar que a cultura de um povo é formada por suas experiências cotidianas, saberes, prazeres, tragédias, segredos, crenças, medos, entre outros, mesmo se passaram por momentos prazerosos em aldeias juntos com seus familiares, rememorar experiências traumáticas de mortes, perseguições e fugas não é uma prática que desejam cultivar. Esse desejo de esquecimento ou “congelamento” da memória pode ser motivado pelos traumas e medos.

Os estudos sobre eventos traumáticos junto a povos indígenas são bastante complexos e, por vezes, não pode ser realizado de modo ideal. Conforme comenta Rodrigues (2012, p.132) sobre as condições em que se deu seu levantamento histórico junto aos Avá-Canoeiro do Araguaia,

Os principais narradores viveram pessoalmente as experiências liminares e “traumáticas” – entre vida e morte, entre o antes e o depois da captura, entre o mundo *Áwae* o mundo dos brancos – que ainda provocam dor e uma profusão de sentimentos e pensamentos nem sempre comunicáveis. Além disso, há certos assuntos que causam um nítido

---

<sup>64</sup> A cegueira e a catarata surgem, em Matxa, na década de 1990 e em Nakwatxa pós 2000. As vistas de Matxa e Nakwatxa somente foram comprometidas após o contato, e, talvez, por conta da mudança nos hábitos alimentares – açúcar, cálcio em excesso, óleo, entre outros, conforme informações da SESAI.



desconforto ao se reativar a memória, como no caso do grande massacre recordado pelos Javaé ou do episódio da captura pela Frente de Atração, o mais problemático de todos.

Segundo Rodrigues (2009), os Piripkura do Mato Grosso passaram por semelhante contexto histórico, e, ao serem abordados temas como o passado e a morte de parentes, eles se recusavam a falar, fechando-se à conversa.

É notório verificar em algumas pesquisas sobre aos Avá-Canoeiro do Tocantins (SILVA, 2005; BORGES, 2006; SILVA, 2014) o fato de a matriarca do grupo, Matxa, dispor-se a contar eventos traumáticos, desde o massacre da Mata do Café, as perseguições posteriores, o tempo atribulado em que viviam em cavernas, até o momento do contato. Faz-se importante atentar que não são todos os Avá-Canoeiro do Tocantins que se dispõem a contar alguns eventos traumáticos e, os que o fazem, muitas vezes narram somente elementos superficiais.

Matxa e Nakwatxa, de acordo com Silva (2005), viveram a vida em aldeias. Casaram, tiveram filhos e, depois, perderam-nos. Casaram-se novamente em um contexto de fugas e, novamente, tiveram filhos. Novos filhos foram mortos ou nem chegaram a nascer em virtude de partos difíceis. Iawi passou a infância na aldeia, quando esta já estava em declínio, e, por serem as mais velhas, vivenciaram experiências no tempo das aldeias e em fugas. Assim, é certo que tenham mais lembranças traumáticas que os demais.

Depois do tempo em fugas, o contato definitivo com os não indígenas marcou um novo tempo/espço para essa família, como mostrará o próximo capítulo.

**CAPÍTULO V**  
**DAS CAVERNAS PARA TERRA INDÍGENA AVÁ-CANOEIRO:**  
**INSTITUCIONALIZAÇÃO DO TERRITÓRIO**



SILVA, Lorraine Gomes da. Julho, 2014

Captura, essa é uma palavra que, em seus múltiplos sentidos, representa a vida indígena Avá-Canoeiro e seu território.

O tempo/espaço em Terra Indígena marca outro contexto da vida Avá-Canoeiro do rio Tocantins. A fixação do grupo que fez contato com a FUNAI em 1983 já ofereceu a eles o direito de retorno às suas terras. Depois de muito tempo perambulando pelas áreas do cerrado, sem moradia fixa, e depois de deslocamentos contínuos para fugir da morte, esses índios passaram a organizar suas casas novamente em vários locais da Terra Indígena.

O que os Avá-Canoeiro não imaginavam eram ter parte de suas terras negociadas para a construção da Usina Hidrelétrica de Serra da Mesa, gerenciada por Furnas. Esse empreendimento, além de modificar e impactar a paisagem local e regional, ofereceu subsídios financeiros para os Avá-Canoeiro em compensação do uso do território indígena. Projetos e convênios foram assinados, dinheiro e *royalties* foram depositados na renda indígena, recurso administrado pela FUNAI.

Nesse acordo, nasceu, conforme Silva (2005), mais um caso de tutela e controle da vida indígena. Saíram de uma liberdade vigiada para uma liberdade controlada.

Entre recompensas e negociações, o fim da autonomia, da liberdade de escolher e decidir. Assim, por mais de décadas, os Avá-Canoeiro tiveram suas vidas controladas pelo poder da tutela da FUNAI. A presença da Usina de Serra da Mesa evidencia a total violação dos direitos indígenas no Brasil, demonstrando como os territórios podem ser facilmente “capturados”, invadidos e apropriados por diversos interesses econômicos. Essas são algumas questões retratadas no capítulo V.

### **5.1 - Das cavernas para Terra Indígena Avá-Canoeiro**

A Constituição Federal de 1988 e seus artigos 231 e 232 trazem algumas afirmações sobre as Terras Indígenas, no sentido do que são, a quem compete organizá-las e demarca-las e onde essas terras devem estar. Ficou garantido aos índios o direito permanente à posse das terras tradicionalmente ocupadas. Entretanto, sua regularização passa por diferentes fases até ser efetivada.

Em 1990, surgem mais dois decretos (1991,1996) reafirmando os limites e trâmites legais para as demarcações de TIs e a possibilidade de contestação de terras já demarcadas e/ou em outras fases.

Dentre todas as burocracias ou trâmites legais, todo o processo envolve quatro etapas principais, desdobrando-se em várias outras adjacentes: identificação, demarcação, homologação e, por fim, regularização fundiária, ou, como a própria FUNAI descreve, a *extrusão de não índios*.

O primeiro passo para a Terra Indígena ser identificada são os estudos realizados pela FUNAI para diagnosticar todas as questões existentes na área (demografia, sociologia, etnografia, questões ambientais, entre outros). Posteriormente, a FUNAI elabora a proposta de criação da Terra Indígena a partir da localização de um grupo específico e/ou de uma comunidade envolvida. Uma vez elaborada, esta proposta é publicada e terceiros e interessados têm 90 dias<sup>65</sup> para contestar e representar possíveis objeções a ela. Após isso, a FUNAI encaminha a proposta devidamente corrigida ao Ministério Público.

As terras identificadas passam a compor uma lista de terras a serem demarcadas. O processo de demarcação pode ser dispendioso e lento quando depende de indenização material. Logo que o Ministério aprova a proposta da FUNAI, dá-se início à demarcação, com a materialização dos limites da Terra Indígena através de cercas, placas, porteiros etc. Durante a demarcação, os habitantes destas áreas deverão ser reabitados ou reassentados em outros lugares pelo órgão fundiário Federal, no caso, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

Uma vez demarcadas, essas terras serão homologadas. Esta etapa parte do encaminhamento de homologação ao Ministério. Em seguida, um Decreto Presidencial é assinado pelo Presidente da República. As áreas homologadas neste Decreto são registradas como propriedade da União na Secretaria do Patrimônio e no cartório mais próximo à área.

Com a conclusão da homologação, as áreas devem ser regularizadas. Essa regularização inclui o processo final da desocupação dos não índios,

---

<sup>65</sup> Prazo estipulado pelo decreto nº 1775/1996, ao qual daremos maior ênfase logo adiante.

indenização de terceiros e julgamento de ocupações de boa fé. Além disso, os custos aumentam devido à longa extensão de algumas áreas. As TIs somente são consideradas regularizadas quando estiverem devidamente desocupadas e registradas. Cabe ao órgão de proteção ao índio, a FUNAI, além da proteção aos indígenas, manter constante vigilância e fiscalização sobre o local para impedir futuras invasões. Essa fase evidencia com clareza a concepção do território jurídico-político, ressaltado por Haesbert (2005, p.91):

Onde o território é visto como um espaço delimitado e controlado, através do qual se exerce um determinado poder, muitas vezes – mas não exclusivamente – relacionado ao poder político do Estado.

Na década de 1970, a frente de atração da FUNAI tentou interditar uma área para os Avá-Canoeiro ainda em “isolamento”, mas a proposta esbarrou na dificuldade em caracterizar o espaço de ocupação tradicional, pelo fato de poucos conhecerem os hábitos desse povo. Somente na década de 1980 a FUNAI conseguiu estabelecer uma área de interdição para permitir os estudos. A figura 20 mostra a primeira área delimitada pela FUNAI para compor a Terra Indígena Avá-Canoeiro:

**Figura 20:** Primeira área delimitada para a demarcação da Terra Indígena Avá-Canoeiro



**Fonte:** FUNAI, 1983

Em 1981, no decorrer dos estudos para delimitação da Terra Indígena Avá-Canoeiro e das inúmeras evidências da presença de índios na região, a FUNAI construiu uma casa sede para os trabalhos da frente de atração Avá-Canoeiro e fixou a placa de proibição na área identificada como sendo de perambulação indígena. A figura 21 mostra o início da construção da casa ainda antes do contato, à espera dos Avá-Canoeiro.

**Figura 21:** Trabalhadores na construção da primeira casa para os Avá-Canoeiro do rio Tocantins



Fonte: FUNAI, 1983

A figura 22 mostra o momento em que se fixou a placa de identificação da Terra Indígena Avá-Canoeiro, também antes do contato:

**Figura 22:** Fixação da placa de identificação da Terra Indígena Avá-Canoeiro



Fonte: FUNAI, 1983

Na figura 23 são fotografias mais atuais da placa de identificação da Terra Indígena, logo na entrada:

**Figura 23:** Placa de identificação da Terra Indígena Avá-Canoeiro colocada em 1983



Fonte: SILVA, Lorraine Gomes da, 2014.



A confirmação de uso tradicional de áreas situadas à margem esquerda do rio Tocantins deu-se após o efetivo contato com os índios, em 1983. Depois do contato, em 1983, a frente de atração da FUNAI, em Goiás, providenciou a fixação dos Avá-Canoeiro no alto Rio Tocantins junto a um posto indígena na foz do córrego dos Macacos, afluente da margem esquerda do rio Maranhão, após percorrerem as chamadas “áreas de perambulação” do povo indígena.

Depois da fixação da família, a FUNAI determinou novos estudos complementares, realizados em 1994, por meio da Portaria nº 784, de 31.08.1994, os quais confirmaram os limites da área interdita para a Terra Indígena Avá-Canoeiro, caracterizando-a como terra de ocupação tradicional, o que implicou sua demarcação física. Em 1996, foi expedida a portaria declaratória do Ministério da Justiça, ato máximo que afirma a posse permanente dos Avá-Canoeiro. Em 1999, iniciou-se a consolidação dos limites físicos com a demarcação, que só finalizou em 2003.

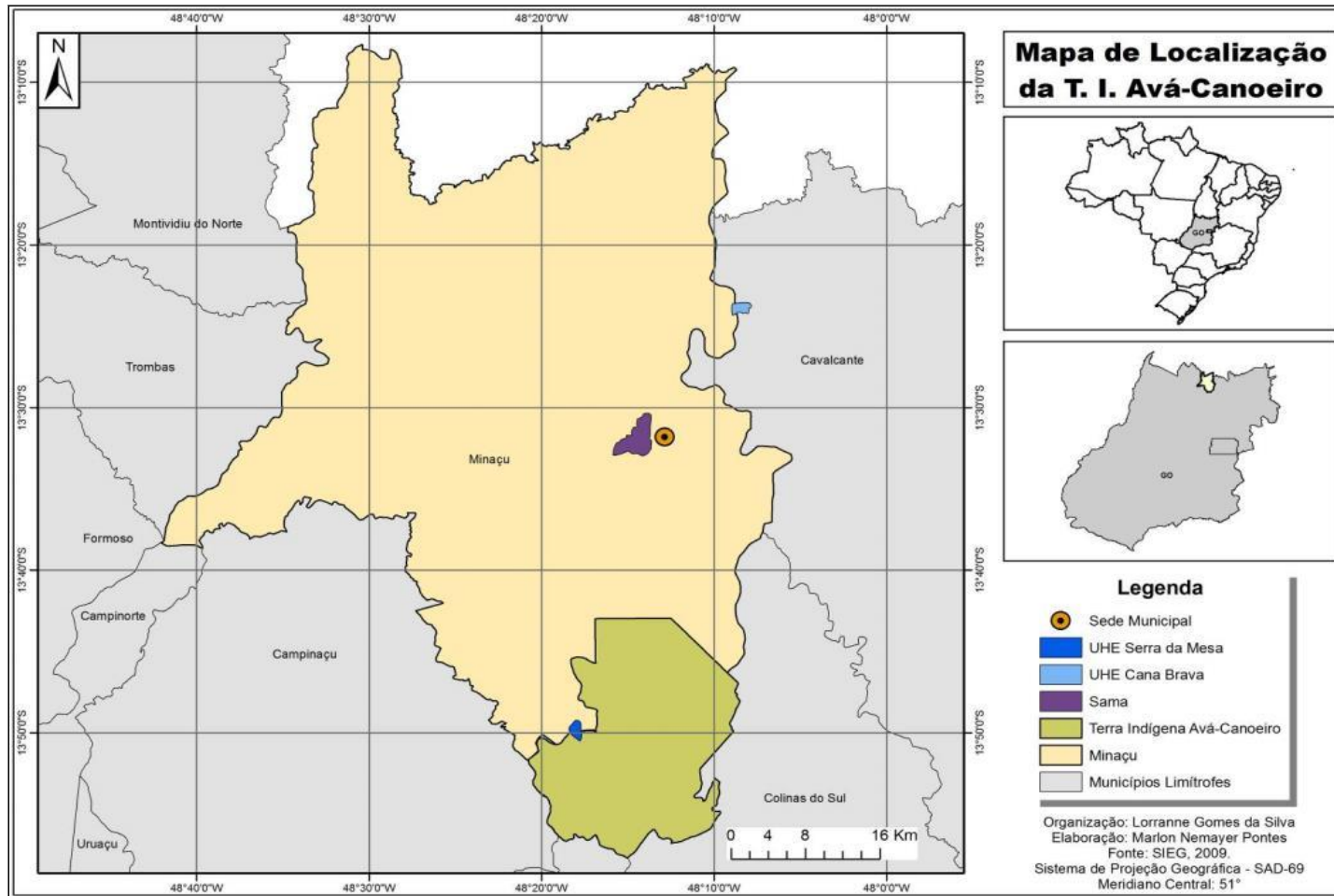
A Terra Indígena Avá-Canoeiro está demarcada e em processo de homologação, possui 38.702 hectares<sup>66</sup> e localiza-se ao longo do córrego Pirapitinga, na margem esquerda do rio Tocantins, a 14 km à jusante da Usina de Serra da Mesa (administrada por FURNAS Centrais Elétricas).

A Terra Indígena Avá-Canoeiro em Goiás está situada precisamente nos municípios de Minaçu e Colinas do Sul, no extremo norte do Estado, pertencendo à mesorregião do norte goiano e a microrregião de Porangatu, a 510 km de Goiânia (via Nerópolis) e a 445 km de Brasília (via Barro Alto), como mostra o mapa 13.

---

<sup>66</sup> Ao considerar os deslocamentos históricos dos Avá-Canoeiro, essa demarcação representa apenas uma pequena porção da área de perambulação desse povo no cerrado goiano.

**Mapa 13:** Localização da Terra Indígena Avá-Canoeiro do rio Tocantins



Fonte: SIEG, 2009

A leitura do mapa 13 mostra a drástica redução do território indígena ao considerar as áreas contínuas e descontínuas de deslocamentos desse povo evidenciadas desde o século XVIII. A demarcação da Terra Indígena representa uma nova fase para os Avá-Canoeiro que sai de uma vida nômade para a “fixação” em um território. Portanto, é uma terra cobiçada por vários interesses econômicos, como mostrará o próximo item.

## **5.2 – O território indígena institucionalizado: usos e ocupações**

No passado, principalmente no período da ocupação do Brasil, séculos XVI, XVII, os conflitos territoriais entre indígenas e colonizadores foram intensos, constantes e violentos. No presente, século XXI, esses conflitos são marcados pelos distintos e diversos empreendimentos econômicos que se impõem dentro das Terras Indígenas e reorganizam a vida dos povos, ou seja, os conflitos territoriais ainda permanecem, e com um agravante: além de existir/resistir precisam criar estratégias para permanecer em suas terras.

Na atualidade, em vez de analisar esses acontecimentos massacres e extermínios em massa, Chauí (1994, p.06) considera que “as disputas pela posse da terra cultivada ou cultivável são resolvidas pelas armas e pelos assassinatos clandestinos”. Além das mortes físicas, a violência cultural e ao “diferente” não só no caso dos índios, mas dos negros, quilombolas, ribeirinhos, camponeses, pobres, entre outros, são um marco neste século. Chauí (2007, p.04) ressalta ainda que:

Conservando as marcas da sociedade colonial escravista, a sociedade brasileira é determinada pelo predomínio do espaço privado (ou os interesses econômicos) sobre o público e, tendo o centro na hierarquia familiar, é fortemente hierarquizada em todos os seus aspectos: nela, as relações sociais e intersubjetivas são sempre realizadas como relação entre um superior, que manda, e um inferior, que obedece. As diferenças e assimetrias são sempre transformadas em desigualdades, que reforçam a relação mando-obediência. O outro jamais é reconhecido como sujeito nem como sujeito de direitos, jamais é reconhecido como subjetividade nem como alteridade. As relações, entre os que julgam iguais, são de “parentesco”, isto é, de cumplicidade; e, entre os que são vistos como desiguais,

o relacionamento toma a forma do favor, da clientela, da tutela ou da cooptação, e, quando a desigualdade é muito marcada, assume a forma da opressão.

O povo indígena Avá-Canoeiro não foge desse contexto. É comum o uso de recursos de suas terras por fazendeiros e pessoas de cidades próximas, como também por lavradores, turistas, caçadores, pescadores, carvoeiros, garimpeiros e pela Usina Hidrelétrica de Serra da Mesa, gerenciada por Furnas.

Raffestin (1993) compreende que toda ação cristalizada no espaço, seja de qualquer gênero, demonstra, em algum nível, um território efetivado (infraestruturas públicas ou privadas, centros financeiros, construções históricas, organizações etc).

Desse modo, a Terra Indígena Avá-Canoeiro se efetiva enquanto território institucionalizado quando é apropriada pelos diferentes interesses econômicos apresentados. Para compreender a complexidade dos fatos, é necessário considerar que cada empreendimento e/ou interesse promove distintas relações e estratégias de ocupação. Nesse sentido, a análise territorial multidimensional é a mais adequada, pois abarca fatores econômicos, políticos, ambientais, culturais, sociais, entre outros.

Referente à análise multidimensional do território, Haesbaert (2005, p. 91) analisa o território por três vertentes: política, cultural e econômica e explica que:

*Política* (referida às relações espaço-poder em geral) ou jurídico-política (relativa às relações espaço-poder institucionalizadas): a mais difundida, onde o território é visto como um espaço delimitado e controlado, através do qual se exerce um determinado poder, muitas vezes – mas não exclusivamente – relacionado ao poder político do Estado. *Cultural* (muitas vezes culturalista) ou simbólico-cultural; aquela que prioriza a dimensão simbólica e mais subjetiva, em que o território é visto, sobretudo, como o produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido. *Econômica* (muitas vezes economicista): menos difundida, enfatiza a dimensão espacial das relações econômicas, o território como fonte de recursos e/ou incorporado no embate entre classes sociais e na relação capital-trabalho, como produto da divisão “territorial” do trabalho, por exemplo.

Saquet (2003, p. 24) também destaca as dimensões sociais, econômicas, políticas e culturais e afirma que:

O território se dá quando se manifesta e exerce-se qualquer tipo de poder, de relações sociais. São as relações que dão o concreto ao abstrato, são as relações que consubstanciam o poder. Toda relação social, econômica, política e cultural é marcada pelo poder, porque são relações que os homens mantêm entre si nos diferentes conflitos diários.

Raffestin (1993, p. 7-8) ressalta ainda que, além do território ser um produto de atores sociais, o poder é a essência do sistema e afirma que:

O território não poderia ser nada mais que o produto dos atores sociais. São eles que produzem o território, partindo da realidade inicial dada, que é o espaço. Há portanto um “processo” do território, quando se manifestam todas as espécies de relações de poder [...].

Para Foucault (1995), o poder, frente aos múltiplos interesses envolvidos, deve ser analisado não em termos de propriedade, mas em termos de estratégia. Desse modo, o poder, o controle, as estratégias e negociações, usos e apropriação dos recursos são elementos primordiais para o que ocorreu e ocorre na Terra Indígena Avá-Canoeiro com a implantação da Usina Hidrelétrica de Serra da Mesa em parte de suas terras na região norte de Goiás.

Moreira (2006) afirma que o mundo do capital não tem fronteiras e tem assegurado uma livre mobilidade territorial nas últimas décadas. Sabe-se que a escolha dessa região para a construção de uma usina hidrelétrica de grande porte não foi aleatória, assim como muitos locais são apropriados conforme os recursos disponíveis a oferecer para os investidores e empreendedores.

Almeida (2010) analisa que, além das características geológicas, geomorfológicas e do potencial hidrelétrico, outros fatores históricos e socioeconômicos favoreceram a localização do empreendimento na região,

como a não inserção do norte goiano na expansão da fronteira agroindustrial<sup>67</sup>. Segundo Almeida (2010, p. 81):

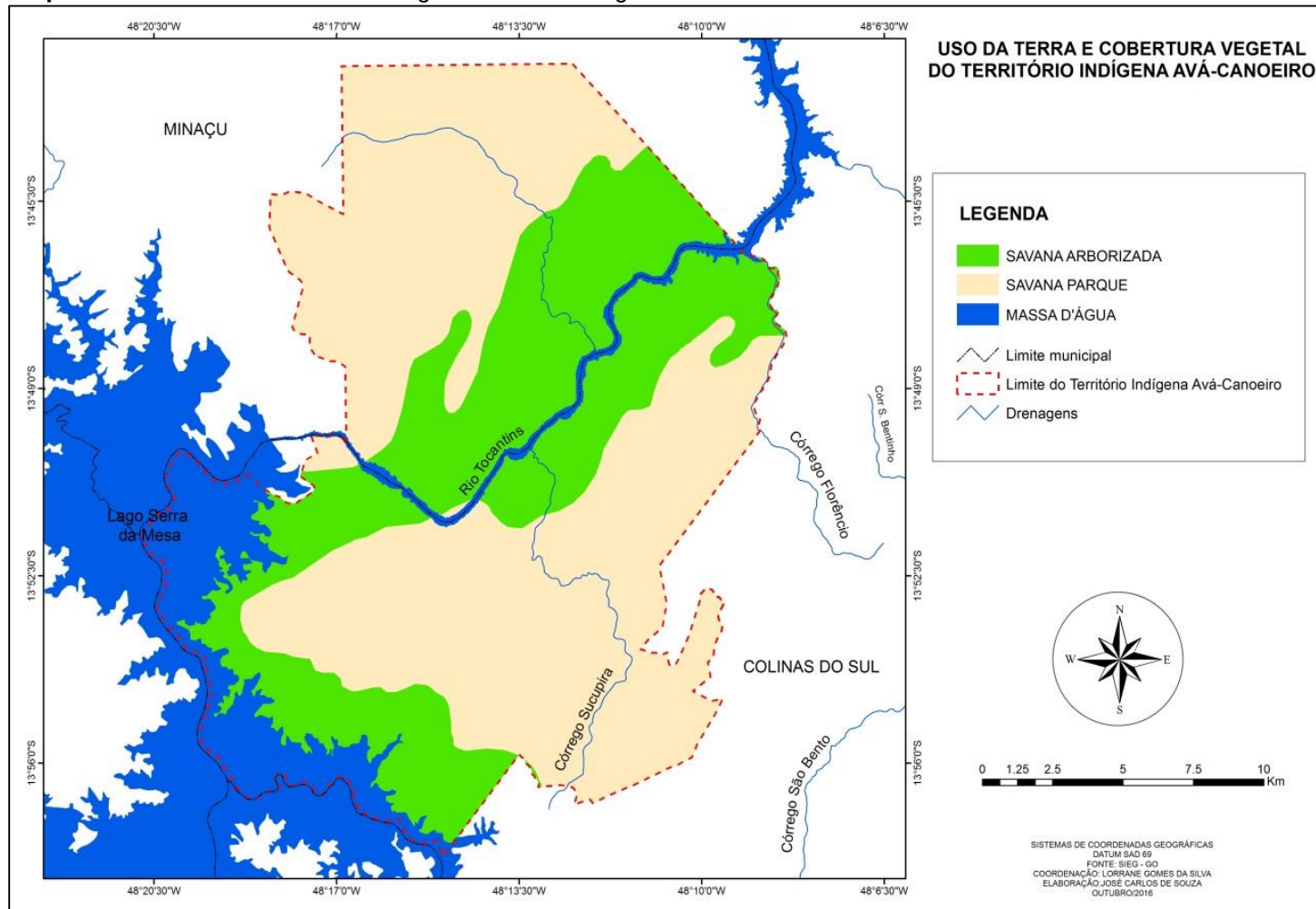
A barragem da Usina Hidrelétrica de Serra da Mesa, construída sobre uma passagem estreita do rio Maranhão no toponímio denominado Serra da Mesa no município de Minaçu-GO, foi o melhor sítio encontrado pelos engenheiros de Furnas Centrais Elétricas S.A, subsidiária da Eletrobrás, para a formação do segundo maior Lago artificial do Brasil, o Lago de Serra da Mesa.

O mapa 14, sobre o uso da Terra Indígena Avá-Canoeiro do rio Tocantins, mostra o quanto a área é rica em recursos hídricos e vegetação:

---

<sup>67</sup> Esse é um fato que também justifica, como discutido por Silva (2010), o fato de o povo Avá-Canoeiro ter uma terra de 38 mil hectares, a maior Terra Indígena em Goiás.

**Mapa 14:** Uso da terra e cobertura vegetal da Terra Indígena Avá-Canoeiro



Sobre a vasta vegetação, Silva (2010, p.25) ressaltou que:

Disseram-me que sobrevoando um pássaro gigante de brancas asas, conhecido como avião nos municípios de Minaçu e Colinas do Sul, observa-se uma das manchas mais preservadas de Cerrado do norte goiano. Entre as diversas fitofisionomias da região, a presença de um Cerrado ainda pouco maltratado pelas vias do capital. Essa tamanha beleza que apresenta no olhar um palco enfeitado de vastidões desconhecidas é a Terra Indígena dos Avá-Canoeiro.

A figura 24 mostra parcialmente a Terra Indígena Avá-Canoeiro e a riqueza do Cerrado do norte goiano:

**Figura 24:** Paisagem parcial da Terra Indígena Avá-Canoeiro

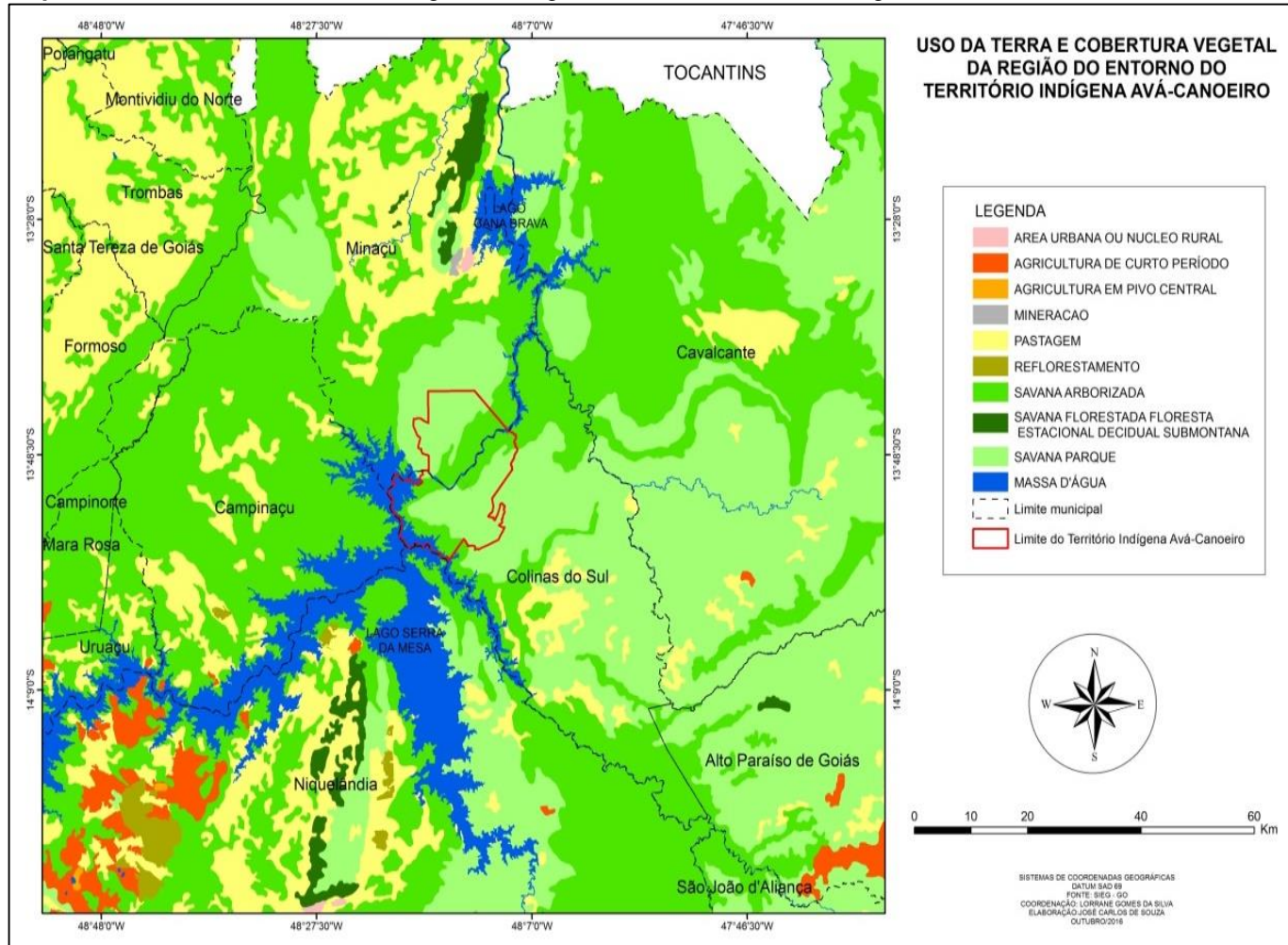


**Fonte:** João Carlos Barreto. S/data. Arquivo Pessoal.

O mapa 15 mostra o uso da terra do entorno ratificando a preservação do cerrado no norte goiano:



**Mapa 15:** Uso da terra e cobertura vegetal da região do entorno da Terra Indígena Avá-Canoeiro



Foram 15 anos de construção da usina hidrelétrica de Serra da Mesa (UHSM). Conforme Almeida (2010, p.104):

A Usina Hidrelétrica é um projeto que remonta o ano de 1978. Três anos mais tarde, foi outorgada a Furnas Centrais Elétricas S.A a concessão para o desenvolvimento progressivo do potencial hidrelétrico existente no trecho do rio Tocantins e seus afluentes espalhados no Norte Goiano. Em 1986, foi iniciada a construção, tendo uma paralisação no final dos anos oitenta por escassez de recursos financeiros. A retomada da obra foi possível somente no início da década de 1990, com o aporte de capital público e do capital privado fornecido pelo Consórcio Serra da Mesa Energia S.A. A UHE de Serra da Mesa foi a primeira hidrelétrica a ser fruto de parceria do Estado com a iniciativa privada. Desse modo, a participação de uma empresa privada assegurou desde esta fase os interesses de grupos de empresas que se beneficiam enormemente com os investimentos do setor elétrico. Ao Consórcio coube concluir as obras recebendo, em contrapartida, 51,54% da energia produzida por aquela usina. Em 1997, a totalidade das ações da Serra da Mesa S/A foi alienada para a VBC Energia - empresa formada por alguns dos ex integrantes do Consórcio-constituída pelos grupos Votorantin, Bradesco e Camargo Correa, conforme afirma Andrade (2002). Desde então, a VBC Energia é a proprietária daquele empreendimento, cabendo à Furnas o gerenciamento do empreendimento e a responsabilidade pela operação da usina.

De acordo com dados de Furnas (2016), a Usina Hidrelétrica de Serra da Mesa (UHSM) tem um potencial para a geração de aproximadamente 1.275 Mw de energia elétrica, por meio do funcionamento de três turbinas.

Conforme dados da Agência Nacional de Águas (ANA, 2014), a UHSM é umas das mais importantes do país, a maior em volume d'água. Com 54,4 bilhões de metros cúbicos e com uma área de 1.784 quilômetros quadrados, a usina acrescenta ganhos energéticos relevantes ao sistema (6.300 GW/ano). Interligado a um custo de geração bastante competitivo e à regularização do rio, promovida por sua barragem, proporciona ganhos diretos sobre as usinas localizadas a jusante, em particular a Usina Hidrelétrica de Tucuruí, no Pará.

Portanto, é preciso considerar que, apesar da importância econômica de geração de energia elétrica para o país, uma usina desse porte reconfigura a paisagem local, causa impactos ambientais muitas vezes irreversíveis,

desapropria famílias de seus lugares de origem, invade culturas, entre tantos outros danos socioculturais e ambientais. Ao olhar a dimensão do lago de Serra da Mesa, nota-se a grandiosidade desse empreendimento e as modificações promovidas por ele, como mostra a figura 25:

**Figura 25:** Imagem parcial do lago formado pela Usina Hidrelétrica de Serra da Mesa/GO



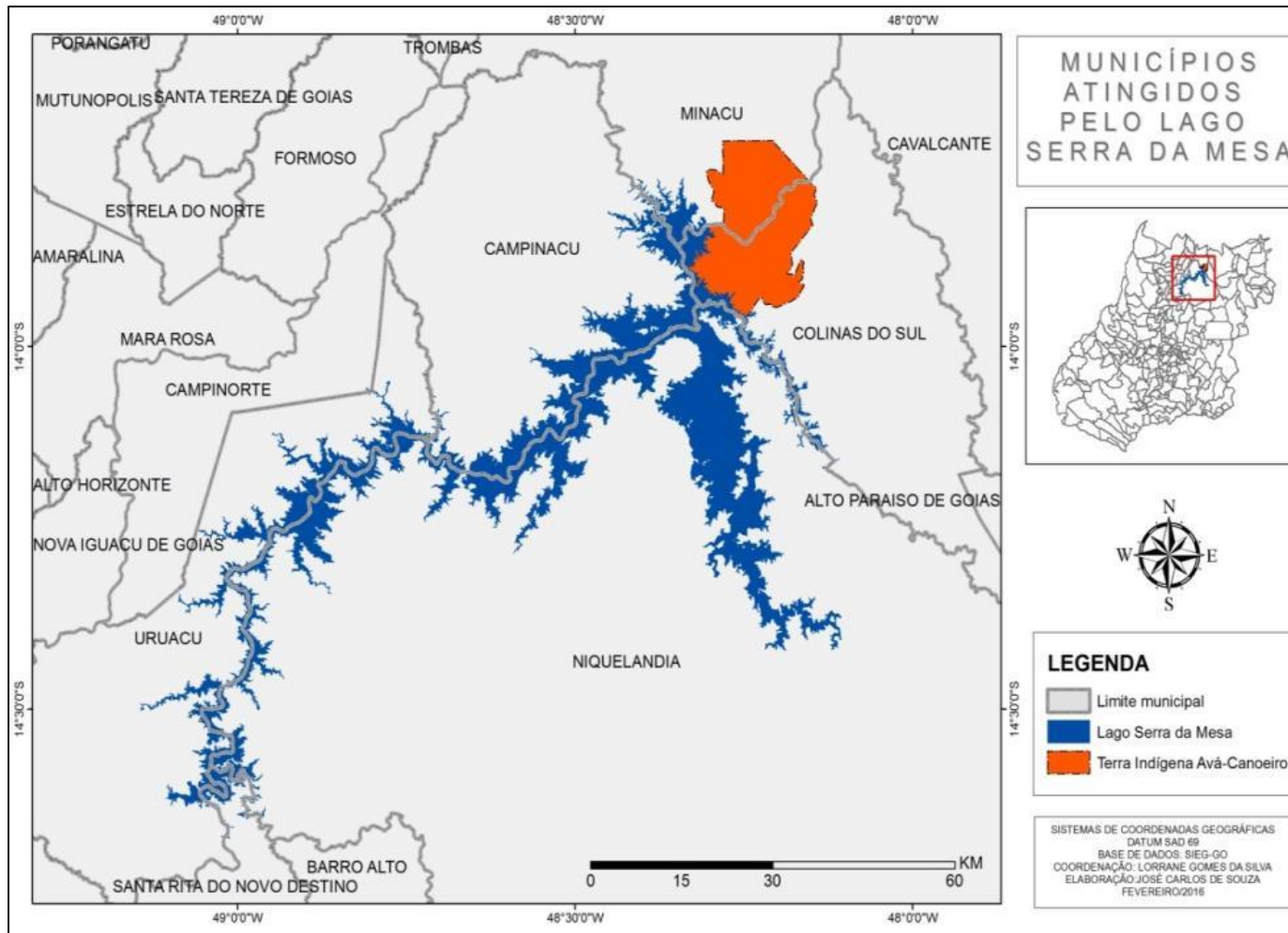
**Fonte:** SILVA, Lorraine Gomes da, 2009

De acordo com Almeida (2010, p. 104):

A barragem da UHE formou um lago, desde 1998, que ocupou uma área maior que da cidade de São Paulo (1. 784 Km<sup>2</sup>). O Lago chega a atingir até 70 metros de profundidade e inundou parte dos municípios de Niquelândia, Santa Rita do Novo Destino, Minaçu, Uruaçu, Campinorte, Campinaçu, Colinas do Sul e Barro Alto situados no Norte Goiano. Foi um empreendimento técnico-econômico que levou a refuncionalização daquele território.

O mapa 16 mostra a dimensão do lago de Serra da Mesa, no norte de Goiás, e os municípios que tiveram parte de suas terras inundadas:

**Mapa 16:** Municípios atingidos pelo lago de Serra da Mesa em Goiás



A propósito das características físicas, Andrade (2002, p.32) pondera que:

O aproveitamento hidrelétrico (AHE) de Serra da Mesa, por estar localizado numa intrusão granítica, propicia características peculiares à obra, tais como a casa de força localizada em caverna no interior desse maciço e um baixíssimo consumo de concreto, se comparada com outros aproveitamentos hidrelétricos do mesmo porte. O circuito hidráulico é todo subterrâneo, escavado em maciço rochoso “são” e “muito consistente”, sendo, portanto, de excelentes propriedades geomecânicas.

A respeito dos impactos causados pela construção de Usinas Hidrelétricas, Fernandes (2010, p.116) ressalta que:

[...] as grandes barragens interferem profundamente nos vários sistemas hidrográficos da bacia em que são construídas, resultando em um novo ecossistema complexo. [...] É difícil enumerar e classificar todos os impactos causados pelas grandes barragens de hidrelétricas, dadas as suas variedades, complexidades, interligações, temporalidades e sinergias, bem como a dependência das características e especificidades geográficas, socioeconômicas e culturais de cada local ou região.

Sobre possíveis impactos físicos, bióticos, socioeconômicos e culturais promovidos pelo empreendimento da UHSM, o Estudo de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto ao Meio Ambiente (EIA/RIMA) identificou, de acordo com departamento Internacional de Engenharia S.A, que:

Condições de erodibilidade e instabilidades nas áreas marginais do reservatório, devido ao desmatamento e à variação do nível da água; Eventual ocorrência de sismos induzidos em virtude de tensões provocadas pelo represamento da água; Prejuízos à exploração de recursos minerais disponíveis na área de inundação; Formação de áreas marginais de pequenas profundidades e com pouca renovação da água, suscetíveis à proliferação de vetores de doenças endêmicas; Alteração da qualidade da água e das comunidades animais e vegetais do reservatório; Modificação da umidade relativa do ar, devido ao aumento da evaporação, afetando a distribuição espacial das chuvas e a velocidade dos ventos; Submersão da mata ciliar como “perda mais

significativa” em relação às formações vegetais; Perdas de fauna nos ecossistemas terrestres devido à destruição dos seus habitats; Indução à expansão de núcleos urbanos existentes com a construção das obras; Reassentamento de populações residentes na área de inundação; Aumento do número de grileiros e posseiros ante à perspectiva de desapropriação das terras a serem inundadas; Impactos econômicos à pecuária, à agricultura, à pesca, e à mineração e Impactos a locais de interesse histórico, arqueológico, paisagístico e de lazer na área de inundação do reservatório (IESA, 1987).

A respeito dos respectivos danos causados pela construção da UHSM, Andrade (2002, p.147) considera que:

A construção da Usina Hidrelétrica de Serra da Mesa, implicou uma mudança drástica na paisagem local. A represa da usina submergiu áreas anteriormente ocupadas por fazendas, sítios, estradas, rios, pontes, vales, e outros, substituindo antigas paisagens por um espelho d’água de centenas de quilômetros. Desta forma, as relações entre os habitantes e os seus locais de moradia e trabalho foram rompidas de forma inexorável.

Godinho (1996) ressalta ainda que o reservatório inundou uma vasta extensão do bioma Cerrado, relativamente preservada, onde foram catalogados cerca de 300 sítios arqueológicos (pré-históricos e posteriores). Acredita-se também que tenham ficado submersas reservas minerais de ouro, nióbio, estanho, chumbo, zinco, e manganês. Entre os vários sítios histórico-arqueológicos encontrados, os estudos realizados por Andrade (2005, p.06) destacaram seis categorias:

1- *Fazendas*: todos os conjuntos formados pela propriedade territorial, juntamente com os elementos que possibilitem a permanência humana e o desenvolvimento das atividades econômicas para as quais a unidade produtora está voltada. Nessa categoria foram encontrados fragmentos de habitações e de outros elementos construtivos, típicos de unidades produtoras rurais, tais como currais (de pedras e de madeiras), monjolos, moinhos, pocilgas e canais para abastecimento de água. 2 - *Sítios de mineração*: nesta categoria estão agrupadas uma variedade muito grande de unidades que foram consideradas como vestígios de atividades mineradoras, denominadas lavras. De acordo com os elementos encontrados na região, pôde-se verificar que estas lavras poderiam se

caracterizar como empreendimentos de porte variado, levados a cabo por uma só pessoa; por um pequeno grupo de indivíduos; ou ainda, por algumas dezenas ou centenas de escravos. Apresentam elementos significativos como canais, aterros, açudes, monturos de sedimento revirado e lavado, etc.

3 - *Cemitérios*: os cemitérios antigos da região apresentam características peculiares: geralmente não se constituem como áreas de destaque paisagístico; são manifestações culturais de aspecto modesto e sóbrio, sem construções ou adereços – muitas vezes identificados apenas por algumas cruzeiras de madeira, sobretudo se já estiverem abandonados.

4 - *Presídios*: durante o período colonial, denominavam-se presídios os postos avançados do poder público colonial, que eram geralmente locais fortificados e que possuíam um regimento militar e um comando específico. A sua função era primordialmente a de funcionar como um entreposto de fiscalização das atividades econômicas, procurando coibir o contrabando de riquezas – sobretudo o ouro -, a contenção de ataques indígenas aos aldeamentos e também como ponto de apoio às atividades agropastoris e ao povoamento em geral. Alguns presídios existiram na região, mas só nos foi possível identificar os vestígios de um deles: o Presídio de Santa Bárbara.

5 - *Núcleos urbanos*: no interior de Goiás, um grande número de vilas e aldeias surgiram no período colonial em função da atividade mineradora. No entanto, com o esgotamento da produção aurífera, a maioria destes núcleos entrou em decadência, levando muitos deles a desaparecer. Na região de Serra da Mesa puderam ser identificados os vestígios e ruínas de Água Quente, Cocal, Traíras e Santa Rita. Esta última ainda apresentando um belíssimo conjunto de vestígios de construções em pedra, um cemitério e uma capela.

6 - *Diversos*: foram catalogados nesta categoria aqueles sítios cujos vestígios não foram suficientes para definir a sua função de forma precisa, ou então vestígios muito peculiares, que não se encaixaram nas demais categorias. É o caso por exemplo dos vestígios de uma estrada calçada com lajes, de diversos fornos para queimar telhas, os vestígios dos portos, etc

Sobre as atividades de mineração, a figura 26 mostra trabalhadores de um garimpo clandestino na região, na década de 1980:

**Figura 26:** Placa de Interdição da Terra Indígena sendo utilizada por garimpeiros



Fonte: FUNAI, 1983

Segundo Xavier (1994), é através de seus componentes que a paisagem oferece informações as quais não são recebidas passivamente pelos indivíduos. A paisagem da construção da barragem talvez seja a mais impactante aos olhos, como mostra a figura 27:

**Figura 27:** Imagem parcial da construção da barragem da UHSM/Goiás



Fonte: SILVEIRA, Ester Maria de Oliveira. Arquivo pessoal, s/d



A respeito dos fatores sociais, destaca-se o deslocamento compulsório das populações ribeirinhas, ressaltado nos estudos de Mesquita (2009) e de Mendonça (2011, p.13), ao considerarem que:

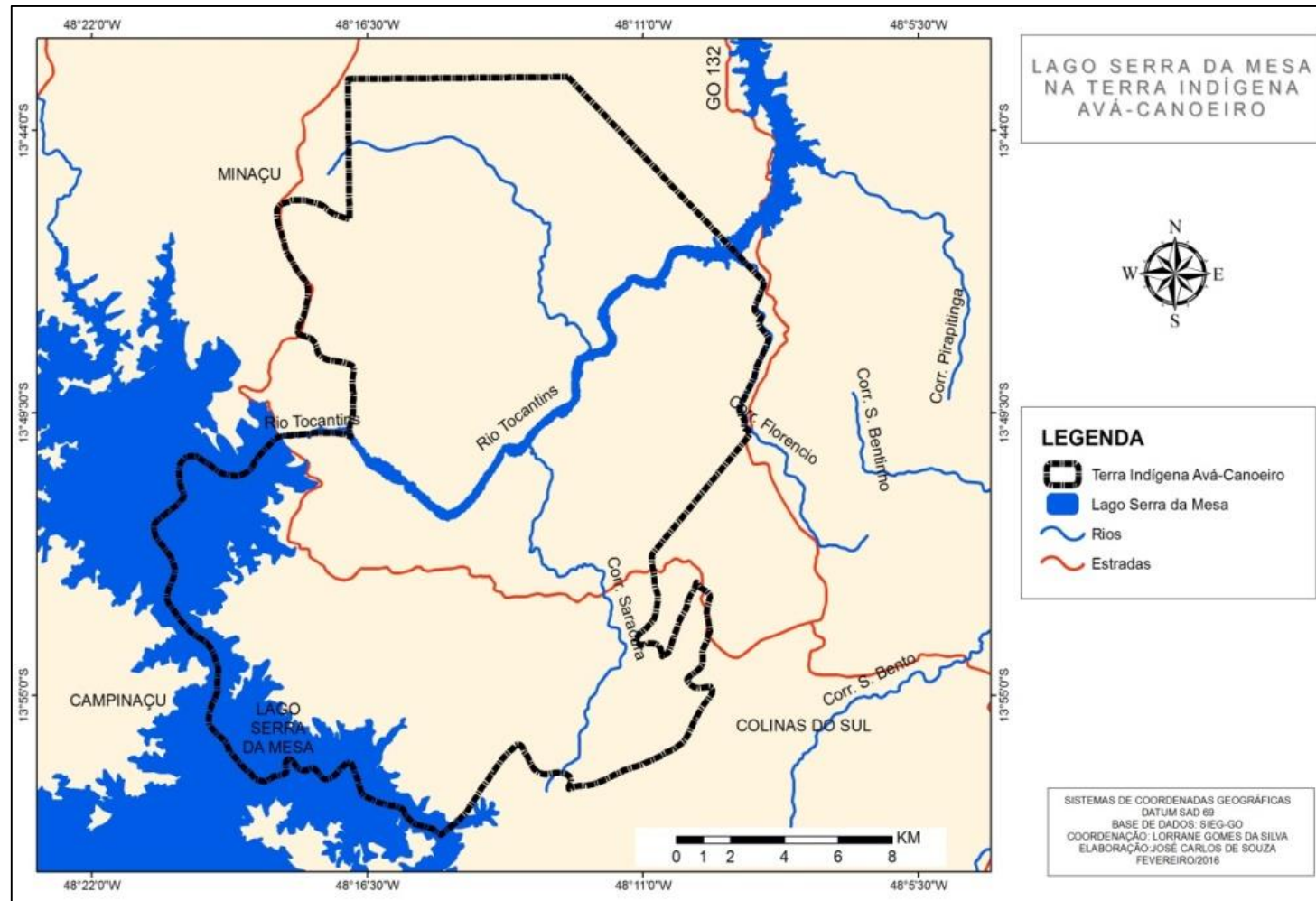
No Brasil, existem cerca de um milhão de pessoas que tiveram suas vidas transformadas pela construção de barragens e a maioria ainda luta para ver os seus direitos assegurados. A luta contra esse modelo energético, traz em seu bojo a luta pela terra, pois os atingidos são futuros demandantes de terra. A produção de energia pode ser auferida por outras fontes energéticas (biodigestão, solar, eólica, etc), menos impactantes. O modelo energético brasileiro, pautado na geração através da construção de usinas hidrelétricas, é extremamente predatório.

Se, por um lado, o crescimento econômico gerado por grandes usinas hidrelétricas e empresas estrangeiras é importante para o país, por outro, as indenizações oferecidas para a desapropriação das famílias (quase sempre abaixo do valor de mercado) não pagam a história de vida, que fica debaixo d'água, impressa na memória, com seus valores, sentimentos e pertencimentos.

### **5.3 – Recompensas e negociações**

Além dos danos e dos vários impactos socioambientais locais advindos da construção da Usina Hidrelétrica de Serra da Mesa, o lago inundou 10% da Terra Indígena Avá-Canoeiro do rio Tocantins, o equivalente a 3.163 hectares da terra, como mostra o mapa 17:

**Mapa 17:** Lago de Serra da Mesa na Terra Indígena Avá-Canoeiro em Goiás



Dentro dos limites da Terra Indígena Furnas, construiu-se:

Um depósito de explosivos a menos de três (03) quilômetros da sede do acampamento da FAAC e da casa dos remanescentes Avá-Canoeiro; um cronograma de detonações subterrâneas; "áreas de empréstimo", no interior da TI para exploração de jazidas de argila e pedra para a construção da hidrelétrica no local; construção de uma estrada que cortou a parte norte da TI; construção de linhas de alta tensão, com seus corredores específicos, que cortaram a reserva paralelamente à margem direita do rio Maranhão; uma vila, a menos de 20 quilômetros da casa dos Avá-Canoeiros; uma estrada de rodagem, paralela à margem esquerda do Maranhão, que cortou ao meio da área interdita passando literalmente por cima da casa dos Avá-Canoeiro e do acampamento da FAAC/FNI (FUNAI, 1983, p.374).

A figura 28 mostra uma das estradas que foram abertas dentro da Terra Indígena:

**Figura 28:** Abertura de estrada dentro da Terra Indígena Avá-Canoeiro



**Fonte:** SILVEIRA, Ester Maria de Oliveira. Arquivo pessoal, s/d

A figura 29 retrata as linhas de transmissão de energia elétrica que ficaram dentro da Terra Indígena Avá-Canoeiro:

**Figura 29:** Linhas de transmissão de energia elétrica dentro da Terra Indígena Avá-Canoeiro



**Fonte:** SILVEIRA, Ester Maria de Oliveira. Arquivo pessoal, s/d

Em compensação aos danos causados na Terra Indígena e aos Avá-Canoeiro, em 1992, Furnas assinou o Convênio 10.323<sup>68</sup>, com vigência de 5 anos e possibilidade de prorrogação, responsabilizando-se pelos recursos necessários à execução das ações nele propostas, bem como: localização e contato dos índios Avá-Canoeiro isolados (nunca ocorreu), reestudo dos limites da Terra Indígena e regularização fundiária, pautados no Programa Avá-Canoeiro (PAAC) e no repasse em Royalties (PCIAC).

O PAAC é deliberado por convênios como os de nº 023/1986, o primeiro de que se tem notícia, e o nº 10.323/1992, assinado em 2012. Cada convênio tem valor aproximado de 6 milhões de reais, dos quais mais de dois milhões destinam-se à fiscalização e vigilância contratadas diretamente por

---

<sup>68</sup> Convênio que regulava as relações de Furnas com os Avá-Canoeiro, e esteve em vigor de 1992 a 2002.

Furnas. O restante é dividido em programas que deverão ser realizados pela FUNAI.

De acordo com a FUNAI (2015), todo o repasse recebido pelo órgão vai para a “Renda Indígena”<sup>69</sup> e tem que ser executado pela lei federal 8.666, com todas as exigências e burocracias, que, muitas vezes, inviabilizam sua execução. Já o PCIAC é um pagamento mensal, por tempo indeterminado, equivalente a 2% do valor do faturamento da UHSM, a ser distribuído a título de *royalties*<sup>70</sup> aos Avá-Canoeiro e aos municípios inundados.

O desenvolvimento das ações previstas no convênio não acontece, porém, com a rapidez e continuidade necessárias à eficácia de sua implementação. Durante os primeiros anos, era dificultada por entraves decorrentes, de um lado, pela falta de planejamento por parte da FUNAI, que carecia de agilidade por força de limitações administrativas e legais, bem como de pessoal qualificado disponível para as várias funções exigidas; e, por outro, da burocracia imposta por Furnas, responsável pelo aporte de recursos para a prática das ações.

Sabe-se que há “lentidão” na execução das ações propostas pelo convênio de Furnas, entre elas, uma primordial - a homologação da Terra Indígena. Depois da demarcação, em 2003, o próximo passo feito pela FUNAI foi a abertura do processo de aquisição de terras por parte da Usina Hidrelétrica de Serra da Mesa para compensar a área alagada. Em seguida, o processo de homologação só deveria ser encaminhado à Presidência da República após a incorporação das novas áreas adquiridas, já que a

---

<sup>69</sup>A Renda do Patrimônio Indígena tem como finalidade gerir os recursos e os bens patrimoniais oriundos de projetos e programas que atendem a determinadas comunidades indígenas que foram compensadas e/ou indenizadas com recursos originários de doações, leilões e Planos Básicos Ambientais como forma de mitigar ou compensar os impactos socioambientais causados por empreendimentos que impactam terras e os povos indígenas. A execução físico-financeira e os controles administrativos da gestão do patrimônio indígena são exercidos pela FUNAI, haja vista que não há força de trabalho ou estrutura física específica para a Renda. **Fonte:** <http://www.cgu.gov.br/relatorios>. **Acesso:** 29/03/2015.

<sup>70</sup> Os *royalties* constituem uma das formas mais antigas de pagamento de direitos. Originalmente, *Royal* era o direito que os reis tinham de receber pagamento pela extração de minerais em suas terras. No Brasil, os *royalties* são aplicados quando o assunto são recursos energéticos como o petróleo e o gás natural. Funcionam como uma compensação financeira que as empresas exploradoras e produtoras desses bens não renováveis devem ao Estado, cujo pagamento é feito mensalmente.

homologação é apenas a validação da demarcação física, conforme o Decreto 1775<sup>71</sup>.

Como Furnas encontrou sérias dificuldades para adquirir todas as áreas indicadas, pois muitas estavam com execução judicial e penhoradas a bancos, a FUNAI ficou à espera dessa definição, que dura até os dias de hoje, em 2016.

Em março de 2000, a FUNAI decidiu recorrer ao próprio Congresso Nacional, encaminhando um dossiê que continha informações e documentos comprobatórios a respeito do descumprimento por parte de Furnas das determinações do Decreto Legislativo nº 103/96, mas nada ainda foi feito.

As áreas que já foram adquiridas estão em processo de repasse em cartório. Portanto, uma das glebas ainda não se desenrolou judicialmente. O que a FUNAI tem tentado fazer nesse momento é essa desintrusão<sup>72</sup>, que já deveria ter sido feita independentemente da homologação, a fim de concluir as negociações dos pagamentos das indenizações dos moradores que viviam dentro da Terra Indígena.

De acordo com a FUNAI (2015), das 40 famílias, 6 ainda continuam na Terra Indígena, pois não aceitaram o valor pago por Furnas por suas terras. Esse fato também contribui para a não homologação da Terra Indígena.

Nesse contexto, sabe-se que o maior entrave para a homologação de TI no Brasil são as limitações e burocracias jurídicas, mas não há como negar a parcela de responsabilidade de Furnas e FUNAI no caso da Terra Indígena Avá-Canoeiro. De Furnas, porque quando a FUNAI iniciou o processo demarcatório da Terra Indígena Avá-Canoeiro, em 1999, a empresa, de acordo com os estudos de Pequeno (2005, p. 176):

---

<sup>71</sup> Decreto assinado no dia 8 de janeiro de 1996, pelo então presidente Fernando Henrique Cardoso, colocando à disposição de quem quisesse contestar áreas indígenas em processo de demarcação, e algumas já demarcadas, desde que apresentasse "razões instruídas com todas as provas pertinentes".

<sup>72</sup> A desintrusão é uma medida legal tomada para concretizar a posse efetiva da Terra Indígena a um povo, depois da etapa final do processo. É um instrumento jurídico para garantir a efetivação plena dos direitos territoriais indígenas, por meio da retirada de eventuais ocupantes não indígenas (FUNAI, 2015).

Solicitou à FUNAI que procedesse à alteração dos limites da Terra Indígena, alegando que "estruturas importantes da Usina Serra da Mesa estão inseridas no polígono da referida Terra Indígena". Enfatizou ainda que tais alterações seriam para "preservar todas as condições de segurança operacional e patrimonial, imprescindíveis ao funcionamento da Usina Serra da Mesa".

É notório nesse pedido que os interesses de Furnas são exclusivamente da empresa. Sabe-se que Furnas tem desrespeitado as determinações e os compromissos ratificados e estabelecidos pelo Decreto Legislativo nº 103/1996<sup>73</sup>, causando graves prejuízos aos direitos indígenas. É Vale ressaltar os obstáculos impostos para o encerramento do processo demarcatório e não homologação da Terra Indígena, já que, com isso, as intervenções de empresas e de atividades econômicas ficam mais difíceis de serem realizadas.

Esse cenário reflete como o território indígena pelo exercício do poder vai sendo apropriado, controlado e comandado por uma empresa<sup>74</sup> que detém o dinheiro e está, nesse contexto, acima da Constituição Federal e da própria FUNAI. Conforme Raffestin (1993), o poder é inevitável, afinal, se há atores que desempenham determinadas atividades e/ou funções, compreende-se, eventualmente, que haja outros atores empenhados em "orquestrar" devidamente tais atividades.

Assim, a produção da vida indígena se correlaciona com as estratégias e as diversas relações de poder de uma empresa. Aos poucos, a Terra Indígena Avá-Canoeiro passa a ser um território institucionalizado, gerido por órgãos e empresas, cada qual com seus interesses e com lógicas territoriais

---

<sup>73</sup> Com isso, o aproveitamento Hidroelétrico Serra da Mesa foi autorizado, mas houve a imposição de que Furnas, em um prazo de 180 dias, realizasse a compensação da área equivalente inundada na referida Terra Indígena, previamente aprovada pela FUNAI.

<sup>74</sup> Segundo dados de Furnas (<http://www.furnas.com.br>; acesso: 17-01-2017) a Usina Hidrelétrica de Serra da Mesa é fruto de parceria com a iniciativa privada. Por meio de estudos realizados junto ao DNAEE (Departamento Nacional de Águas e Energia Elétrica) e Eletrobrás, o Governo Federal iniciou, em 1993, o programa que unia uma empresa estatal e o setor privado. Serra da Mesa Energia S.A. foi a empresa vencedora do Processo de Seleção de Parceiros. A ela coube a responsabilidade da conclusão da usina, recebendo, em contrapartida, 51,54% da energia que Serra da Mesa produz.

diferentes. Os Avá-Canoeiro, por outro lado, são reféns desses recursos<sup>75</sup> e vulneráveis a uma tutela de décadas, como analisa Silva (2005).

Portanto, a partir de 2009, com a reestruturação da FUNAI e em 2012, com a saída do chefe de posto da CTL/Minaçu (coordenação local da FUNAI) e algumas reformulações feitas pelo órgão, houve “rupturas” da tutela de décadas. Todavia, por mais que os Avá-Canoeiro atualmente opinem e participam de algumas ações, escolhas ou demandas da aldeia, a tutela é algo difícil de acabar completamente. Apesar das cobranças feitas pela FUNAI, a morosidade com que esse órgão conduz também os processos é questionável. Enquanto isso, os Avá-Canoeiro esperam, uma espera centenária.

De acordo com o relatório de Gestão apresentado ao Tribunal de Contas da União como prestação de contas anual da FUNAI de 2009 para além das mudanças estruturais e organizacionais, propõem superar os paradigmas conceituais de tutela assistencialista e garantir a integração dos povos indígenas à sociedade nacional, pautando-se pela proteção e promoção dos direitos desses povos que se apoiam nos conceitos fundamentais de proteção e promoção de direitos, territorialidade e gestão compartilhada.

A Constituição Federal e o Estatuto do Índio foram marcantes para a elaboração da matéria de direitos indígenas no ordenamento jurídico brasileiro, uma vez que defenderam largamente o direito dos indígenas quanto ao respeito aos seus costumes, cultura, tradições, religião e organização social. Todavia, ocorre que, comumente, as áreas demarcadas como indígenas são violadas para explorações ilegais. Quando são legais, em comum acordo com a FUNAI, mesmo assim, em muitos casos, os povos indígenas não são consultados, e vêm, então, as compensações, que também podem ou não beneficiar os indígenas.

No caso dos Avá-Canoeiro, apesar de milionários (pelos repasses dos PAAC e PCIAC), têm uma vida “precarizada”, sem direito a sua terra e à gestão de seus recursos (seja como gastar o dinheiro de cada um, até mesmo em

---

<sup>75</sup> Em 2011 e 2012, quando Furnas não fez o repasse do convênio, a família Avá-Canoeiro passou por muitas dificuldades, não tinha dinheiro nem mesmo para comprar comida. Esse foi um período em que foram ajudados por funcionários da FUNAI, SESAI e por moradores regionais.



questões mais pontuais dos gastos com saúde, educação, viagens, alimentação). Tais problemas motivaram o trabalho de Silva (2005), que retratou com profundidade a questão da tutela imposta aos Avá-Canoeiro na relação Furnas/FUNAI.

O discurso sustentado pela FUNAI, ao justificar a gestão dos recursos dos Avá-Canoeiro, é que eles são um povo de recente contato<sup>76</sup>. De acordo com as informações contidas no site da FUNAI (2016):

A denominação "povos indígenas isolados" se refere especificamente a grupos indígenas com ausência de relações permanentes com as sociedades nacionais ou com pouca frequência de interação, seja com não-índios, seja com outros povos indígenas. Os registros históricos demonstram que a decisão de isolamento desses povos pode ser o resultado dos encontros com efeitos negativos para suas sociedades, como infecções, doenças, epidemias e morte, atos de violência física, espoliação de seus recursos naturais ou eventos que tornam vulneráveis seus territórios, ameaçando suas vidas, seus direitos e sua continuidade histórica como grupos culturalmente diferenciados. Esse ato de vontade de isolamento também se relaciona com a experiência de um estado de autossuficiência social e econômica, quando a situação os leva a suprir de forma autônoma suas necessidades sociais, materiais ou simbólicas, evitando relações sociais que poderiam desencadear tensões ou conflitos interétnicos. Segundo consta nas diretrizes da Funai, são considerados "isolados" os grupos indígenas que não estabeleceram contato permanente com a população nacional, diferenciando-se dos povos indígenas que mantêm contato antigo e intenso com os não-índios. (FUNAI, 2016, p.02).

Vaz (2011) ressalta que, no Brasil, há poucos estudos e pesquisas etnográficas sobre a história dos povos isolados e recém-contatados. A discussão quase sempre recai sobre o conceitual, a pertinência e o contorno do uso dos termos *arredios*, *autóctones*, *autônomos*, *ocultos*, *isolados* etc. A discussão sobre o uso do termo *isolado* engloba questões relativas à impossibilidade de existirem sociedades humanas que nunca estabeleceram relações com outra. Daí a reflexão aponta a necessidade de se agregarem à discussão parâmetros que relativizem o isolamento frente ao outro.

---

<sup>76</sup> Sendo assim, a FUNAI tem plenos direitos na gestão desses recursos. A maior parte da Renda Indígena vai sendo gasta de acordo com que a FUNAI considera importante.

No caso do povo Avá-Canoeiro do rio Tocantins, Ariel Silva (2015, p.19) explica que:

Os Av.C são classificados na categoria de índios de *recém-contato*, de acordo com os critérios classificatórios da Coordenação Geral de Índios Isolados e de Recente Contato (CGIIRC- FUNAI), tanto por conta do contato não ter mais do que quatro décadas quanto pela atual situação de fragilidade dos Av.C. Ambos os grupos possuem um histórico traumático desde o século XVIII, quando da chegada do colonizador ao Centro-Oeste brasileiro, o que se traduziu, para os Av.C em diversos massacres de aldeias inteiras, encurralamentos, perseguições, assassinatos individuais, fugas e deslocamentos constantes.

Neste contexto, Cristhian Silva (2005) ressalta que:

A (des) caracterização evolucionista dos avá-canoeiro como “nômades”, por exemplo, irá se somar a outras tipificações dos mesmos como “isolados”, “recém-contatados”, “puros”, “recém saídos do mato”, “pobres coitados”, “famintos”, etc. Tornando necessária a crítica a estas noções sob o risco de repeti-las indefinidamente contribuindo para a clichagem<sup>77</sup> dos avá-canoeiro.

Ao considerar a história do povo Avá-Canoeiro e a leitura dessas diretrizes, muitos questionamentos aparecem: O povo Avá-Canoeiro pode ser considerado em 2016 de recente contato? As relações, convivências e interações desse povo com a sociedade não indígena são poucas ou ausentes? Que tipo de isolamento esse povo vive hoje? Não estariam sujeitos a um modelo social plenamente hierárquico e de obediência? Vaz (2011, p.03) ajuda a refletir sobre as questões apresentadas:

Aos povos indígenas isolados e de recente contato a Constituição brasileira reconhece sua condição especial de vulnerabilidade quando assegura a todos os povos indígenas o direito a “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam.” É certo que o contato indiscriminado com esses grupos têm, historicamente, resultado em redução populacional significativa. É nesse contexto de reconhecimento

---

<sup>77</sup> Para o autor, são as representações estereotipadas dos Avá-Canoeiro.

da vulnerabilidade e do direito da autodeterminação que essas conquistas garantiram aos 'índios isolados' o direito de assim permanecerem, cabendo ao Estado proteger e fazer respeitar as condições necessárias para sua autodeterminação. Então, quais seriam estas condições necessárias de que os índios isolados e de recente contato precisam, para assim continuarem como expressão de sua autodeterminação? Na condição de isolados e de recente contato, esses grupos indígenas vivem em estreita relação com o seu ecossistema e dependem de seus recursos naturais (fauna, flora e recursos hídricos), além das relações míticas que mantêm com seus territórios. Esses condicionantes são fundamentais para assegurar sua reprodução sociocultural.

Portanto, conforme Carlos Filho (2015, p.10):

Os territórios destes povos ocupam terras mantendo sobre elas a natureza e a si mesmos. Tecnicamente são territórios dos povos e não da natureza, porque a natureza só está preservada porque os povos a preservam. As políticas chamadas de integracionistas, que pretendem transformar cada integrante do povo em trabalhador individual, ou proprietário individual de um lote de terreno, termina com o povo e libera o território, possibilitando que ela se esvazie e se torne mercadoria, capital.

Quando apropriado para Furnas, o território Avá-Canoeiro torna-se mercadoria. Para gerir os recursos advindos desses empreendimentos, o termo *índios isolados* é interessante para o Estado e para a FUNAI. Mas, para assegurar a eles o direito à sua organização social e aos seus costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, de que serve essa denominação? Não seria também para facilitar a tutela?

Além disso, é preciso considerar a problemática da autodeterminação de índios isolados, não apenas para o contexto dos Avá-Canoeiro, mas para quase todos os povos indígenas no Brasil:

O empecilho não é a preservação ambiental, a floresta, o obstáculo é o povo mesmo e sua cultura. Este é o fenômeno mais comum na América Latina e resiste desde os primeiros momentos da colonização. Ao lado da política de integração funciona uma ideologia da negação de existência dos povos que tem sido muito mais eficaz que a integração. Ao se negar a

existência de um povo indígena ou tribal se nega a ocupação que as pessoas fazem da terra e, então, é questão de, criminalizando-os, expulsá-los da terra que, imediatamente fica passível de esvaziamento, neste caso a natureza já não conta (CARLOS FILHO, 2015, p.10).

Assim, as questões que envolvem a terra e o território não podem estar fora do contexto da vida indígena, já que são as ocupações, apropriações e usos que causam tantos problemas para a vida desses povos. Compreende-se que as pressões de diversos interesses econômicos nas Terras Indígenas no Brasil, nos próximos anos, devem ser maiores, frente a leis que violam cada vez mais os direitos indígenas. Essas pressões colocam em risco a reprodução da cultura indígena e a diminuição de suas terras.

O próximo item apresenta como foi a reorganização da vida indígena Avá-Canoeiro na Terra Indígena e qual o papel da FUNAI nesse novo tempo/espço.

#### **5.4 – A vida da família Avá-Canoeiro do rio Tocantins na Terra Indígena**

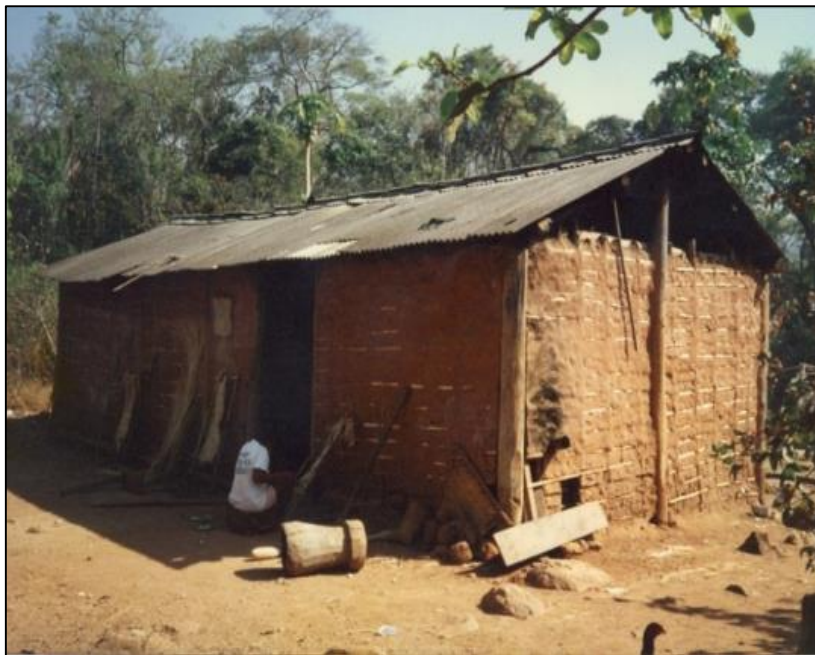
A trajetória de vida dos Avá-Canoeiro do Tocantins é estritamente marcada pelos diferentes deslocamentos espaciais que essa família viveu. O tempo nas aldeias marcou as vivências culturais mais tradicionais da vida indígena. O massacre da Mata do Café balizou o rompimento da vida em aldeias e promoveu intensas reorganizações na vida desse grupo, que foi conduzido por momentos em fuga, passando a viver em buracos, cavernas e abrigos provisórios.

Depois do contato, essa família tem novas possibilidades de readaptação em uma terra própria. Assim, o tempo na Terra Indígena é o período de 1983, ano do contato até os dias atuais, 2016. Esse é um tempo que resgata a fixação do grupo e propõe “tranquilidade” e a “proteção” oferecida pela FUNAI, que, segundo estudos de Silva (2005), é baseada em um regime de tutela, controle da vida indígena e perda de autonomia.

Em 1983, os quatro Avá-Canoeiro sobreviventes contatados foram fixados<sup>78</sup> a um posto indígena da FUNAI, em uma casa próxima a uma área já então negociada por Furnas para a construção da Usina Hidrelétrica de Serra da Mesa.

Em 1985, a FUNAI juntamente, com Furnas estabeleceu o deslocamento dos quatro Avá-Canoeiro do atual posto indígena, antes do fechamento das comportas que alagariam a região. Além do alagamento, a presença dos Avá-Canoeiro no canteiro de obras da Usina era preocupante frente aos perigos à integridade física. Assim, os Avá-Canoeiro, por interferência da FUNAI, fizeram outra casa mais distante das obras, próxima ao Córrego dos Macacos (figura 30). Viveram nela aproximadamente de 1985 a 1988.

**Figura 30:** Casa da família Avá-Canoeiro do rio Tocantins próxima ao Córrego dos Macacos



**Fonte:** SILVEIRA, Ester Maria de Oliveira. Arquivo pessoal, s/d

---

<sup>78</sup> Com a prática do nomadismo, enraizada no cotidiano, os Avá-Canoeiro foram construindo novas casas em outros locais e os deslocamentos continuaram.

Em 1987, nasceu Trumak, o primeiro filho de Tuia e lawi. Em 1988, a família foi deslocada para outra casa próxima ao Rio Maranhão, onde ficou até 1997. Em 1989, nasce Niwatxima, filha de Tuia e lawi. A figura 31 mostra a casa próxima ao Rio Maranhão, já na década de 1990:

**Figura 31:** Casa da família Avá-Canoeiro do rio Tocantins próxima ao Rio Maranhão



**Fonte:** SILVEIRA, Ester Maria de Oliveira. Arquivo pessoal, s/d

Em 1988, com a mudança de moradia, os Avá-Canoeiro receberam da FUNAI assistência de um morador local que tinha como tarefa apoiar nos trabalhos cotidianos, formação de roças, plantio e colheita e se atentar para a saúde dos Avá-Canoeiro.

Conforme Silva (2005), nesse contexto de apoio, a “civilização” do não indígena com os Avá-Canoeiro foi inegável e, a partir daí, aprenderam a cozinhar, vestir roupas, lavar roupas, manejar armas de fogo e equipamentos e a falar cada vez mais o português.

Conforme Granado (2005), em 1997, chega a Minaçu um chefe de posto que tinha como objetivo colocar ordem e proteger os Avá-Canoeiro quanto ao uso de bebidas alcoólicas disponíveis nos canteiros de obras e nas casas de moradores regionais; abusos sexuais dos trabalhadores da Usina com as índias, entre outros. Portanto, para Silva (2005, p.97):

O que se pode constatar é que a dinâmica social criada pelo posto indígena, canteiro de obras, moradores regionais, invasores e índios criava um campo de forças antagônicas e assimétricas para o exercício da política inter étnica. De um lado, poderíamos dispor os índios e seu interesse de viver com os brancos, de outro os brancos (pró-indígenas) e seu interesse de “dar proteção e autonomia” aos índios e reduzir o impacto “aculturativo resultante da subordinação e dependência (as mesmas que a tutela acaba reproduzindo).

Em 1997, a FUNAI, juntamente com Furnas construiu casas de alvenaria às margens do Córrego Pirapitinga, a fim de possibilitar mais conforto<sup>79</sup> para os Avá-Canoeiro, como mostra a figura 32:

**Figura 32:** Casas de Alvenaria da família Avá-Canoeiro do rio Tocantins construídas por Furnas



**Fonte:** SILVEIRA, Ester Maria de Oliveira. Arquivo pessoal, s/d

---

<sup>79</sup> Segundo as expectativas dos órgãos que as construíram.

De 1997 a 2001, a família Avá-Canoeiro morou nas casas de alvenaria, portanto, não se adaptou às casas. Segundo, lawi eram frias. Em 2001, construíram uma casa em uma serra próxima e viveu nela até 2006, como mostra a figura 33:

**Figura 33:** Casa da Serra



**Fonte:** BORGES, Mônica Veloso, fevereiro de 2002

O difícil acesso até a casa dificultou a assistência prestada pela Fundação Nacional da Saúde (FUNASA), atualmente SESAI. Em virtude disso, o grupo decidiu construir outra casa próxima à estrada. Somou-se a isso o fato de que Matxa começou a sofrer maiores debilitações de saúde. A figura 34 mostra a moradia que eles nomeiam como “perto da estrada”, onde viveram de 2007 a 2014:



**Figura 34:** Casa da Estrada

Fonte: SILVA, Lorraine Gomes da, 2009

No início de 2014, as queimadas invadiram a Terra Indígena, chegando até o paiol da casa dos Avá-Canoeiro. Rapidamente, então, o chefe de posto da FUNAI retirou os Avá-Canoeiro da casa de palha, levando-os para as casas de alvenaria. Dessa vez, novamente se viram obrigados a sair de seu lugar para viver em casas das quais não gostam.

Ao todo, são cinco casas de alvenaria, cuja organização, atualmente, assim se dá: uma é ocupada pela família de lawi, Tuia, Matxa, Nakwatxa; outra, para a família de Niwatxima, Parazinho, Patxe'ó, Wiro'i, Kaugu e Trumak; outra casa para o professor Iranildo Tapirapé, que mora com a sua família; e a outra, que antes era destinada para guardar os medicamentos, hoje serve como um dos espaços da escola indígena. Há também um quarto e uma cozinha, destinados aos motoristas da SESAI, que pernoitam na aldeia.

Compreende-se que as casas construídas pelos Avá-Canoeiro como a da serra, da estrada, simbolicamente, podem evidenciar o “retorno ao lugar”, o desejo de fixar e reproduzir a vida indígena segundo seus costumes e gostos. Vivendo em Terra Indígena e em casas de alvenaria, atualmente, a experiência é outra, como também a construção do lugar é diferente.

Nesse contexto, o lugar pode ser compreendido como um espaço da reprodução da vida indígena com as características mais tradicionais do povo,

uma vez que a conquista de um lugar, ainda que não seja o ideal esperado, permite a reconstrução da vida familiar, comunitária e pessoal.

Para Carlos (2007), o lugar refere-se de forma indissociável ao vivido, mas também ao plano do imediato. Carlos (2007, p.20) considera ainda que: “O lugar é o mundo do vivido, é onde se formulam os problemas da produção no sentido amplo, isto é, o modo onde é produzida a existência social dos seres humanos”.

Sobre a adaptação dos Avá-Canoeiro na Terra Indígena, os dados da FUNAI (1983, p. 255) afirmam que:

A instalação dos índios contatados em 1983 naquelas que eram as terras em que já se encontravam instalados, resultou em poderoso estímulo à sua fixação no local e consolidação definitiva do contato. Tranquilizados com a garantia do uso e da permanência em suas terras tradicionais, os Avá-Canoeiro preparam as bases de sua permanência no local com a abertura de roças, criação de animais e na intensificação de suas relações com moradores, trabalhadores de Furnas, funcionários e antropólogos da FUNAI.

Mas, sabe-se que, na realidade, não foi bem assim e que a diminuta população sobrevivente sempre foi um fator preocupante no que se refere às práticas culturais e à vida desse povo. Para Laraia (1986), a cultura é um código dinâmico que se transforma ao longo do tempo e através do espaço, dando sentido à própria vida, do nascimento até a morte do povo.

Dessa forma, é por meio da cultura que as pessoas podem atribuir significados ao mundo e às suas vidas, podem pensar suas experiências diárias e projetar seu amanhã. Não seria a ausência das práticas culturais um dos motivos de tanta tristeza entre eles? A lembrança de seus parentes mortos não estaria provocando a sensação de uma realidade fadada à solidão, já que esse povo carrega traumas fortemente registrados na memória? As reconfigurações culturais não seriam um fator agravante para a extinção desse povo? Será que os Avá-Canoeiro do Tocantins consideram o tempo na TI como outro tempo em aldeia?

Falar de solidão, tristeza ou qualquer outro tipo de sentimento é um assunto que exige cuidado para não se pautar em um olhar não indígena.

Acredita-se que um dos maiores desafios da vida dos Avá-Canoeiro seja a velhice, bem como as debilitações que surgem com ela: as necessidades, doenças e cuidados.

Por isso, falar da extinção dos Avá-Canoeiro é também um discurso que exige cautela. As várias tentativas de união das duas famílias sustentadas pelo discurso de reprodução da vida indígena são, para Silva (2005, p. 99):

A transfiguração de um problema indígena (a preservação integral de seu território e a manutenção de laços pacíficos com os brancos, por exemplo) em questões utópicas (como a da preservação ou resgate de uma cultura e sociedade indígena destruída pela reprodução genética de seus indivíduos), sugerindo que a consideração política dos interesses e projetos dos avá-canoeiros é menos urgente e significativa que a preocupação culturalista ou salvacionista com a perpetuação de sua etnia.

Diante do exposto, é necessário compreender a trajetória de cada Avá-Canoeiro para contextualizar a realidade coletiva da vida na Terra Indígena, já que cada um tem experiências e subjetividades individuais.

Trumak e Niwatxima, filhos de Tuia e lawi, e Patxe'ó, Wiro'i e Kaugu, filhos de Niwatxima e Marynoo Tapirapé, nasceram depois do contato e já tiveram suas vidas organizadas na Terra Indígena. Nakwatxa e Matxa são irmãs e convivem desde o tempo das aldeias. Tuia nasceu no tempo de fugas e lawi foi incorporado ao grupo de seis pessoas logo após o massacre da Mata do Café. lawi se casou com Tuia, portanto, considera Nakwaxta e Matxa também como esposas. Silva (2005, p.41) ratifica essa consideração de lawi:

Quando perguntamos o que lawi é de Matxa, Nakwatxae Tuia recebemos como resposta que ele é marido delas (imena) e que estas são esposas dele (emireko). Trata-se de um arranjo pós-contato em que lawi passou a ter três esposas quando antes tinha uma "irmã". Neste arranjo, as mulheres se subordinam a lawi, em particular Tuia e Matxa, pois Nakwatxa sempre demonstra maior autonomia nas atividades cotidianas.

Assim, cada Avá-Canoeiro teve experiências em tempos e espaços distintos, onde a organização da vida obedeceu a regras e limites segundo a necessidade do momento e a elementos disponíveis no lugar. Silva (2005)

considera ainda que lawi, Matxa, Nakwatxa e Tuia fizeram o contato com regionais, em uma situação crítica, e, a partir deste momento, mantiveram contato intermitente com a sociedade não indígena, sobretudo com fazendeiros regionais e funcionários de Furnas Centrais Elétricas e a FUNAI, bem como de pesquisadores, repórteres e fotógrafos/cinegrafistas. Esta relação com os “outros” facilitou a não estranheza entre eles e as pessoas que continuam frequentando a aldeia.

Depois do contato, como acreditavam que as demais pessoas do grupo estavam mortas, a opção dessa família foi estabelecer uma relação com os próprios não indígenas que invadiram suas terras. Segundo Silva (2005, p 86):

Uma vez que supunham os demais grupos de avá-canoeiros mortos, a opção seria tentar estabelecer uma relação de solidariedade com os próprios brancos invasores de seu território o que teria levado os avá-canoeiros a observar seus vizinhos em busca daqueles que se mostrassem menos ameaçadores.

Esse é o retrato da vida indígena Avá-Canoeiro em um cenário de violência ao diferente, das desigualdades e da completa hierarquia imposta pelos não indígenas. Essa fotografia é representada, nos estudos de Chauí (1994, p.05):

[...] as diferenças e assimetrias sociais e pessoais são imediatamente transformadas em desigualdades, e estas, em relação de hierarquia, mando e obediência. Os indivíduos se distribuem imediatamente em superiores e inferiores, ainda que alguém superior numa relação possa tornar-se inferior em outras, dependendo dos códigos de hierarquização que regem as relações sociais e pessoais. Todas as relações tomam a forma da dependência, da tutela, da concessão e do favor. Isso significa que as pessoas não são vistas, de um lado, como sujeitos autônomos e iguais, e, de outro, como cidadãos e, portanto, como portadoras de direitos. É exatamente isso que faz a violência ser a regra da vida social e cultural. Violência tanto maior porque invisível sob o paternalismo e o clientelismo, considerados naturais e, por vezes, exaltados como qualidades positivas do "caráter nacional".

Desse modo, o cativar, elaborado por Silva (2005), fundamenta-se nas bases hierárquicas das relações impostas aos Avá-Canoeiro com os não indígenas e dos não indígenas com eles. Uma relação bilateral de trocas e operacionalidade de interesses.

A rapinagem foi detectada em momentos de fuga, descrita pelos não indígenas como furto, mas, na verdade baseava-se, conforme Silva (2005), no sentido de envolver os donos dos bens e alimentos (regionais) em um mesmo universo social, sustentando as relações outrora escassas e assistindo ao assassinato de seus parentes. Para Silva (2005, p.72,73):

O contato indígena com os brancos inaugurou uma nova era de trocas. [...] Os avá-canoeiro sempre souberam o que faziam ao fazer contato com os brancos. A comunicação para obtenção de mercadorias passou a ser a chave da nova aliança.

Por isso, a criação de pessoas ou seres, para os Avá-Canoeiro, está além de uma simples simpatia ou afeição, mas justifica-se no estabelecimento de relações variadas com cada um que entra na vida deles, dentro do espaço da aldeia e em outros espaços como as fazendas dos regionais; Minaçu, Goiânia, Brasília, eventos em diferentes cidades; entre outros.

Nota-se, ainda, que há muitas contradições no que tange à compreensão e ao tratamento do território indígena no Brasil. Por mais que os direitos dos povos indígenas estejam salvaguardados na Constituição vigente e que esses sejam bem claros quanto ao uso das Terras Indígenas, percebem-se nitidamente as invasões, usos, apropriações, negociações e acordos indevidos, ilegais e antiéticos que envolvem diferentes interesses econômicos, o Estado e até mesmo a própria FUNAI.

Essa violação de direitos tem colocado muitos povos indígenas em perigosa vulnerabilidade cultural, social e física. Por mais que Furnas ofereça e pague um alto valor econômico pelo uso do território Avá-Canoeiro, os danos e impactos causados na paisagem da Terra Indígena são irreversíveis. Além disso, na condição de índios isolados ou de recentes contatos, são subordinados à FUNAI, que gere todos os recursos.

Desse modo, se, por um lado, a vida dos Avá-Canoeiro em Terra Indígena trouxe “segurança e assessoria indígena”, por outro, livrar-se da tutela, buscar autonomia, escolher, decidir, planejar e ser donos da própria vida não é uma tarefa simples para os Avá-Canoeiro.

A perspectiva de contribuição hoje, em 2016, e para as próximas décadas, é a escola indígena, que pode oferecer caminhos que reflitam as problemáticas, os direitos e as possibilidades de reconhecer o que consideram melhor para eles, como mostrará o próximo capítulo.

**CAPÍTULO VI**  
**ESPAÇOS DE APRENDIZAGENS DO POVO INDÍGENA AVÁ-CANOEIRO**  
**DO RIO TOCANTINS**



SILVA, Lorraine Gomes da. Julho, 2014

O tempo marcou e marca a vida do povo Avá-Canoeiro, o tempo escreveu a história, descreveu as trajetórias e pode, neste instante, registrar o presente. O tempo e suas rugas, o tempo e suas lições. O tic tac do relógio, a presença de um pássaro, o canto da cigarra, a chuva, o sol, a lua, marcam os acontecimentos na vida de índios e não índios que constroem seus espaços, seus lugares, suas vivências em múltiplos ambientes.

Cada tempo/espaço aqui analisado e vivenciado pelos Avá-Canoeiro foi singular, com acontecimentos e práticas culturais às vezes específicas de cada momento, como singrar rios (que simboliza o tempo/espaço das aldeias), furar jatoká (correspondente ao tempo/espaço das cavernas) e criar pessoas (que diz respeito ao tempo espaço em Terra Indígena).

Dos elementos culturais atuais, muitos foram ressignificados com base em conhecimentos tradicionais, outros desapareceram pelo menos na prática e outros foram incorporados frente às novas necessidades impostas ao longo da trajetória do grupo, sobretudo no tempo em que tiveram que morar em cavernas e depois do contato em Terra Indígena.

Desse modo, compreende-se que os massacres e 30 anos de tutela<sup>80</sup> contribuíram para que os Avá-Canoeiro do rio Tocantins ressignificassem elementos culturais e socioespaciais. Outros deixaram de ser atualizados e criados por falta de contextos, como, por exemplo, a confecção de canoas, atividade marcante que deu origem ao nome do povo pelos não indígenas.

Pressupõe-se, nesse estudo, que os sucessivos massacres, sobretudo o da Mata do Café, na década de 1960, foram cruciais para as alterações socioculturais dos Avá-Canoeiro do rio Tocantins. Portanto, a sobrevivência no pós-massacre fortaleceu essa família, e a dor, os traumas e o medo, aos poucos, têm ganhado outras dimensões.

Conforme Granado (2005), com técnicas de trabalhar o metal a frio e bastante criatividade, os Avá-Canoeiro transformavam-no, no pós-contato; molas de carros em facões rústicos, tambores de gasolina em pontas de flecha e pregos de cerca em anzóis. Também devido ao abate de gado, o grupo passou a produzir uma série de produtos usando couro, chifres, cascos, entre outros.

Compreende-se que, a partir da intensificação do contato, o grau de interação social com não indígenas contribuiu ainda mais para as mudanças culturais e socioespaciais. O objetivo desse capítulo é refletir sobre os elementos, objetos e seus significados atuais, em 2016, com os registros

---

<sup>80</sup> Ver Silva, 2010.



históricos e narrativas dos momentos anteriores, que indicam outros usos e funções dos mesmos elementos, além da inserção ou obsolescência de outros.

O modo de vida atual dos Avá-Canoeiro do rio Tocantins, bem como suas práticas espaciais, podem ser compreendidos a partir dos elementos e objetos que compõem a cultura material desse povo, como mostrarão os próximos itens.

### **6.1 – O modo de vida dos Avá-Canoeiro do rio Tocantins: práticas espaciais**

Alguns elementos da cultura que compõem a trajetória de vida Avá-Canoeiro, organizados a partir dos diferentes tempo/espaço das aldeias; cavernas e Terra Indígena estão ainda presentes no atual cotidiano deles, logo, ressignificados, como evidenciarão os itens que seguem.

Os elementos que serão descritos nos itens seguintes revelam o modo de vida atual dos Avá-Canoeiro do rio Tocantins, remetendo a práticas espaciais e à cultura, fundindo-se as práticas da vida com as práticas espaciais e suas organizações.

#### **a) Moradia**

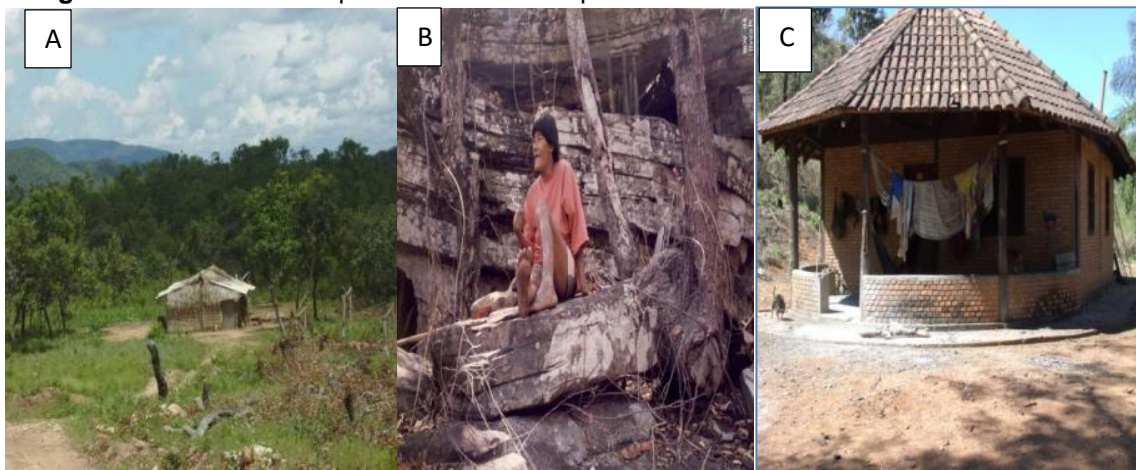
Todos têm o direito a um lugar adequado para viver. Isso significa que todas as pessoas têm o direito humano a uma moradia segura e confortável, localizada em um ambiente saudável, que promova a qualidade de vida dos moradores e da comunidade.

Oca é o tipo de moradia típica dos povos indígenas. A palavra tem sua origem na família linguística tupi-guarani. As ocas são construídas coletivamente, ou seja, com a participação de vários integrantes do povo. Não possuem janelas, portanto, a ventilação ocorre através das portas e dos frisos entre as taquaras da parede.

Os Avá-canoeiro saíram das ocas de palha, para cavernas e hoje para casas de alvenaria. A figura 35 mostra, à esquerda, a casa da estrada; no

meio, uma das cavernas na qual moraram, e, à direita, uma das casas do Posto Indígena.

**Figura 35:** Mosaico dos tipos de moradias do povo Avá-Canoeiro do rio Tocantins



**A-** Casa de palha de buriti, **fonte:** SILVA, Lorraine Gomes da, 2009; **B –** Caverna, **fonte:** SILVEIRA, Ester Maria de Oliveira. Arquivo pessoal, s/d; **C –** Casa de Alvenaria, **fonte:** SILVA, Lorraine Gomes da, 2015.

A organização dos espaços da aldeia, das casas e dos espaços individuais, onde acontecem as relações sociais e a reprodução da cultura material, é carregada de significados simbólicos. A moradia nas casas de alvenaria trouxe novas formas de organização do espaço que se refletem diretamente nas práticas socioculturais dos Avá-Canoeiro do rio Tocantins. De acordo com Côrrea (2007, p.10):

As práticas sociais resultam, de um lado, da consciência que o homem tem da diferenciação espacial. Consciência que está ancorada em padrões culturais próprios, a cada tipo de sociedade e nas possibilidades técnicas disponíveis em cada momento que fornecem significados distintos à natureza e à organização espacial previamente já diferenciadas.

Ricoeur (2007) considera que, para compreender o habitar, é necessário desvendar o ato de construção do espaço. O habitar implica uma releitura do espaço, na contínua e nova aprendizagem sobre a composição de diferentes maneiras constituídas em diferentes épocas e também das histórias de vidas que marcam os lugares. Para Merleau-Ponty (2006), o habitar é a

chave para se pensar a vida das pessoas em consonância ao espaço geográfico.

Nesse contexto, o habitar na Terra Indígena Avá-Canoeiro, um lugar “não desejado” pela maioria dos Avá-Canoeiro, ganha novos sentidos e significados espaciais e socioculturais. A relação lugar e espaço é discutida por Tuan (2013), que compreende o lugar como pausa no movimento, em contraponto ao espaço, como algo que permite e induz o movimento. Assim, a experiência dos sujeitos pode marcar o espaço e torná-los diferenciados em lugares distintos.

Nessa relação, o tempo é fundamental para a compreensão do mundo vivido como componente básico e indissociável do espaço no âmbito da experiência humana. Para Tuan (2013, p.07): “O tempo ilusório é ancorado no espaço, e o espaço é ancorado na realidade mais tangível do lugar”.

Aos poucos, os traços mais particulares dos Avá-Canoeiro do rio Tocantins vão sendo impressos no lugar – agora na Terra Indígena. É possível observar que uma organização coletiva e individual no que se refere aos espaços internos e externos da aldeia, das casas, da roça, do rio, das estradas e outros elementos. A figura 36 mostra o espaço interno<sup>81</sup> e a distribuição das redes na casa de lawi:

---

<sup>81</sup> Ver Silva (2005).

**Figura 36:** Organização das redes na casa de lawi



**Fonte:** SILVA, Lorraine Gomes da, 2015

O espaço interno e externo da casa é respeitado de acordo com a organização dos objetos e pertences de cada Avá-Canoeiro. A figura 37 mostra a varanda da casa ocupada pela Nakwaxta:

**Figura 37:** Espaços externos ocupados por Nakwaxta



**Fonte:** SILVA, Lorraine Gomes da, 2016

A figura 38 mostra o espaço externo da casa sendo ocupado por Tuia na confecção de seus tapetes:

**Figura 38:** Espaço externo da casa de lawi sendo ocupado por Tuia



**Fonte:** SILVA, Lorraine Gomes da, 2016

Há ainda, na casa do lawi, espaços para as malas, roupas, panelas, objetos de uso cotidianos, para o fogo ao anoitecer, entre outros, como mostra a figura 39:

**Figura 39:** Espaços diversos no interior da casa de lawi



**Fonte:** SILVA, Lorraine Gomes da, 2015

Sabe-se que, em algumas escolhas de locais para construir as moradias, houve interferência da FUNAI. Nota-se que a essência do nomadismo fez parte, por muito tempo, do cotidiano do grupo que, agora, devido a já debilitada saúde de Matxa e Nakwatxa, veem-se obrigados e se fixar, mesmo insatisfeitos com as casas de alvenaria comparadas às moradias tradicionais desse povo. lawi (2016) diz: “vou construir outra casa e mudar para ela, uma casa alta que dá para ver tudo”.

O local de construção da casa referida por lawi já foi escolhido e, em 2015, a FUNAI fez a limpeza da área. Portanto, o dinheiro para a construção das casas e da escola indígena ainda não foi liberado. A seção seguinte reflete sobre a importância das lideranças e como elas podem ser identificadas hoje.

## b) Lideranças

Matxa, depois da morte do marido, no tempo em que ainda moravam em cavernas, passou a ser a liderança do grupo, por ser a matriarca, e Nakwatxa, considerada a mais distante nas relações com os não indígenas, aparenta ter conhecimentos mais profundos sobre rituais de cura e pajelança. Matxa, depois de um glaucoma, cerca de 10 anos atrás, ficou cega. A cegueira contribuiu para uma nova reorganização da liderança do grupo, estando esta fragmentada. A figura 40 mostra Matxa que passa praticamente o dia todo deitada em sua rede:

**Figura 40:** Matxa Avá-Canoeiro



**Fonte:** SILVA, Lorraine Gomes da, 2015

Nota-se que, com as limitações de Matxa, lawi tem ocupado este papel de liderança, dinamizando as relações, decisões e regulando conflitos. Portanto, para muitas decisões e opiniões, ele ainda recorre a Matxa, que dará a decisão final. Com uma diminuta população, as relações de parentesco e os papéis sociais sofreram alterações, como será discutido no próximo item.

### c) Papéis Sociais e de parentesco

Silva (2005), que estudou com profundidade os papéis sociais e de parentesco, considera que os Avá-Canoeiro já advinham de grupos já desmembrados de aldeias maiores e que suas unidades sociais de origem eram famílias nucleares (pai, mãe e filhos). Por isso, acredita-se que foram reduzidos a versões atomizadas, um conceito emprestado de Lévi-Strauss (1945), átomo de parentesco que está relacionado não apenas com a formação de uma família biológica, mas com as relações de aliança. Para Silva (2005, p. 39):

Consequentemente o teor das relações de parentesco sofreu mudanças com as distintas configurações assumidas pelo grupo ao longo de sua sobrevivência e processo depopulacional no alto rio Tocantins o que pode ser depreendido pelas mudanças de tratamento que os avá-canoeiros passaram a utilizar para se referir uns aos outros.

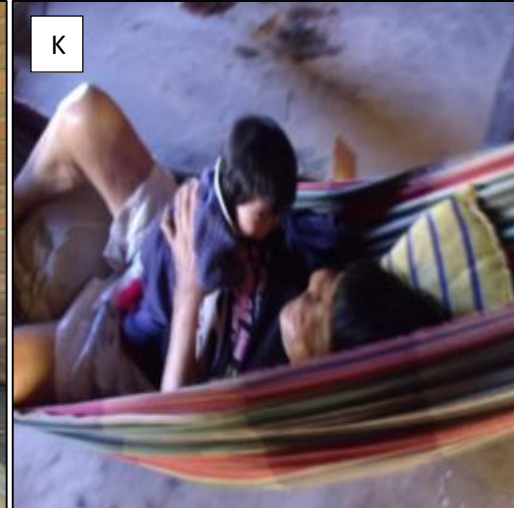
Com o casamento de Niwatxima e Parazinho Tapirapé, as relações sociais e de parentesco tornaram-se ainda mais complexas, já que novos costumes e práticas culturais de outro povo se fazem presentes entre os Avá-Canoeiro. Portanto, observa-se o respeito entre todos com as particularidades e o esforço de aprender e conhecer uns aos outros na convivência familiar.

É preciso ressaltar que, atualmente, a presença de crianças na aldeia, com o nascimento de Paxe'ó; Wiro'i e Kaugu, resultam em novas dinâmicas nas relações. Surgem e reorganiza-se uma nova forma de aceitação dessas crianças no convívio, sobretudo com as mais velhas (Matxa e Nakwaxta), que, em fuga, viram-se na necessidade de praticar o aborto para a contenção máxima de barulho. A figura 41 mostra como as crianças colaboram para o fortalecimento das relações entre os Avá-Canoeiro do Tocantins:



Figura 41: Mosaico sobre a presença de crianças na aldeia







**A** - Tuia e Trumak, **fonte:** João Carlos Barreto. S/data; **B** - lawi e Trumak, **fonte:** João Carlos Barreto. S/data; **C** - Niwatxima e Trumak quando eram crianças, **fonte:** Eliana Granado, 1994; **D** - Trumak e Niwatxima quando eram crianças, **fonte:** Ester Maria de Oliveira Silveira. S/data; **E** - Matxa, Tuia, Nakwaxta, Trumak e Niwatxima, **fonte:** Ester Maria de Oliveira Silveira. S/data; **F** - Matxa e Paxe'ó, **fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **G** - Niwatima, Paxe'ó e Wiro'i, **fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **H** - Nakwaxta e Paxe'ó, **fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **I** - Matxa, lawi, Nakwaxta, Niwatxima e Wiro'i no colo, Trumak e Paxe'ó, **fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2014; **J** - Trumak e Paxe'ó, **fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **K** - Matxa e Wiro'i, **fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **L** - Nakwaxta e Wiro'i, **fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2016; **M** - Nakwaxta e Paxe'ó, **fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **N** - lawi e Paxe'ó, **fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **O** - Niwatxima e Kaugu, **fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2016

É certo que as tantas reelaborações pós massacre da vida desse grupo criaram um enorme afeto entre eles. Matxa e Nakwatxa, por exemplo, não gostam que lawi se ausente por muito tempo da aldeia. Essa relação de confiança que existe entre eles auxilia na mediação dos conflitos, decisões e escolhas. O próximo item abordará a alimentação.

#### **d) Alimentação**

A alimentação indígena Avá-Canoeiro começou a sofrer maiores alterações ainda no tempo/espço das cavernas, onde passaram a perambular nas áreas de cerrado. Em 2016, as mudanças são inúmeras, com a introdução cada vez maior de alimentos industrializados. A utilização de óleo, açúcar, café, bolachas, refrigerantes, macarrão, entre outros, é grande e tem alterado a saúde indígena, com o aparecimento de diabetes, colesterol, obesidade entre outras doenças. A figura 42 mostra alguns alimentos industrializados presentes em sua alimentação indígena:

**Figura 42:** Alimentos industrializados incorporados á alimentação indígena



**Fonte:** SILVA, Lorraine Gomes da, 2015

Nakwatxa talvez seja a que menos consuma alimentos industrializados. Ela prepara sua alimentação separada dos demais. Apesar de terem um fogão de lenha, ela gosta de cozinhar no chão, como mostra a figura 43:

**Figura 43:** Local onde Nakwatxa prepara sua alimentação



**Fonte:** SILVA, Lorraine Gomes da, 2015

Nakwatxa é exemplo da resistência aos costumes dos não indígenas. Mesmo tendo acesso fácil à alimentação industrializada oferecida pela FUNAI, mensalmente, ela preparava sua própria alimentação, como milho, arroz, batata, inhame, além de coletas de frutas do Cerrado. O fogão no chão, o pilão e outros objetos certamente são práticas utilizadas por ela há muito tempo. Hoje, infelizmente, quase cega, tem diminuído suas atividades, principalmente suas saídas para o mato, permanecendo apenas com a coleta de lenha para produzir seu fogo nas proximidades da aldeia.

Apesar dos mantimentos industrializados, a alimentação dos Avá-Canoeiro, sobretudo de Nakwatxa, Matxa e lawi ainda é composta de alguns alimentos tradicionais, como milho, mandioca, batata doce, banana, abóbora, melancia, mamão, amendoim, morcego, macaco, teiú, capivara, anta, paca, cotia, peixe, beija-flor, caititu, queixada, tatu, mangaba, buriti, araticum, graviola, murici, gabirola, araçá, mama cadela, cajuzinho, gravatá, mel, entre

outras. A figura 44 mostra alguns animais tradicionais ainda consumidos por eles:

Figura 44: Mosaico referente à alimentação tradicional dos Avá-Canoeiro do rio Tocantins





**A** - Macaco prego, **Fonte:** SILVA, Lorraine Gomes da, 2010; **B**- Tatu Canastra, **Fonte:** SILVA, Paulo Henrique da Costa, 2016; **C** - Paca - **Fonte:** MARTINS, João Paulo Trevisan, 2014; **D** - Teiú - **Fonte:** SILVA, Lorraine Gomes da, 2010; **E** - Trumak pescando Tucunaré - **Fonte:** MARTINS, João Paulo Trevisan, 2014; **F** - lawi desossando um tatu canastra - **Fonte:** SILVA, Paulo Henrique da Costa, 2016; **G** - Jacu - **Fonte:** MARTINS, João Paulo Trevisan, 2014; **H** - Capivara – **Fonte:** MARTINS, João Paulo Trevisan, 2014; **I** - Anta - **Fonte:** MARTINS, João Paulo Trevisan, 2014; **J** - Tatu canastra - **Fonte:** MARTINS, João Paulo Trevisan, 2014;; **K** – Raposa – **Fonte:** MARTINS, João Paulo Trevisan, 2014



A figura 45, retrata alguns locais de caça dos Avá-Canoeiro do rio Tocantins:

**Figura 45:** Locais de caça da família Avá-Canoeiro do rio Tocantins



**A** - Primeiro ponto de caça – Casa perto da estrada; **B** - Pedra Branca; **C** - Rio Maranhão e seus Igarapés; **Fonte:** MARTINS, João Paulo Trevisan, 2014.

As frutas consumidas advêm das coletas, realizadas, em sua maioria, por Tuia e lawi<sup>82</sup>. A caça e a pesca são feitas pelos homens lawi, Trumak, Parazinho e Iranildo<sup>83</sup>. Todos esses alimentos são encontrados na fauna e na flora do cerrado e o preparo da alimentação é dos homens ou das mulheres.

O consumo de mel é sazonal e muito apreciado por eles. Não se esgota o fornecimento com o mel das abelhas, pois, além disso, elas fornecem a cera, utilizada em artesanatos e para outros fins. As abelhas também fornecem uma iguaria, pois os ovos e as pupas em desenvolvimento são consumidos e apreciados pelos Avá-Canoeiro. O texto que segue descreverá alguns elementos sobre os rituais de que se tem conhecimento.

### **e) Rituais**

Os rituais são um elemento fundamental da cultura indígena. Há uma diversidade de rituais e são muitos variados quanto à forma e função de cada povo. Em geral, promovem interação de divindades, homens, animais e plantas, que, de acordo com muitos povos indígenas, é indispensável.

Os rituais sempre foram restritos aos Avá-Canoeiro, que não os realizam perto dos não indígenas. Isso dificulta descrições e entendimentos mais precisos sobre essas atividades. Sabe-se, por exemplo, que a cachimbação é um dos rituais praticados por eles, entretanto, não se tem registro de nenhum não indígena que participou desse ou outros rituais.

Segundo relatos de Niwatima, em 2014, cachimbam em círculo, dançando ao ritmo do maracá e quem participa são os mais velhos. Esse ritual pode ter várias finalidades, mas ainda não registradas. A figura 46 mostra os cachimbos de Tuia e Nakwatxa.

---

<sup>82</sup> Nakwatxa gostava muito de coletar no mato, portanto, com os problemas cada vez mais sérios na visão, praticamente não sai mais sozinha como antes.

<sup>83</sup> Professor Tapirapé que atualmente mora na aldeia.

**Figura 46:** Cachimbos de Tuia e Nakwatxa



**Fonte:** SILVA, Lorraine Gomes da, 2015

Apesar de comprarem o fumo industrializado, consomem também o fumo natural produzido por eles. Por isso, a plantação de fumo nos arredores das casas é sempre comum, como mostra a figura 47:

**Figura 47:** Plantação de fumo na casa do lawi



**Foto:** SILVA, Lorraine Gomes da, 2016

Sobre os rituais, Borges e Leitão (2001, p.03) ressaltam que:

O grupo conserva e vivencia de forma privada no ambiente doméstico algumas práticas rituais, que, embora secretas, estão associadas ao uso do tabaco, do maracá e de cantos sagrados. Eles também mantêm constantemente, nas imediações das suas casas, pequenas plantações, principalmente de milho e tabaco, mamão e outros.

Compreende-se, nos relatos de Niwatxima em 2014, que os rituais talvez sejam um dos elementos da cultura íntimos desse povo. Pouco se sabe sobre eles, até mesmo Niwatxima e Trumak, por serem os mais jovens, não participam com frequência. Os registros que se têm sobre dança estão no filme de Dulce Pedroso: *O povo Invisível* (2000) e também no decorrer de uma aula na aldeia, em junho de 2016, em que Niwatima e Trumak dançaram.

A organização espacial do terreiro com as plantações de árvores do cerrado, fumo, alimentos da roça, cebolinha, pimenta, limão, mamão, entre outros, é realizada por lawi, que se envolve nessas atividades. As músicas estão presentes no cotidiano indígena, sobretudo as não indígenas, já que as indígenas são pouco cantadas na presença dos não indígenas. O próximo item retratará sobre os instrumentos musicais.

#### **f) Instrumentos musicais**

As músicas indígenas retratam um elemento da cultura do povo e ajudam na socialização das famílias e realização das festas e rituais. No passado, nota-se que a música foi um elemento muito importante e fazia parte do cotidiano da vida Avá-Canoeiro, principalmente aquelas que contavam com flautas. Em um dos acampamentos encontrados pela FUNAI, na década de 1970, há evidências dessa prática:

No interior da casa havia muitas panelas, copos de metal muito velhos, garrafas, além de cestos, foices feitas com ponta de metal (e que serviam para colher arroz), um número excepcional de flautas, maracas, cabaças, etc. (FUNAI, 1983, p.137).

Atualmente, a música tradicional praticamente não é realizada ou não vista e observada pelos brancos, já que fazem parte de rituais secretos. Entre os instrumentos musicais catalogados, estão o Wewe (instrumento musical feito de taquara), como mostra a figura 48:

**Figura 48:** Instrumento musical Wewe



**Fonte:** GRANADO, Eliana, 1997

Há também outros tipos de flautas, como mostra as figura 49:

**Figura 49: Flautas**

**A** - lawi tocando flauta, fonte: FUNAI,1983; **B** - Matxa tocando fleuta, fonte: SANCHES, Walter, 2003

Matxa toca flauta muito bem, portanto, lawi não gosta que ela toque, pois, segundo Niwatima, ele sofre quando escuta Matxa tocando flauta, lembra-se do passado, principalmente quando Matxa não tinha nenhum problema de saúde. Dessa forma, Matxa, para não desagradar lawi, toca flauta apenas quando ele não se ausenta da aldeia, o que é muito raro. Dos não indígenas que frequentam a aldeia poucos já ouviram o som da flauta de Matxa.

Além das flautas e do maracá foi também encontrado, pela frente de atração da FUNAI, um instrumento musical utilizado por homens e mulheres (*movokap* ou *Ywakápaga*), um monocórdio feito de bambu e corda de seda de buriti, como mostra a figura 50. Calado (2000) foi a primeira a descrever este instrumento.

**Figura 50:** Instrumento musical *Ywakápaga*



**A** – Matxa com o movokap na mão; **B** – lawi segurando o Movokap, **Fonte:** GRANADO, Eliana, 1993

O movokap, de acordo com Calado (1998,199) é um monocórdio construído a partir do tronco da árvore *tamboril*, na forma de uma canoa (oca), cuja única corda de tripa de macaco está sobre um cavalete em cada extremidade do instrumento e que sustenta a tensão da corda, como mostra a figura 51:

**Figura 51:** Instrumento musical – Movokap



**Fonte:** FUNAI, 1983

O maracá é um instrumento musical bastante utilizado até hoje, principalmente nos rituais de cachimbação. A figura 52 mostra os maracás dos Avá-Canoeiro do Tocantins na década de 1990:

**Figura 52:** Maracá



**Fonte:** SILVEIRA, Ester Maria de Oliveira. Arquivo pessoal, s/d

A figura 53 mostra Tuia e Matxa dançando com o maracá:

**Figura 53:** Maracá sendo usado em danças

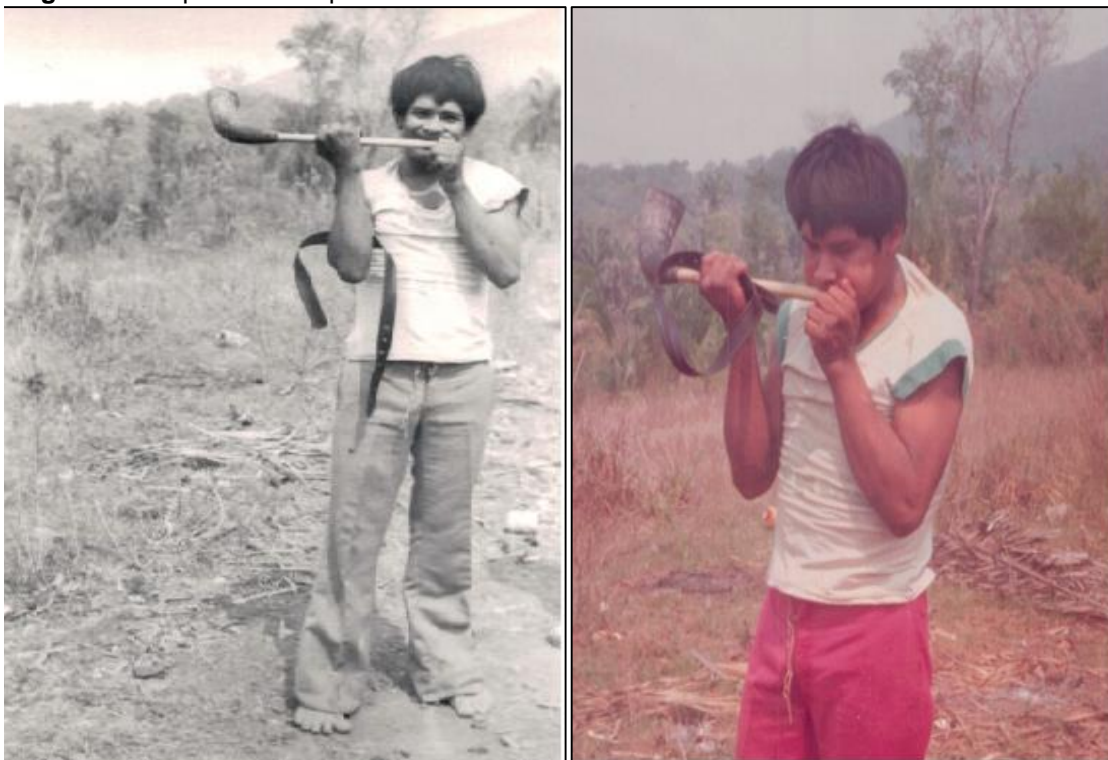


**Fonte:** GRANADO, Eliana, 1997



O tapiti é outro instrumento de sopro confeccionado e utilizado por lawi. De acordo com Calado (1999), o tapiti (chama boi ou buzina) é um peça em bambu grosso, com um chifre de boi encaixado na ponta. Segundo as descrições de lawi, “é feito de chifre de gado, cera de abelha, bambu, com um furo na ponta”, como mostra a figura 54:

**Figura 54:** Tapiti utilizado por lawi



Fonte: FUNAI, 1983

O tapiti, conforme lawi, era utilizado como uma buzina para localizar uns aos outros, quando precisavam sair sozinhos. Esse instrumento simboliza o medo de perder mais alguém do grupo e, para Pedroso (1994, p. 75), é uma buzina de guerra: “Quando os colonos ouviam a buzina dos índios, ficavam alarmados e preparavam-se no caso de haver algum ataque”.

As músicas não indígenas, sobretudo, durante o dia, levando-se em consideração a presença dos não indígenas na aldeia, são preponderantes no cotidiano Avá-Canoeiro, como os ritmos sertanejo e forró. Portanto, não se sabe o que ocorre quando não há *maila* (não indígena) por perto.

Em conversas, Niwatxima e Trumak dizem conhecer poucas músicas de seu povo. Compreendem que o “esquecimento” ou a não utilização de seus ritmos podem ser parte das perdas resultantes do medo e de fugas constantes e, sobretudo, pela necessidade de traçarem constantemente novas estratégias de sobrevivência.

Trumak e lawi gostam muito de músicas sertanejas. Trumak toca violão, como mostra a figura 55:

**Figura 55:** Trumak tocando violão



**Fonte:** João Carlos Barreto. Arquivo pessoal, s/d

Por muitas horas, Trumak, quando está na aldeia, passa o tempo tocando seu violão e cantando as músicas sertanejas que tanto gosta. O texto que segue discutirá as nomeações.

### **g) Nomeações**

Os nomes são um elemento importante para os indígenas. As fontes que os inspiram são múltiplas e variam de povo para povo. Podem remeter a elementos da natureza, parte do corpo, experiências pessoais, aos deuses e espíritos ou herança histórica da família.

O processo de nomeação é cumulativo, já que, ao longo da vida, um indivíduo costuma ser nomeado diversas vezes e retém todos os nomes. O processo de nomeação é fundamental para a concepção de mundo e de reprodução social desse povo. A escolha do nome não é arbitrária, orienta-se por regras sobre a transmissão dos nomes e também por considerações sobre a qualidade da identidade social.

Em geral, a nominação tradicional é feita em rituais e tem as pessoas específicas para nomear (em geral, os mais velhos, avós e avôs). Há poucos estudos sobre as nominações dos Avá-Canoeiro do Tocantins. De acordo com Silva (2005, p. 42):

Os jovens *Trumak* e *Putdjawa* (nome da mãe de *lawi*) receberam novos nomes em dezembro de 2003 passando a ser chamados de *Jatulika* e *Niwatima*, que foram, respectivamente, nomes de um irmão e uma irmã de *Matxa*. Esta mudança de nomes foi explicada por *lawi* quando o interpelei a respeito em dezembro de 2003 (momento em que seu deu a renomeação, promovida por *Matxa*, dos jovens e que foi comunicada aos funcionários da Funai no dia seguinte). Segundo *lawi*, *Putdjawa* (hoje *Niwatima*) poderá agora ter filhos o que sugere que a renomeação envolve a maturação física dos jovens perante os adultos que deixaram de considerar *Trumak* e *Putdjawa* como nomes válidos para se referir aos dois que não seriam mais crianças.

Portanto, *Trumak*, por questões diversas<sup>84</sup>, não gosta de ser chamado de *Jatulika*, permanecendo com seu nome de infância até hoje. Os nomes *Paxe'ó* e *Wiro'i* são de origem Tapirapé e *Kaugu* é Avá-Canoeiro.

A pintura faz parte das vestimentas indígenas. Apesar de pouco realizada, a pintura corporal, incentivada, muitas vezes, pela presença dos Tapirapé na aldeia, vem sendo resgatada e utilizada entre os Avá-Canoeiro. O próximo item discorrerá sobre as pinturas.

---

<sup>84</sup> Segundo *Trumak* (2016), moradores de Minaçu e fiscais das barreiras haviam dito que seu nome era feminino; por isso utilizam *Zé Túlio* ou *Getúlio* para referirem-se a ele. Assim, ele prefere ser chamado de *Trumak*, ou dos outros dois.

## h) Pintura

Uma das características que mais marcam as culturas indígenas é a pintura corporal que pode ser vista como tão necessária e importante esteticamente, como a roupa usada pelos não indígenas. A pintura corporal para os Avá-Canoeiro tem sentidos e valores diversos, transmitidos através desta arte.

Feita de jenipapo, carvão ou urucum, tem como objetivo diferir os povos, determinar a função de cada um dentro da aldeia, distinguir a hierarquia das famílias e clãs e marcar as fases e ritos de passagem.

O processo de preparação da tinta consiste em ralar o jenipapo com semente e depois misturá-la com outros pigmentos, como o carvão (casca de árvores), para diversificar as cores. Nos dias comuns, a pintura pode ser bastante simples, porém, nas festas e nos combates, mostra-se requintada, cobrindo também a testa, as faces e o nariz. A pintura corporal, em muitos povos, é função feminina. A mulher pinta os corpos dos filhos e do marido. Cada etnia tem sua própria marca e, se alguma outra utilizar a mesma, uma luta entre as aldeias pode ocorrer.

lawi disse que se lembra de ser pintado ainda quando era criança, portanto, não se sabe ao certo porque aos poucos as pinturas não mais fizeram parte da vida dos Avá-Canoeiro do rio Tocantins. Imagina-se ser devido ao período de fuga que tirou desse povo até mesmo o direito de pintar.

Nos últimos anos, sobretudo após o casamento de Niwatxima em 2012, houve o resgate e o interesse da própria Niwatima em aprender a pintura tradicional de seu povo. Ela está sendo incentivada por seu marido, Parazinho Tapirapé, e por lawi, que indica como pintar e o que pintar em homens e mulheres.

Como a pintura é um elemento essencial para o povo Tapirapé, a presença deles na aldeia estimula a vontade dos Avá-Canoeiro de se pintar também, como mostra a figura 56, em que Marynoo Tapirapé pinta lawi:

**Figura 56:** Marynoo Tapirapé pintando lawi Avá-Canoeiro



Fonte: SILVA, Lorraine Gomes da, 2015

Na figura 57, Nakwatxa, Niwatxima e Patxe'o observam o preparo da pintura feita por Parazinho:

**Figura 57:** Marynoo Tapirapé preparando a pintura com jenipapo



Fonte: SILVA, Lorraine Gomes da, 2015

Desse modo, nota-se que, aos poucos, alguns traços da pintura Avá-Canoeiro resurgem e, conseqüentemente, esse estímulo desperta a memória das pinturas e da importância delas para as práticas culturais desse povo.

A língua é um dos elementos fundamentais para as práticas culturais e para o fortalecimento da cultura indígena. Ela carrega o conhecimento milenar de um povo a partir de termos, nomes e descrições particulares. Com poucos falantes, a língua Avá-Canoeiro precisa urgentemente ser documentada, como evidenciará o próximo item.

### **i) Língua**

As línguas indígenas brasileiras possuem grande importância cultural e científica. Quando falamos da língua de um povo, estamos também falando da sua cultura, história, percurso geográfico, cosmovisão. Para Benveniste (1976), a língua é um elemento inseparável da cultura, vista como dinâmica e representante de um modo especial de ver, sentir e expressar-se, criadora do sujeito no mundo.

De acordo com Rodrigues (1993), existe no Brasil aproximadamente mais de 200 línguas indígenas. Os dados não são precisos, devido às dificuldades inerentes à definição técnica do que seja propriamente uma língua (em relação a dialeto, formas antigas e modernas etc.), agravadas pela carência que ainda existe de informações sobre as línguas e seus falantes.

Estima-se que, no decorrer dos 500 anos de colonização, cerca de mil línguas se perderam devido ao desaparecimento físico dos falantes, em decorrência de epidemias, extermínio, escravização, redução de territórios, destruição das condições de sobrevivência, entre outros fatores, que sempre acompanharam as frentes de expansão desde o período colonial até hoje. Rodrigues (1993, p.5) considera que:

As línguas indígenas brasileiras estão desaparecendo em ritmo acelerado. As populações indígenas estão se extinguindo: ou desaparecem biologicamente –os indivíduos se exterminam por fatores de diversas naturezas –ou desaparecem como comunidades distintas da grande comunidade brasileira de cultura e língua basicamente europeias. (...) A investigação

destas línguas é uma das tarefas primeiras para quem se quer dedicar à linguística desinteressada no Brasil. (...) Tem se aí, sem dúvida, a maior tarefa da linguística no Brasil.

Apesar desse cenário, o número ainda existente de línguas indígenas brasileiras representa uma grande diversidade linguística. A língua indígena Avá-Canoeiro, de acordo com Rodrigues (1993), pertence ao sub-ramo IV da família linguística Tupi-Guarani, tronco Tupí, juntamente com o Tapirapé, Asuriní do Tocantins, o Suruí do Tocantins, o Parakanã, o Tembé, o Guajajára e o Turiwára.

Portanto, segundo Borges (2006), há uma diferença linguística entre a língua Avá-Canoeiro do Tocantins e a do Araguaia, que pode estar relacionada ao contato e aos conflitos pré-contato. É uma língua pouco estudada e está ameaçada, primeiramente, devido ao número pequeno de falantes<sup>85</sup> e, depois, porque esta não foi ainda descrita integralmente. Ariel Silva (2015, p.17), sobre os estudos da língua indígena Avá-Canoeiro, ressalta que:

Estudar a língua Avá-Canoeiro do Tocantins, e aprofundar a descrição de aspectos linguísticos em um viés etno-linguístico, levando-se em conta variantes sociolinguísticas, é uma tarefa de extrema urgência e de grande responsabilidade, principalmente por conta do reduzido número de pessoas que falam esta língua e do risco de não mais ser falada ao longo das próximas duas gerações

Sobre os Avá-Canoeiro do Tocantins, Borges (2006, p. 44) ressalta que:

Uma questão alarmante quanto ao futuro da língua Avá-Canoeiro em Goiás é que, embora seja falada pelos seis Avá-Canoeiro, existe uma comunidade reduzida de falantes e o não domínio dessa língua por parte dos não-indígenas com quem convivem na Terra Indígena (cerca de dez funcionários, entre caseiros, motoristas da Toyota e auxiliares do Posto Indígena) limita suas alternativas de uso do Avá-Canoeiro e estimula uma necessidade cada vez maior de emprego da língua portuguesa, o que pode provocar o desuso da língua Avá-Canoeiro em várias situações comunicacionais, especialmente pelos dois

---

<sup>85</sup> Aproximadamente 21 índios da família Avá-Canoeiro do Araguaia e 09 da família do Tocantins.

jovens. Jatulika e Nywatxima só dialogam em português, e com Tuia e lawi usam somente essa língua.

Borges (2006, p. 43) considera, ainda, que, assim como os Avá-Canoeiro do Araguaia, “infelizmente entre os Avá-Canoeiro do Estado de Goiás a língua portuguesa também vem ganhando mais espaço a cada dia”. Na convivência com não indígenas, sugerem, de certa forma, que os Avá-Canoeiro comuniquem-se em português.

Portanto, com a reativação da escola indígena e as aulas, sobretudo, realizadas por Niwatxima, o objetivo é fortalecer a língua Avá-Canoeiro entre eles e não indígenas também.

Frente ao problema apresentado, há um trabalho sendo realizado, desde 2012, por um linguista da Universidade de Brasília (UNB), cujo objetivo é descrever elementos da língua, com o fim de apoiar programas de fortalecimento linguístico-culturais junto aos Avá-Canoeiro e, por meio da Linguística Histórica, fornecer mais evidências linguísticas sobre possíveis contatos, migrações e rotas de expansão dos Avá-Canoeiro. O próximo item falará sobre o artesanato.

## **j) Artesanatos**

A arte indígena é milenar. Além de fortalecer a cultura do povo, serve também como fonte de renda. De acordo com Velthem (1998), artefatos e artesanatos consistem em testemunho material de uma determinada sociedade, ao retratar um modo de vida e revelar múltiplas expressões culturais. Os diferentes usos e o aspecto formal destes objetos revelam também aspectos peculiares da vida em sociedade.

Benchimol (1999) explica que a necessidade de produzir objetos para serem usados em diferentes atividades domésticas, produtivas, ritualísticas e lúdicas foi determinante para que as populações indígenas desenvolvessem técnicas de manufatura de uma diversidade de artefatos.



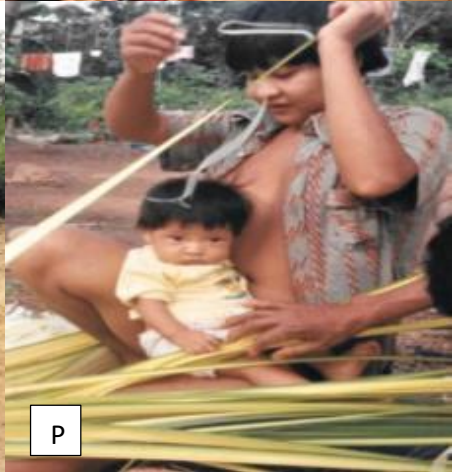
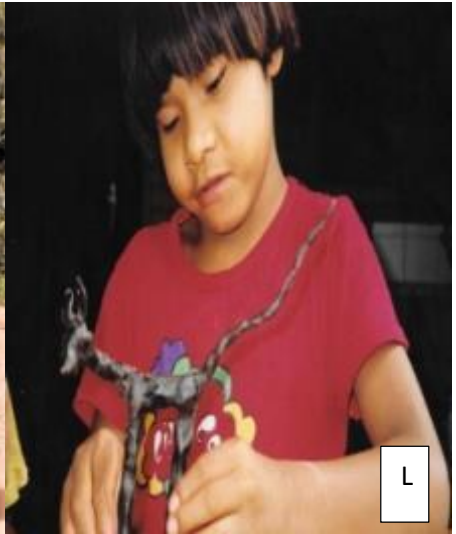
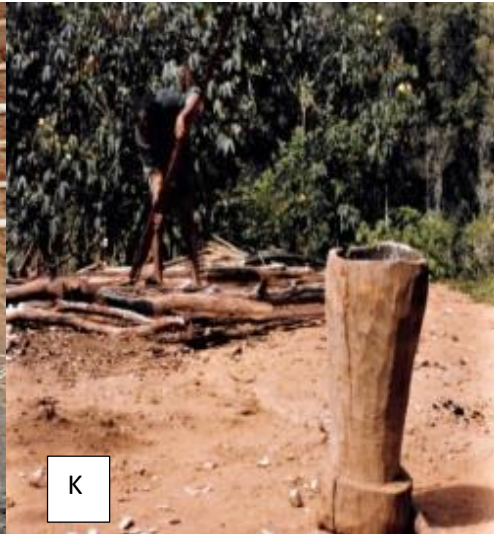
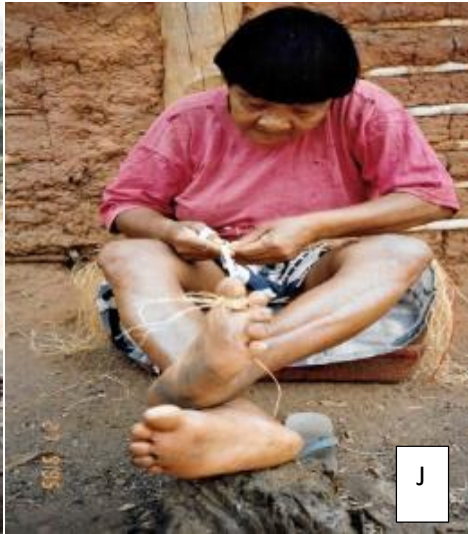
Na confecção dos objetos, são utilizados como matérias-primas recursos madeireiros e não madeireiros existentes na floresta. Entre os mais usados, destacam-se os cipós, as talas, as madeiras, as cuias e diferentes tipos de barro empregado na produção das chamadas louças de barro ou vasilhas de barro – qualquer recipiente de cerâmica próprio para conter substâncias líquidas ou sólidas (RIBEIRO, 1988).

A partir destes recursos, é produzido um repertório de artefatos, tais como tipiti, tupé, abano, paneiro, peneira, balaio, cesto, vassoura, gamela, alguidar, pote, canoa, remo, entre outros. Os adornos são também classificados como artesanato.

Os Avá-Canoeiro confeccionam alguns tipos de artesanato, como a palha de buriti, que é muito comum, porém, restrita a uso próprio (eles não a comercializam). A figura 58 retrata algumas peças e objetos confeccionados por eles.

Figura 58: Mosaico referente ao artesanato Avá-Canoeiro do rio Tocantins







**A** - Matxa - Técnica de cestaria adaptada para confecção de chapéu (seda de buriti) similar ao de moradores regionais. **Fonte:** Eliana Granado (1993); **B** - Nakwaxta - Fuso para fiar algodão - feito de madeira, disco feito de cabaça (ymawa) **Fonte:** Eliana Granado (2002); **C** - Nakwaxta - Fuso para fiar algodão - feito de madeira, disco feito de cabaça (ymawa) **Fonte:** Eliana Granado (2002); **D** - lawi confeccionando tapete e Matxa fiando algodão. **Fonte:** Ester Maria de Oliveira Silveira. Arquivo pessoal, s/d; **E** - Palhas de buriti. **Fonte:** Ester Maria de Oliveira Silveira. Arquivo pessoal, s/d; **F** - Trumak - Brinquedo –pássaro de cera de abelha e penas de gavião. **Fonte:** Eliana Granado (1997); **G** - Tuia - Confecção de bolsa de seda de buriti – **Fonte:** Eliana Granado (1996); **H** - lawi - Cestaria – Taquara - **Fonte:** Eliana Granado (1997); **I** - Matxa e lawi - Confecção de alça para bolsa (púgo) (seda de buriti) **Fonte:** Eliana Granado (1993); **J** - Matxa - Confecção de alça para bolsa (púgo) (seda de buriti). **Fonte:** Eliana Granado (1993); **K** - Pilão (madeira) - **Fonte:** Eliana Granado (1995); **L** - Trumak - Brinquedo – miniaturas de animais confeccionados de cera de abelha – **Fonte:** Eliana Granado (1996); **M** - Niwaxima e Trumak - Brinquedo – miniaturas de animais confeccionados de cera

de abelha – **Fonte:** Eliana Granado (1996); **N** - Trumak - Brinquedo - miniaturas de animais confeccionados de cera de abelha – **Fonte:** Eliana Granado (1997); **O** - Trumak – Brinquedo, arco de madeira, flecha de taquara e penas amarrada com trançado de seda de buriti - **Fonte:** Eliana Granado (1996); **P** - Tuia e Niwatima - Retirada da seda da folha do buriti para confecção de cestaria. **Fonte:** Eliana Granado (1989); **Q** - lawi - Adorno de cabeça (fibra de madeira, penas de juriti e cera de abelha) – Txakangwãw - **Fonte:** Eliana Granado (1997); **R** - lawi - Adorno de cabeça - confeccionado com fibra de madeira, penas de papagaio e cera de abelha – Txakangwãw - **Fonte:** Eliana Granado (1993); **S** - lawi - Remo de madeira –ymawa - **Fonte:** Eliana Granado (1994); **T** - lawi - Cestaria (palha de buriti) e chocalho (cabaça, sementes e cabo de madeira) **Fonte:** Prof. Mario Arruda, do IGPA /UCG (1984); **U** - Matxa de chapéu de palha; Nakwatxa; Tuia com Niwatima no colo na rede de algodão – **Fonte:** Carlos Barreto. Arquivo pessoal, s/d; **V**- Cachimbo – **Fonte:** Carlos Barreto. Arquivo pessoal, s/d; **X** – Tuia confeccionando tapete – **Fonte:** SILVA, Lorraine Gomes da, 2015.

Em 2016, os artesanatos praticamente não são mais confeccionados pelos Avá-Canoeiro do rio Tocantins. Trumak ainda confecciona brinquedos de cera de abelha; o pilão é casualmente utilizado por Nakwatxa; o arco e flecha é utilizado por lawi, Trumak e Patxe'o; o cachimbo é utilizado com mais frequência entre os mais velhos (Matxa, Nakwaxta; lawi e Tuia), Tuia substituiu a confecção de algodão e artesanatos com palha na confecção de tapetes; Niwatxima tem feito artesanatos com miçangas (pequena conta colorida de massa de vidro ou plástico); não há registros de confecção de instrumentos musicais, mas, utilizam o maracá nos rituais ainda presentes.

O próximo item, busca refletir como as atividades da escola indígena tem sido importantes para a atualização da memória e reprodução de elementos, objetos e manifestações da cultura Avá-Canoeiro.

## **6.2 – Escola Indígena Avá-Canoeiro: perspectivas futuras**

Sobre os processos educacionais, que já foram demandados, refletidos e implementados para o povo Avá-Canoeiro do rio Tocantins, elucida-se uma breve genealogia, conforme encontrado em documentos oficiais da CTL/Minaçu.

O primeiro pedido a respeito da Educação Indígena Avá-Canoeiro foi em 1992, no convênio 10.323, de 29/06/92 entre FURNAS e FUNAI. Em 1998, foi encaminhado à FUNAI, pela antropóloga que trabalha em Minaçu para o Departamento de Patrimônio Indígena e Meio Ambiente – DPIMA/FUNAI, o ofício nº 015/PIN Avá-Canoeiro/98, de 14 de abril de 1998, que destacou:

[...] De parte dos índios – das crianças, em especial – são flagrantes o desejo e necessidade de ler, escrever e demais aprendizados que possam diminuir distâncias e aumentar defesas entre o mundo deles e o nosso, com o qual têm convivido e criado vínculos e dependências irreversíveis”. “Isso posto, e sabendo tratar-se de assunto delicado, requerendo, por si, especial atenção de V. Senhoria no sentido de que o assunto seja analisado o mais breve possível, buscando, sem mais demora, a solução adequada – e em tempo hábil.

Em 1999, foi encaminhado pelo chefe de posto de Minaçu o ofício 001/PIN Avá-Canoeiro/99, que comunica ao chefe do Departamento de Índios Isolados (DIII/FUNAI) a necessidade de reativação do Convênio 10.323, de 29/06/92 entre FURNAS e FUNAI, para que possa conduzir os vários programas, e, em especial, o Programa de Educação. Nas palavras do chefe de posto de Minaçu:

Chamamos atenção, em especial, para o Programa de Educação, cobrado em outros documentos, mas sem resposta, até agora, por parte de FURNAS e da FUNAI. Esse Programa, mais que qualquer outro, precisa ser implantado em tempo hábil, visando atender de modo correto as necessidades das duas crianças Avá-Canoeiro, hoje com dez e doze anos de idade. O desejo dessas crianças em adquirir o domínio da leitura, da escrita e outros conhecimentos tidos como “universais” é flagrante e demonstrado por elas constantemente, acentuando-se a cada dia que passa. Se não lhe dermos condições exatas desse aprendizado, irão, inevitavelmente, aprender por conta própria e de maneira errada – o que irá refletir negativamente sobre toda etnia, incluindo os possíveis isolados.

Outras medidas e projetos foram encaminhados entre os anos de 2000 a 2006. Em 2000, o relatório de campo de uma psicopedagoga e uma historiadora no âmbito do Projeto Avá-Canoeiro, propõem educação e cidadania de uma comunidade impactada por projetos desenvolvimentistas. Nesse mesmo ano pelo projeto Avá-Canoeiro, oficializou-se uma proposta de educação: vitalização da língua e cultura. A equipe de trabalho foi composta por educadores indígenas da Universidade Federal de Goiás (UFG).

Em fevereiro de 2000, o chefe de posto de Minaçu encaminhou o ofício nº001/PIN Avá-Canoeiro/00 e comunicou a FURNAS sobre o Projeto Avá-Canoeiro de educação diferenciada, a ser realizado pela equipe da UFG, pedindo recursos para a execução do mesmo.

Em junho de 2001 iniciou-se a realização do subprojeto psicopedagógico. Em agosto de 2001, outro ofício foi encaminhado pelo chefe de posto de Minaçu, Of/PIN/AVA/FUNAI nº 18/2001 à procuradora chefe da Procuradoria da República em Goiás, solicitando o acompanhamento da

procuradoria quanto à liberação de recursos de FURNAS para o Subprograma de Educação do Convênio FURNAS/FUNAI, ao explicar a situação dos Avá-Canoeiro, isto é, “oficialmente sem qualquer suporte escolar”.

De 2001 a 2004 diversos relatórios sobre os projetos realizados na área da educação indígena Avá-Canoeiro foram elaborados e encaminhados. Houve, contudo, poucos progressos no que diz respeito ao letramento dos Avá-Canoeiro e à sistematização da língua. Primeiro porque os recursos financeiros não eram suficientes para manter a demanda das atividades, depois porque a tutela dificultou a prática das educadoras da UFG que eram constantemente viajadas, constrangidas, controladas pelo coordenador da CTL/Minaçu.

Em abril de 2006, ocorreu a aprovação de lei pela Câmara Municipal de Minaçu, dispondo da criação da Escola Municipal Indígena, na aldeia Avá-Canoeiro, no âmbito da Educação Básica do Sistema Municipal de Ensino de Minaçu, bem como a contratação de uma professora.

Portanto, em 2009, sem assessoria linguística ou antropológica (as educadoras da UFG foram “expulsas” da aldeia pelo chefe de posto da FUNAI por motivos de controle e não concordância dele com a continuação do trabalho) “para a incorporação dos modos de vida, visões de mundo e situação sociolinguística das comunidades indígenas na escola indígena” e estando Trumak afastado para tratamento psicoterápicos, a implementação da escola não ocorreu.

Em 2012, novamente foi solicitado pela coordenadoria local de Minaçu, à Universidade de Brasília, assessoria linguística junto aos Avá-Canoeiro do Tocantins. A universidade atendeu ao pedido e foi elaborado um Projeto de Assessoria Linguística junto aos Avá-Canoeiro com vigência de 2012 a 2014 podendo ser prorrogado. Após este período, o pesquisador da UNB atua como colaborador da FUNAI em questões linguísticas e como intérprete, quando solicitado.

Essa assessoria tem sido extremamente importante e busca realizar, junto aos Avá-Canoeiro do Tocantins, um estudo linguístico e a documentação da sua língua nativa, bem como uma análise sociolinguística do uso que esses índios fazem da língua portuguesa, objetivando a reflexão necessária para a



elaboração de um programa de ensino do Português como segunda língua para este grupo.

Assim, é necessário a criação de materiais monolíngues em Avá-Canoeiro e bilíngues em Português e em Avá-Canoeiro, respeitando a especificidade e diferença do grupo, os quais servirão tanto para os Avá-Canoeiro, dentro da proposta de letramento e estudo da língua Avá-Canoeiro também pelos Avá, quanto para instituições que operam dentro da comunidade, como é o caso da própria FUNAI. Nesse sentido, a criação da escola na aldeia era fundamental.

A educação indígena tem como propósito fortalecer a língua indígena e a cultura Avá-Canoeiro. Portanto, de 2009 até o ano de 2012, praticamente não havia pesquisadores (linguistas, pedagogos, antropólogos, entre outros), junto aos Avá-Canoeiro, nem houve a continuidade dos processos educacionais, que, desde 2009, havia mudado sua competência para estado de Goiás.

De acordo com informação prestada pela antropóloga atualmente lotada na Coordenação Técnica Local/CTL, órgão da FUNAI, sediada em Minaçu/GO, em abril de 2014, após certificar-se da impossibilidade de ser implementada uma escola na aldeia naquele ano, em razão da falta de alunos e de planejamento da Subsecretaria Estadual em Minaçu, foi providenciada a matrícula de Trumak na Escola Estadual Paulo Freire, no ensino fundamental em projeto de educação do município denominado Educação de Jovens e Adultos/EJA, no período da noite.

Vale lembrar que, no ano de 2014, Niwatima também tinha interesse em dar continuidade aos estudos na aldeia da Terra Indígena Avá-Canoeiro em Minaçu, porém, tinha o impeditivo de estar com sua família vivendo no estado do Mato Grosso, na aldeia Santa Laura, com os Tapirapé.

Assim, a situação de reduzida população escolar desfavorecia a implementação de uma escola na aldeia, pensada pela CTL de Minaçu e objeto de Subprograma de Educação e Memória do Programa de Apoio aos Avá-Canoeiro/PAAC e Subprojeto de Educação do Projeto Comunidade Indígena Avá-Canoeiro/PCIAC, ambos executados pela FUNAI

Trumak estudou na escola da cidade no período de abril de 2014 a abril de 2015, cumprindo a primeira etapa do nível da alfabetização. Foi um período do êxito em seus estudos e de superação de dificuldades e obstáculos, como as barreiras culturais em relação à família e à sociedade não índia de Minaçu.

A interação com os colegas de sala de aula, de todas as faixas etárias, e prioritariamente idosa, também contribuiu para a sociabilidade e interatividade de Trumak, o que também propiciou uma mudança na metodologia pedagógica utilizada pela professora em sala de aula.

O intenso interesse de continuar os estudos, por parte de Trumak, somado à possibilidade de retorno definitivo da família de Niwatxima para a aldeia Avá-Canoeiro, em 2015, reforçou a intenção da CTL de Minaçu em solicitar apoio a Subsecretaria Estadual de Educação de Minaçu, por meio do Ofício n. 006/CTLM/DIT/GAB/CRAT/201 de 09 de julho de 2015. Nesse documento, a CTL de Minaçu solicitou a criação de escola na aldeia para os Avá-Canoeiro, para uma comunidade escolar indígena de várias faixas etárias e a contratação de pelo menos dois professores que trabalhariam na aldeia.

O pedido da CTL de Minaçu foi bem acolhido por parte da Subsecretaria de Educação de Minaçu, resultando na criação de um grupo técnico que envolve também a Secretaria de Estado de Educação Cultura e Esporte /SEDUCE, especialistas da Universidade Federal de Goiás /UFG e PUC/Goiás e pesquisadores da Universidade de Brasília/UNB e da Universidade Estadual de Goiás/UEG, em efetiva parceria.

Dois documentos foram importantes norteadores em relação à educação formal entre os índios Avá-Canoeiro, quais sejam a Lei n 14.812 de 06 de julho de 2004 e o Ofício de nº. 015/2005 da SEDUCE. O primeiro trata da criação da Escola Avá-Canoeiro na Terra Indígena Avá-Canoeiro. O segundo informa que a escola Avá-Canoeiro não tinha sido implantada, alegando que a população se resumia a 06 (seis) pessoas, sendo 02 (dois) jovens que eram atendidos por projetos desenvolvidos pela UCG e FUNAI.

O fato de a escola (na verdade uma extensão escolar) já ter sido criada, em 2014, garantiu o encurtamento de tempo para sua abertura na

aldeia. A partir disso, o grupo técnico realizou diversas reuniões, em Goiânia, Minaçu e aldeia, com a participação dos Avá-Canoeiro. Vários temas foram discutidos, como a cooperação entre as instituições partícipes na elaboração da proposta pedagógica, do projeto político pedagógico e a atenção especial ao contexto cultural da realidade trilingue da comunidade indígena.

Assim, em maio de 2016, foi implantada na aldeia Avá-Canoeiro a Extensão Escolar Indígena Avá-Canoeiro *Ikatuté*<sup>86</sup>. As contratações realizadas pela SEDUCE foram de um professor Tapirapé (Iranildo)<sup>87</sup>, uma professora não índia de apoio na língua portuguesa e matemática e uma merendeira Tapirapé (esposa do professor Iranildo). Conta-se com a contratação de uma professora Avá-Canoeiro ainda no presente ano. Iranildo e sua esposa tem 3 filhos uma menina e dois meninos. Desse modo, o número atual de alunos é de 08 índios (04 Tapirapé e 04 Avá-Canoeiro) em níveis escolares distintos.

O objetivo da equipe técnica é dar acessoria aos dois professores que foram contratados pela SEDUCE, oferecer formação para a Niwatxima que tem sido a professora da língua indígena Avá-Canoeiro e realizar junto com os professores e os Avá-Canoeiro a elaboração do Projeto Político Pedagógico da escola no qual está baseado nos princípios de uma educação diferenciada, trilingue e intercultural.

A assiduidade dos alunos então matriculados é total. É notório o interesse de todos pelas aulas da escola da aldeia, que funciona durante 06 (seis) horas, distribuídas nos períodos da manhã e da tarde, em todos os dias da semana. Portanto, se tratando de uma escola indígena, o calendário é diferenciado atendendo as festas e outros costumes e práticas culturais dos dois povos envolvidos.

---

<sup>86</sup> *Ikatuté* significa na língua indígena Avá-Canoeiro algo que é bonito, bom. O nome da escola foi escolhido por Niwatima.

<sup>87</sup> Foi discutido e acertado nas reuniões do grupo técnico para a criação da escola indígena Avá-Canoeiro juntamente com a FUNAI que o professor Iranildo, primo de Marynoo, esposo de Niwatinma, tinha o interesse em contribuir com os Avá-Canoeiro, já atuava como professor contratado nas escolas das aldeias Tapirapé do Mato Grosso, é licenciado pelo curso de Educação Indígena da UFG e tem plenas condições de desenvolver uma educação indígena diferenciada com princípios interculturais e com a participação efetiva dos Avá-Canoeiro em todos os processos e atividades.

Em muito tem contribuído a atuação da escola na Terra Indígena Avá-Canoeiro, especialmente no que tange ao conhecimento dos direitos civis e constitucionais. A escola entre os Avá tem colaborado enormemente para o seu envolvimento enquanto grupo, em assuntos de seu interesse e em atividades executadas no interior de seu território pelas instituições ali presentes, como a FUNAI, as Secretarias de Educação e a Secretaria Especial de Saúde/SESAI.

A educação indígena negada aos Avá-Canoeiro há anos, traz a esperança de revitalização da cultura, fortalecimento da língua, empoderamento frente à vulnerabilidade cultural e populacional e expectativas de conquista e autonomia de gestão de seus recursos e suas vidas.

Pensar o fortalecimento linguístico deste grupo, neste sentido, é programar medidas para que os Avá-Canoeiro possam se expressar por meio de sua língua, ao instrumentalizar-se os atuais interagentes dos Avá-Canoeiro em Avá-Canoeiro, ressaltando-se os contextos de poder assimétrico que deverão ser reduzidos.

As atividades realizadas na escola tem estimulado diversos espaços de aprendizagens. Para o contexto dos Avá-Canoeiro, opta-se por trabalhar o aprendizado autodidata (a atualização individual de um conhecimento adquirido), a partir dos espaços de aprendizagens os Avá-Canoeiro, valorizam o aprendizado de saberes tradicionais, bem como de conhecimentos necessários para as competências para uma convivência bi e multicultural, bissocial e bi e trilingue.

As atividades executadas na escola elaborados pelos professores reforçam a importância dos espaços contínuos de aprendizagens que contemplem o cotidiano da vida indígena, seus múltiplos saberes e formas de ensinar e aprender. O próximo item irá mostrar alguns dos espaços de aprendizagens observados em campo.

### 6.3 – Espaços de aprendizagens: construção de saberes

Frente a todos os cenários, acontecimentos e situações vivenciadas pelos Avá-Canoeiro do rio Tocantins aqui já descritos, a vida seguiu. A sobrevivência dessa família é um exemplo de resistência e existência impressionante.

Matxa, Nakwatxa, lawi e Tuia viveram os contextos e situações dos três tempo/espaço aqui analisados – Aldeia; Caverna e Terra Indígena. Niwatxima e Trumak vivenciaram apenas no tempo/espaço da Terra Indígena (com experiência de nomadismo e tutela); enquanto Paxe'ó, Kaugu e Wiro'i conhecem e vivem no tempo/espaço da Terra Indígena (aldeia fixa; chegada da escola indígena).

Essas diferentes trajetórias de vida produziram e produzem lembranças, ressignificações culturais, aprendizagens e experiências diferentes, pautadas nas vivências de cada geração. Foi possível, no decorrer dos trabalhos de campo, observar que objetos, utensílios, e demais atividades cotidianas são produzidas em espaços diferentes da aldeia.

Compreende-se que muitas dessas atividades, práticas e confecções da cultura material<sup>88</sup> podem ser baseadas em atualizações da memória indígena, sobretudo do conhecimento dos mais velhos. O quadro 12 mostra alguns objetos e elementos da cultura material Avá-Canoeiro do Tocantins confeccionados e utilizados no contexto atual:

<b>Quadro 12: Objetos e elementos da cultura material Avá-Canoeiro do Tocantins</b>	
<b>Função/Utilidades</b>	<b>Objetos/Elementos</b>
Caça e pesca	Lança; flecha; arco; espingarda; borduna, facão e faca; etc
Coleta	Cestos de palha; faca; facões; foices; capanga; etc
Roça	Enxada; enxadão, machado; matraca; regador;

<sup>88</sup> É o conjunto de objetos - tecidos, utensílios, ferramentas, adornos, meios de transporte, moradias, armas etc. - que formam o ambiente concreto de determinada sociedade.

	carrinho de mão; balde etc
Artesanatos	Panelas de barro; adornos; cestarias; bolsas; cocar; tapetes; animais de cera de abelha; cocar; colar; brincos; pulseiras; peneiras; vassouras; etc
Instrumentos musicais	Tapiti; movocap; maracá – feitos de madeira; cabaça; chifre de gado.
Objetos	Armas de brinquedo;
<b>Organização:</b> SILVA, Lorraine Gomes da Silva, 2016.	

A confecção desses e outros elementos e objetos que compõem a cultura material dos Avá-Canoeiro ocorre cotidianamente e em diferentes locais, dentro e fora da aldeia, nesse estudo, considerados como espaços de aprendizagem fundamentais para o fortalecimento da cultura e língua indígena.

Para Jarvis (2007), a aprendizagem é um processo que ocorre ao longo da vida dos indivíduos e nos diferentes espaços da sua existência. Desse modo, os diferentes espaços e tempos educativos, para os Avá-Canoeiro, estão além do espaço/tempo escolar disciplinar, compõem também espaços de aprendizagens o caçar na mata, pescar, coletar, preparar a roça, confeccionar artesanatos, fazer a pintura corporal, participar de palestras, oficinas e eventos dentro e fora da aldeia, brincar, desenhar, realizar passeios na casa dos moradores vizinhos, realizar viagens, nas rodas de conversa e reuniões, entre outros.

Portanto, estas atividades como outras descritas, e os espaços de aprendizagem aqui referenciados foram presenciadas durante as idas a campo, uma vez que as atividades dos Avá-Canoeiro, por indivíduo, não se limitam a estas, bem como os espaços de aprendizagens discutidos a seguir.

### 6.3.1 Varanda-escola

A varanda-escola é constituída como um espaço de aprendizagem autodidata, ou seja, não necessita de um professor presente o tempo todo para o estímulo de alguma atividade ou aprendizagem. Ela ocorre com o intuito de

buscar a difusão de conhecimento sobre sua língua e cultura, tanto entre si quanto entre os Avá-Canoeiro, pesquisadores, funcionários da FUNAI, que, por ventura, façam trabalho junto a eles.

Essas novas concepções de escola e de aprendizagens vão aos poucos sendo incorporadas no conhecimento e práticas dos professores, dos Avá-Canoeiro e não indígenas que com eles trabalham e tem possibilitado novos olhares e compreensões sobre uma educação específica e diferenciada indígena, distintos do modelo de escola outrora implantada na aldeia.

Iawi utiliza-se deste espaço para realizar a leitura semiótica de imagens de livros didáticos e outros, explicando o seu conteúdo. Neste espaço, ocorrem a revisão da escrita do Avá-Canoeiro, conversas sobre questões linguísticas e culturais, trocas socioculturais por meio de diferentes materiais (multimídia, textos, apresentações culturais, narrações, entre outros).

Além das atividades da escola, a varanda é ainda espaço de lazer, descanso, reuniões, alimentações, bate-papo, atividades da escola indígena, entre outras. Desse modo, o espaço da varanda se compõe de diferentes funções e funcionalidades, segundo a demanda das atividades cotidianas.

A figura 59 mostra algumas atividades e momentos no espaço de aprendizagem da varanda-escola.

Figura 59: Mosaico sobre o espaço de aprendizagem varanda da escola









**A** - lawi, leitura. **Fonte:** Ariel Pheula do Couto e Silva, 2012; **B** - Parazinho Tapirapé, Paxe'ó, Niwatxima e Trumak. Atividades da escola indígena. **Fonte:** Ariel Pheula do Couto e Silva, 2014; **C** - Niwatima escrevendo estudando. **Fonte:** Ariel Pheula do Couto e Silva, 2015; **D** - lawi escrevendo. **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2016; **E** - Niwatima e Trumak. **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2016; **F** - lawi mostrando os desenhos para Tuia. **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2016; **G** - Paxe'ó almoçando. **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2016; **H** - Parazinho afiando a faca. **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2016; **I** - Materiais da escola indígena. **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2016; **J** - Niwatxima; Paxe'ó e Wiro'í - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2016; **K** - Parazinho e Paxe'ó desenhando - **Fonte:** Ariel Pheula do Couto e Silva, 2015; **L** - Paxe'ó, Niwatxima e Wiro'í - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2014; **M** - Parazinho, Paxe'ó, Niwatxima e Trumak estudando - **Fonte:** Ariel Pheula do Couto e Silva, 2015; **N** - Paxe'ó desenhando. **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **O** - Trumak brincando com Paxe'ó. **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **P** - Paxe'ó brincando com carrinho. **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **Q** - Paxe'ó brincando com arco e flecha. **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **R** - Aniversário de Paxe'ó. **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2014; **S** - Momentos de descontração – equipe da Educação indígena e os Avá-Canoeiro. **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2016; **T** - Wiro'í almoçando - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2016;

### 6.3.2 - Arredores das casas

Nos arredores das casas, ocorre o aprendizado e a atualização do conhecimento sobre os afazeres da cultura material, como a feitura e o reparo de instrumentos para caça, pesca e coleta, cabos de enxada, artesanatos e adornos, processamento de alimentos. O quintal é um espaço bastante ocupado pelos Avá-Canoeiro, com diversas atividades.

Brito e Coelho (2000) ressaltam que, no Brasil, quintal é o termo utilizado para se referir ao terreno situado ao redor da casa, definido, na maioria das vezes, como a porção de terra próxima à residência, de acesso fácil e cômodo, na qual se cultivam ou se mantêm múltiplas espécies que fornecem parte das necessidades nutricionais da família, bem como outros produtos, como lenha e plantas medicinais.

Oakley (2004) enfatiza a função dos quintais domésticos como reservatórios de biodiversidade de vários lugares do mundo. Os quintais são uma das formas mais antigas de manejo da terra, fato esse que, por si só, indica sua sustentabilidade.

Além das plantações de fumo, frutas, verduras, os Avá-Canoeiro desenvolvem diversas atividades nos quintais e nos arredores da casa, como mostra a figura 60.

Figura 60: Mosaico sobre o espaço de aprendizagem arredores das casas





I



J



K



L



M



N

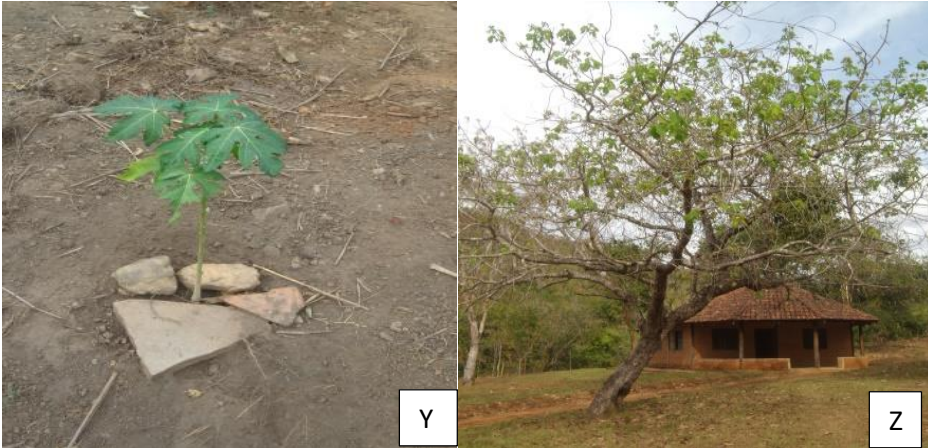


O



P





**A** - Paxe'ó brincando - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **B**- Paxe'ó brincando - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **C** - Parazinho confeccionando uma lança - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **D** - Parazinho ensinando Paxe'ó a flechar- **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **E** - Nakwaxta olhando Parazinho preparar a tinta de jenipapo para fazer a pintura corporal - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **F** - Nakwaxta preparando sua comida. **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2009; **G** - lawi confeccionando cabo de enxada - **Fonte:** Ariel Pheula do Couto e Silva, 2012; **H** - lawi reciclando velas - **Fonte:** Ariel Pheula do Couto e Silva, 2014; **I** - Parazinho ensinando Paxe'ó a flechar - **Fonte:** Ariel Pheula do Couto e Silva, 2015; **J** - Paxe'ó brincando - **Fonte:** Ariel Pheula do Couto e Silva, 2015; **K** - Paxe'ó brincando - **Fonte:** Ariel Pheula do Couto e Silva, 2015; **L** - Tuia confeccionando tapete - **Fonte:** Ariel Pheula do Couto e Silva, 2015; **M** - lawi ensinando Paxe'ó como separar as folhas de buriti - **Fonte:** Ariel Pheula do Couto e Silva, 2015; **N** - Tuia e lawi confeccionando uma vassoura - **Fonte:** Ariel Pheula do Couto e Silva, 2015; **O** - lawi organizando seus instrumentos de caça - **Fonte:** Ariel Pheula do Couto e Silva, 2015; **P** - Trumak confeccionando armas de brinquedo - **Fonte:** Ariel Pheula do Couto e Silva, 2015; **Q** - Parazinho confeccionando uma lança - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **R** - lawi confeccionando um cabo de enxada - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **S** - Adornos feitos pelos Tapirapé para comemoração do aniversário do Paxe'ó - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2014; **T** - Trumak confeccionando armas de brinquedo - **Fonte:** Ariel Pheula do Couto e Silva, 2015; **U** - Trumak confeccionando animais com cera de abelha - **Fonte:** Ariel Pheula do Couto e Silva, 2015; **V** - Pé de abóbora, quintal da casa do lawi. **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **X** - Pé de Limão, quintal da casa do lawi. **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **W** - Pé de abóbora, quintal da casa do lawi. **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **Y** - Pé de mamão, quintal da casa do lawi. **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **Z** - Pé de pequi, quintal da casa do Iranildo. **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015.

### 6.3.3 - Espaços de criação de animais

Os espaços de criação de animais domésticos traduzem as diversas etapas de criação de pássaros, cachorros, gatos e outros animais, fundamentais para a atualização de sua simbologia, bem como para a atualização dos cuidados que se devem ter com respeito a eles. Tudo isso reflete de maneira profunda as próprias relações sociais e afetivas comum aos povos Tupi-Guarani.

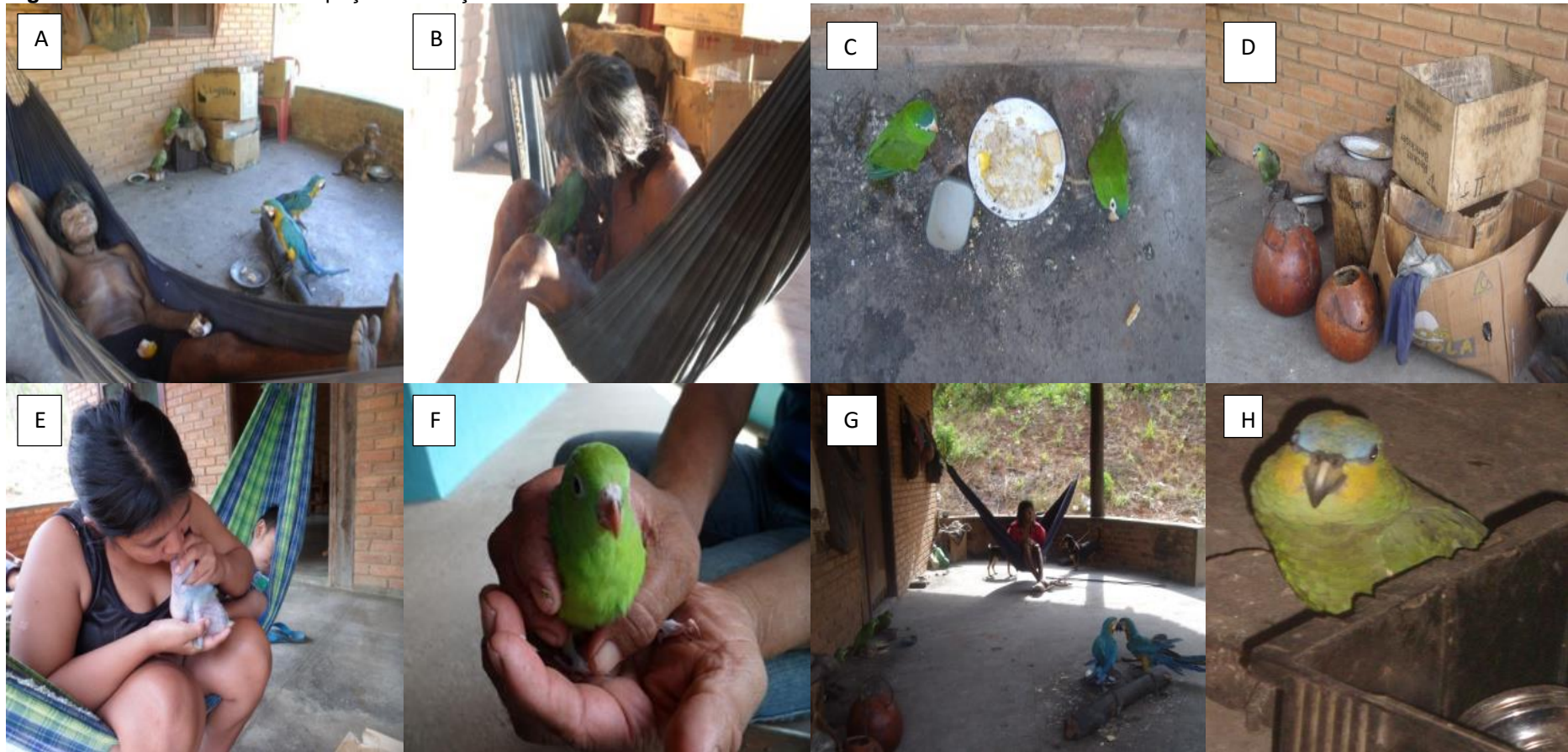
O criar animais no contexto Avá-Canoeiro vai além das noções não indígenas. Ao considerar a trajetória dessa família, ao animais podem preencher o vazio dos parentes mortos, dá mais movimento e barulho nas casas amenizando o silêncio, possibilitar a troca de conhecimentos e estabelecer entre eles o cuidar.

Sobre a criação de animais Couto de Magalhães (1876) considera que quem visita uma aldeia visita quase que um museu vivo de zoologia da região onde está a aldeia; araras, papagaios de todos os tamanhos e cores, macacos de diversas espécies, porcos, quatis, mutuns, veados, avestruzes e até sucurijus, jibóias e jacarés. (...) O cherimbabo do índio (o animal que ele cria) é quase uma pessoa de sua família.

No caso dos Avá-Canoeiro nota-se que os animais fazem parte da família e merece todos os cuidados possíveis de um parente. A figura 61 mostra alguns espaços de criação dos animais.



**Figura 61:** Mosaico sobre os espaços de criações de animais



**A** - Nakwaxta alimentando-se e dando comida para as araras - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **B** - Nakwaxta alimentando um periquito - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **C** - Periquitos sendo alimentados por Nakwaxta - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **D** - Periquitos sendo alimentados por Nakwaxta **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **E** - Niwatima alimentando um periquito - **Fonte:** Ariel Pheula do Couto e Silva, 2014; **F** - Periquito capturado por lawi - **Fonte:** Ariel Pheula do Couto e Silva, 2015; **G** - Nakwaxta alimentando-se e dando comida para os animais - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **H** - Periquito capturado por lawi - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015.

#### **6.3.4 - Espaços de caça, pesca, coleta e laser**

Os espaços de caça, pesca e coleta retratam os contextos de atualização da prática referente a estes processos, desde a confecção dos instrumentos utilizados para cada um até sua aplicação.

Ao caçar, pescar, coletar ou desenvolver qualquer atividade relacionada aos costumes dos Avá-Canoeiro há muitas possibilidades de aprendizagens e de conhecer técnicas específicas do povo sobre essas práticas. A presença dos Tapirapé na aldeia tem incentivado essas atividades. Trumak tem se sentido estimulado em ir pescar com o pai (lawi), o cunhado (marynoo) e o professor Iranildo. As crianças apesar de ainda não acompanhar os adultos, aprendem a maneira tradicional de pescar e caçar com os pais.

A coleta de frutas, plantas medicinais, lenha, raízes, entre outros é praticada mais pelas mulheres. O consumo de peixes tem crescido na aldeia e a caça e a pesca realizada com mais frequência. O rio é um elemento de muitas funções para os Avá-Canoeiro e possibilita diferentes atividades de pesca; domésticas; laser; rituais, entre outras.

A figura 62 mostra alguns espaços em que essas atividades são desenvolvidas.

**Figura 62:** Mosaico sobre os espaços de caça, pesca, coleta e lazer





**A** - Paxe'ó pescando - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **B**- Nakwaxta saindo para coletar - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2011; **C** - lawi coletando mel - **Fonte:** Ariel Pheula do Couto e Silva, 2015; **D** - lawi coletando mel - **Fonte:** Ariel Pheula do Couto e Silva, 2015; **E** - Trumak tomando banho no rio - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2014; **F** - Marynoo brincando com Paxe'ó no rio - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2014; **G** - Nakwaxta **coletando lenha** - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2014; **H** - Tuia coletando lenha - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2014; **I** - Parazinho pescando - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2014; **J** - Tuia chegando da coleta de frutos do Cerrado - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2014; **K** - lawi e Tuia coletando lenha - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2014; **L** - Niwatima lavando roupa no rio - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2014.

### 6.3.5 - Plantio e roça

Após o contato permanente com a sociedade envolvente, os Avá-Canoeiro retomaram a prática da agricultura, por influência da FUNAI. Neste sentido, passados mais de 30 anos do contato, a agricultura passou a fazer parte dos conhecimentos Avá-Canoeiro e aprendidos em interação.

Após o casamento de Niwatxima com Marynoo Tapirapé em 2010, a agricultura passou a ter um papel mais importante, pois esta prática tem função central para os Tapirapé. Na convivência com os Avá-Canoeiro, atualizam-na cotidianamente.

A roça dos Avá-Canoeiro é feita pelos homens desde a derrubada do mato, as mulheres geralmente ajudam a cuidar e colher. A escolha do que plantar, em qual período ou lua, vem do conhecimento dos mais velhos. A figura 63 mostra o espaço das roças.

Figura 63: Mosaico sobre plantio e roça





**A** - Trumak e lawi indo para a roça - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2011; **B** - Paxe'ó brincando na roça de milho - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015; **C** - lawi plantando feijão - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2011; **D** - Nakwatxa plantando fumo - **Fonte:** Ariel Pheula do Couto e Silva, 2014; **E** - Parazinho plantando milho - **Fonte:** Ariel Pheula do Couto e Silva, 2015; **F** - Parazinho ensinando Paxe'ó plantar milho - **Fonte:** Ariel Pheula do Couto e Silva, 2015; **G** - Paxe'ó plantando milho - **Fonte:** Ariel Pheula do Couto e Silva, 2015; **H** - Niwatxima, Paxe'ó e Parazinho plantando milho - **Fonte:** Ariel Pheula do Couto e Silva, 2015; **I** - Tuia e lawi e Trumak arrancando mandioca - **Fonte:** SILVEIRA, Ester Maria de Oliveira. Arquivo pessoal, s/d; **J** - Roça de banana da casa de lawi - **Fonte:** Lorraine Gomes da Silva, 2015.

A mudança de perspectiva da Educação Escolar Indígena nas Terras Indígenas caracterizou-se como a efetivação da luta dos sujeitos indígenas ao direito à educação bilíngue, intercultural e diferenciada.

O oferecimento do ensino da língua oficial e da língua materna dos indígenas, em equivalência de importância, sinaliza para a construção de processos de autonomia cada vez mais significativos para os indígenas na sociedade moderna.

Por um lado, a aprendizagem da língua portuguesa baliza certo grau de independência, ao permitir a compreensão e a comunicação com a sociedade não indígena, e, por outro, o estudo da língua materna e na língua materna pode tanto aprofundar as raízes culturais, como também revitalizar aspectos singulares da cultura material e imaterial que caracterizam a identidade étnica de cada povo indígena.

Neste sentido, a formação de professores indígenas e de gestores constitui-se temática importante de discussão para quem pesquisa ou se envolve de alguma maneira com educação indígena. O desenvolvimento e a capacitação dos indígenas para assumir como protagonistas a escola pela qual lutaram têm como um dos pilares de sustentação a formação de professores, tanto inicial como continuada. A formação de Niwatima Avá-Canoeiro como professora da língua materna na aldeia reforça essa afirmativa.

As conquistas legais que marcaram avanços para a qualidade da educação escolar indígena representam apenas o início de um processo de efetivação dessa escola, e não um fim.

Acredita-se que a leitura e a escrita, enquanto habilidades básicas na sociedade não indígena, têm sido vistas como competências cada vez mais importantes para assegurar, por meio do registro, a cultura material e imaterial dos povos indígenas ágrafos. Outro processo importante já ocorre na produção de material didático-pedagógico e de livros de literatura, incluindo a infantil e infanto-juvenil.

Constitui-se, portanto, a apropriação da cultura do outro (a sociedade letrada) a favor das singularidades culturais que caracterizam cada povo indígena no Brasil. Assim, o diálogo intercultural surge como básico na



educação escolar em países como o Brasil, caracterizado pelo multiculturalismo.

Os espaços de aprendizagens estimulados pelas atividades cotidianas e da escola indígena possibilitam atualizações de memória, confecção e reprodução da cultura material dos Avá-Canoeiro. Compreende-se que, nesses espaços, é possível visualizar traços da cultura milenar desse povo que resistem ao tempo histórico dos massacres e a trajetória de vida. A escola indígena nesse contexto, é um elemento fundamental para estimular as práticas culturais, dar movimento e ação às atividades realizadas nos espaços de aprendizagem e, sobretudo, fortalecer a língua desse povo.

Portanto, a luta para as conquistas almejadas pelos Avá-Canoeiro não cessa, é importante do ponto de vista dos recursos financeiros e da garantia da continuação da educação dos Avá-Canoeiro que a escola se efetive enquanto escola e não apenas uma extensão. É preciso que a equipe técnica ofereça apoio na formação e aprimoramento dos professores e atividades desenvolvidas conforme a proposta do projeto político pedagógico que está sendo ainda desenvolvido. Essas entre outras demandas, depende de recursos que como já descrito são difíceis de ser captados. Sobre a efetivação da escola, esse já foi um dos pedidos feitos pelos Avá-Canoeiro ao Estado no encerramento do ano de 2016, espera-se que pelo menos isso se efetive em 2017.

## Considerações Finais

Não há lugar para os índios na hospedaria do neoliberalismo. A continuidade histórica dos povos indígenas sempre leva à ruptura com o sistema (PAULO SUESS, 1983).

Os povos indígenas no Brasil, por motivos históricos e constitucionais, têm direito ao usufruto, sendo as terras da União. Primeiramente, porque a presença dos índios no território brasileiro é muito anterior ao processo de ocupação estabelecido pelos exploradores europeus, que aportaram em nosso território e, em segundo lugar, porque as terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas foram reconhecidas pela Constituição Federal de 1988 como sendo de posse permanente desses povos, com direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais nelas existentes. Constitucionalmente, este é um direito inalienável, indisponível e imprescritível.

Além de crucial para a reprodução e atualização da vida indígena, esses direitos asseguram também a preservação da biodiversidade dessas áreas. Não apenas os povos indígenas, mas os demais povos tradicionais brasileiros (camponeses, ribeirinhos, Kalungas, quilombolas, entre outros) são portadores de um acervo cultural extremamente rico, assim como de um enorme conhecimento a respeito da biodiversidade das florestas e demais ecossistemas.

Portanto, os recursos naturais coadunam com vários interesses econômicos que são negociados e implementados em várias Terras Indígenas no Brasil, como agentes (madeireiras, latifundiários, mineradores, entre outros) como megaprojetos (agronegócio, Usinas Hidrelétricas, hidrovias, ferrovias e rodovias, linhas de transmissão de energia; indústria de cosméticos; agronegócio; biopirataria criação de municípios e de unidades de conservação, pontes, entre outros), para os quais os limites das Terras Indígenas não têm o menor significado.

Desse modo, os conflitos por terra entre indígenas, não indígenas e diversas frentes de exploração econômica estão cada vez mais intensificados e

produzem expropriações, espoliações e extermínios, como foi o caso do povo indígena Avá-Canoeiro, aqui retratado.

Esta tese teve como investigação a trajetória de vida da família indígena Avá-Canoeiro do rio Tocantins e foi embasada especialmente em três contextos tempo-espaciais: “singrar rios” se refere aos deslocamentos pelos rios e o tempo das aldeias no pré-massacre da mata do café (até a década de 1960); “morar em cavernas”, se refere ao período de fugas pelo Cerrado do norte goiano no pós-massacre (1960 até 1983) e o “furar *jatóka*” se refere à memória e atualização dos processos relacionados à cultura material no período em Terra Indígena (de 1983 até 2016).

O objetivo geral foi analisar como os diferentes tempos e espaços nos quais a família Avá-Canoeiro do Tocantins viveu e vive promoveram as ressignificações espaciais e socioculturais deles. Os intensos massacres, a diminuta população e a trajetória de vida individual e coletiva retratam as práticas espaciais e socioculturais de um grupo que tem como sinônimo a existência, a resistência, a resiliência e a (re)existência.

Existência física, cultural, histórica e milenar. Resistência para existir além das marcas dos tiros, facas, extermínios e massacres, pela defesa das aldeias contra os colonizadores, pelas fugas dos aldeamentos e outros tipos de cativeiros, pelo domínio religioso e cultural, a fim de (re)existir ao processo histórico violento, cruel, impiedoso, inevitável e contar suas práticas, seus costumes e conhecimentos.

Compreende-se que os diferentes momentos vividos e experienciados por cada Avá-Canoeiro e/ou pelo grupo em um determinado tempo/espaço pressupõem reconfigurações no modo de vida e nas relações socioculturais geradas pelos deslocamentos e pelas novas adaptações de vida. Ao se respeitar e compreender a organização socioespacial dos Avá-Canoeiro e os espaços de memória, educação e cultura, é possível colaborar com meios que, junto a eles, possam fortalecer sua identidade.

Desse modo, o viver/existir, sobretudo em fuga, produziu práticas espaciais (traduzidas pela ressignificação espacial e pelas redes de relações) e um modo de memória, educação e cultura específico dessa família. Reduzidos,

forçados a abandonar seus costumes e práticas culturais, esse povo foi, aos poucos, desenvolvendo estratégias para sobrevivência.

O capítulo I evidenciou as bases teóricas que compuseram a pesquisa. Ressalta-se que as leituras foram essenciais para a construção da escrita e os autores aqui referenciados, cada qual com sua contribuição, fundamentam as propostas de discussão de cada capítulo.

Optou-se também por apresentar os diferentes procedimentos metodológicos adotados, a fim de compartilhar com o leitor as formas de coletas de dados, observações e elementos para as investigações dos pressupostos aqui levantados. E, por fim, compreendeu-se a necessidade, mesmo que de forma breve, de refletir sobre como a Geografia estuda os povos indígenas.

O capítulo II discutiu a questão da terra no Brasil, no estado de Goiás e a realidade dos povos indígenas no século XXI. Terras invadidas, tomadas, territórios diminuídos e fragmentados, precarização da vida, da sobrevivência e da existência, esse é o atual cenário da maioria dos povos indígenas no Brasil em 2016. Depois de séculos de “lutas e batalhas” pela vida e pela terra, ainda vivem em contextos de injustiças violação de direitos e invasões de várias ordens.

Se, no passado, um dos maiores desafios dos povos indígenas foi sobreviver aos massacres organizados pelos colonizadores, hoje, a permanência em seus territórios tem sido uma luta diária, marcada por diversas e diferentes pressões e repressões de violência. A morte física e cultural é eminente frente à vulnerabilidade em que vários povos se encontram.

A ausência do Estado, no que tange aos direitos indígenas, e as negociações que envolvem os megaprojetos de mineração, madeireiras, hidrelétricas, rodovias, estradas, linhas de transmissão de energia, agronegócio, entre outros, em Tis, reforçam a dimensão da ameaça à vida e à cultura desses povos. Nesse sentido, a leitura do território tem contribuído para a compreensão de como a questão indígena é tratada hoje no Brasil.

O capítulo III apresentou ao leitor o povo Indígena Avá-Canoeiro. A pesquisa é referente à família do rio Tocantins, que possui uma história

diferenciada e se distinguem, etnicamente dos Avá-Canoeiro do rio Araguaia, embora os dois grupos se autodenominem *Ãwa*.

As referências etnográficas sobre esse povo são poucas. O desafio foi retratar com a maior fidelidade possível a trajetória dos dois grupos, que são distintas e com elementos particulares. Frente a essa complexidade justifica-se a opção de se estudar exclusivamente a família do Tocantins.

Os extermínios provocados por constantes massacres resultaram em uma população diminuta, com cerca de 30 índios Avá-Canoeiro, e retratam as constantes violências pelas quais esse povo passou. Com aldeias extintas pelo colonizador, dispersaram-se e passaram a viver em fugas pelas áreas do cerrado, reorganizando o modo de vida e desenvolvendo estratégias de sobrevivência frente às necessidades de cada momento e lugar de estadia ou moradia.

Reproduzir a vida e a cultura com uma população diminuta, ter vida “controlada e vigiada” pela FUNAI e negociada por Furnas, fortalecer a língua e a cultura, manter a escola indígena e ter autonomia são ainda desafios da família Avá-Canoeiro do Tocantins.

O capítulo IV evidenciou elementos do tempo em que os Avá-Canoeiro viveram em grandes aldeias. Posteriormente, com os sucessivos massacres, entre eles, o da Mata do Café (marco crucial para a reorganização da vida indígena), a vida em fugas e as moradias em cavernas marcam outra fase, na qual tiveram que produzir estratégias de existência e (re)existência nos contínuos deslocamentos nas áreas do cerrado goiano. Por fim, o capítulo fez reflexões sobre os traumas, medos, insegurança e a coragem dessa família para existir e resistir e (re)existir.

O tempo/espaço em Terra Indígena marcou a fixação do grupo em uma terra demarcada. Depois de muito tempo perambulando pelas áreas do cerrado, sem moradia fixa e deslocamentos contínuos para fugir da morte, os Avá-Canoeiro passaram a organizar suas casas novamente em vários locais da Terra Indígena.

Portanto, um terço da Terra Indígena foi negociada para a construção da Usina Hidrelétrica de Serra da Mesa, gerenciada por Furnas. Esse

empreendimento, além de modificar e impactar a paisagem local e regional ofereceu subsídios financeiros para os Avá-Canoeiro (Via gestão financeira da FUNAI), em compensação ao uso do território indígena. Projetos e convênios foram assinados, dinheiro e *royalties* foram depositados na renda indígena, administrada pela FUNAI. Nesse acordo, nasceu, conforme Silva (2005), mais um caso de tutela e controle da vida indígena.

Entre recompensas e negociações, o fim da autonomia, da liberdade de escolher e decidir. Assim, por mais de décadas, os Avá-Canoeiro tiveram suas vidas controladas pelo poder da tutela da FUNAI. A presença da Usina de Serra da Mesa evidencia a total violação dos direitos indígenas no Brasil e ajuda a entender como os territórios podem ser facilmente “capturados”, invadidos e apropriados por diversos interesses econômicos.

Dos elementos culturais atuais, muitos foram ressignificados, com base em conhecimentos tradicionais. Outros desapareceram, pelo menos na prática, e outros foram incorporados frente às novas necessidades impostas ao longo da trajetória do grupo, sobretudo no tempo em que tiveram que morar em cavernas, e depois do contato, já na Terra Indígena.

Desse modo, compreende-se que os massacres e 30 anos de tutela contribuíram para que os Avá-Canoeiro do rio Tocantins ressignificassem elementos culturais e socioespaciais atualizados cotidianamente. Além disso, outros elementos deixaram de ser atualizados e criados por falta de contextos, como, por exemplo, a confecção de canoas, atividade marcante que deu origem ao nome do povo pelos não indígenas.

Foi comprovado que os sucessivos massacres, em especial, o da Mata do Café, na década de 1960, foram cruciais para as alterações socioculturais dos Avá-Canoeiro do Tocantins. Portanto, a sobrevivência no pós-massacre pode ter fortalecido essa família, sobretudo, com o casamento e nascimento dos filhos da Niwatxima; com a implementação da escola indígena; com as mudanças de gestão da FUNAI; com a presença dos Tapirapé na aldeia; entre outros fatores e nota-se que a dor, os traumas e o medo tem ganhado, aos poucos, outras dimensões.

A presença dos Tapirapé (dois adultos e três crianças) tem estimulado atividades relacionadas a cultura Avá-Canoeiro, promovido trocas de experiências e conhecimentos e trouxe mais movimento e dinamismo para a vida dos Avá. Isso tem contribuído muito para o fortalecimento da língua e cultura.

Granado (2005) ressalta que com técnicas de trabalhar o metal a frio e bastante criatividade, os Avá-Canoeiro transformavam, no pós-contato, molas de carros em facões rústicos, tambores de gasolina em pontas de flecha e pregos de cerca em anzóis. Também devido ao abate de gado, o grupo passou a produzir uma série de produtos usando couro, chifres, cascos, entre outros.

Compreende-se que, a partir da intensificação do contato, o grau de interação social com não indígenas contribuiu ainda mais para as mudanças culturais e socioespaciais. O objetivo do capítulo VI foi refletir sobre os elementos, objetos e seus significados atuais, em 2016, com os registros históricos e narrativas dos momentos anteriores, que indicam outros usos e funções dos mesmos elementos, além da inserção ou obsolescência de outros. Buscou mostrar os espaços de aprendizagens e a importância da escola indígena para os Avá-Canoeiro.

Em suma, se, por um lado, a família Avá-Canoeiro do rio Tocantins é pressionada pelos interesses da Usina Hidrelétrica de Serra da Mesa, lançados no mundo dos *royalties*, constituído pelo medo e pelo isolamento, desenvolvendo a sua vida em meio a um dispositivo econômico que dá ao norte goiano outro lugar na divisão regional do trabalho: servir o estado com eletricidade e minério, por outro, vivem vigiados, controlados e com uma autonomia negada.

Fortalecer a cultura que, em muitos povos, tem como marca um alto grau de vulnerabilidade física e cultural, proteger a terra e os interesses indígenas, viver em distintos tempos/espacos entre a vida indígena e não indígena, entre outros, são desafios emergentes na atualidade, sobretudo no caso dos Avá-Canoeiro do rio Tocantins frente às fragilidades e dificuldades apresentadas no presente estudo.

É preciso que os índios no Brasil sejam agentes de sua própria história, que tenham gestão de seus territórios para o exercício de sua autonomia. Faz-se necessário que se reconheçam, definitivamente, os direitos patrimoniais que têm derivado do conhecimento que elaboraram nas situações mais adversas possíveis, nesses últimos 500 anos, e não se faça, mais uma vez, a separação entre homem e natureza expulsando-os de suas terras.



## Referências

AGNOLIN, Adone. **Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambá**. Revista Antropológica. Vol.45. Nº 01. São Paulo, 2002.

AGENCIA NACIONAL DE ÁGUAS (ANA) Usina de Serra da Mesa (2014). <http://www.ana.gov.br/>. Acesso: 27/02/2016.

ALBAGLI, Sarita. Território e Territorialidade. BRAGA, Christiano; MORELLI, Gustavo; LAGES, Vinícius Nobre. (Orgs.). **Territórios em movimento: cultura e identidade como estratégia de inserção competitiva**. Brasília: Relume Dumará Editora. 2004.

ALBUQUERQUE, Cícero Cavalcanti de. **O arrendamento**. DOC. Relatório apresentado à FUNAI, 1984.

ALMEIDA, Maria Geralda de. **"Fronteiras, territórios e territorialidades."** Revista da ANPEGE. 103-114, 2010.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Mapas com vida própria**. Dos índios artesãos de Manaus aos quilombolas do Maranhão, populações tradicionais retratam sua situação geográfica e social com auxílio de GPS. Revista de História. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/mapas-com-vida-propria>, 2009.

ALVES-MAZZOTTI, Alda J; GEWANDSZNAJDER, Fernando. **O método nas ciências naturais e sociais: pesquisa quantitativa e qualitativa**. 2. Ed. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2002.

ANDRADE, Maria Soraia de. **Serra da Mesa: a construção de uma nova paisagem**. Simpósio Nacional sobre Geografia, Percepção e Cognição do Meio Ambiente. Londrina, 2005.

\_\_\_\_\_. **O Patrimônio Histórico Arqueológico de Serra da Mesa: A construção de uma nova paisagem**. 2002. Tese (Doutorado em Geografia) – USP, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

ALENCASTRE, José Martins Pereira de. **Estudos Históricos: Anais da Província de Goiás**. Revista Trimestral do Instituto Histórico, Geográfico, e Etnográfico do Brasil. Tomo XXVII, Parte Segunda. Rio de Janeiro: B. L. Garnier Livreiro Editor. 3º trimestre de 1970.

APOLINARIO, Juciene Ricarte. **Akroa e outros povos indígenas nas Fronteiras do Sertão** – Políticas indígena e indigenista no norte da capitania de Goiás – *século XVIII*. Goiânia: Kelps, 2006.

ATAIDES, Jézus Marco de. A chegada do Colonizador e os Kayapó do Sul. In.: MOURA, Marilene Castro Ossami de (coord). **Índios de Goiás: Uma Perspectiva Histórico-Cultural**. Goiânia: Ed. Da UCG/ Ed. Vieira/ Ed. Kelps, p. 51-87, 2006.

\_\_\_\_\_. **Documenta indígena do Brasil Central**. Goiânia: UCG, 2001.

ACSELRAD, Henri (org.) **Cartografia social, terra e território**. Rio de Janeiro, IPPUR/UFRJ, 2013.

ARRUDA, Rinaldo S.V. Imagens do Índio: Signos da intolerância. In: Grupioni, L. D. Vidal, L. Fischmann R. (Org.). **Povos Indígenas e Intolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade**. São Paulo: Edusp, 2013.

BARBOSA, Altair Sales. Ocupação Indígena no Sistema Biogeográfico do Cerrado. In: GOMES, Horieste (Coord.). **Universo do Cerrado**. Goiânia: Editora UCG, 2008.

BARBOSA, Altair Sales; SCHMITZ Pedro Ignácio; Antônio NETO, Teixeira; GOMES Horieste. **O piar da Juriti pequena: narrativa ecológica da ocupação humana do Cerrado**. Publicado pela PUC/Goiás, 2014.

BARBOSA, Altair Sales, GOMES, Horieste; NETO, Teixeira; **Geografia: Goiás-Tocantins**. 2 ed. Goiânia: Editora da UFG, 2005.

BARBOSA, Altair Sales. Ocupação Indígena no Sistema Biogeográfico do Cerrado. In: GOMES, Horieste (Coord.). **Universo do Cerrado**. Goiânia: Editora UCG, 2011.

BARBOSA, Januário da Cunha. **Qual seria hoje o melhor sistema de colonizar os Índios entranhados em nossos sertões**. RIHGB, Rio de Janeiro, v. 2, n.3, p. 3-18, 1839.

BARRETO, João Carlos S. C. **Meu encontro: Avá-Canoeiro**. Goiânia: Alfhald Comunicações Ltda. 1987.

BERTRAN, Paulo. **História de Niquelândia: Do distrito de Tocantins ao Lago de Serra da Mesa**. 2. Ed. Brasília: Verano, 1998.

BERNARDO, Palmeiro. **Histórias de Avá - O Povo Invisível**. Documentário (2012). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rcR13U18Z7E>. Acesso: 03/10/2016.

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia – formação social e cultural**. Manaus, Valer/ Editora da Universidade do Amazonas, 1999.

BENVENISTE, E. **Problemas de linguística geral**. São Paulo: USP, 1976.

BRANDT, Wilfred. Avaliação de Impactos e Classificação de Relevância de Cavernas. In: 2ª Conferência da REDE de Língua Portuguesa de Avaliação de Impactos 1º Congresso Brasileiro de Avaliação de Impacto, 2012.

BRAGGIO, Silvia L. B. **O papel da pesquisa sociolinguística em projetos de educação, vitalização de língua e cultura:** relatos sociolinguísticos iniciais dos Avá-Canoeiro de Minaçu. In: Liames, Primavera, 2003, pp.113-133.

BRANDÃO, Zaia; BAETA, Anna Maria Bianchini; ROCHA, Any Dutra Coelho. **Evasão e repetência no Brasil: a escola em questão.** 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Dois Pontos, 1986.

BRITO, Márcia Aparecida; COELHO, Maria de Fátima. Os quintais agroflorestais em regiões tropicais – unidades auto-sustentáveis. **Agricultura Tropical**, v. 4, n. 1, p. 7-35, 2000.

BORGES, Mônica Veloso. O estudo do Avá: relato e reflexões sobre a análise de uma língua ameaçada de extinção. **Revista Liames**, Campinas, n. 2, p. 85-104, 2006.

\_\_\_\_\_. Aspectos fonológicos e morfossintáticos da língua Avá-Canoeiro (Tupi-Guarani). Tese de doutorado, UFG, faculdade de Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. e LEITÃO, Rosani Moreira. **O papel da Etnografia e da Linguística em projetos de educação indígena:** o caso Avá-Canoeiro. Comunicação apresentada no Seminário do Grupo de Estudos sobre Relações Interétnicas, realizado na Universidade de Brasília, no Departamento de Antropologia, em 17 de janeiro de 2003.

\_\_\_\_\_. Relato e reflexões sobre a pesquisa com os avá-canoeiro (tupi-guarani): subsídios educacionais. Projeto: **“Avá-Canoeiro Uma Proposta de Educação: vitalização da língua e da cultura”**. A primeira etapa do projeto foi realizada pelo Museu Antropológico/Universidade Federal de Goiás e contou com apoio da Fundação Nacional do Índio e de FURNAS Centrais Elétricas. 2001

BOGDAN, Robert; TAYLOR, Steven. **Introduction to qualitative research methods:** a phenomenological approach to the social sciences. New York. J. Wiley, 1975.

\_\_\_\_\_. **Investigação Qualitativa em Educação.** Porto: Porto Editora, 1994.

BONFIM, T. H. **Saúde mental e sofrimento psíquico de indígenas guarani-mbyá de São Paulo:** um relato de experiência. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

BROCHADO, J. A Expansão dos Tupi e da Cerâmica da Tradição Policrômica Amazônica. **Dédalo**, São Paulo, 27:65-82, 1989.

CABRAL, A. S. A. C.; SILVA, Beatriz Carreta Correa da; JULIÃO, Risoleta; MAGALHÃES, Marina Maria Silva. **Lingüistic Diffusion in the Tocantins - Mearin Area**. In: CABRAL, Ana Suelly Arruda Câmara; DALL, Aryon. (Org.). Línguas e culturas dos Povos Tupi. Campinas: Editora Curt Nimuendajú, v. 1, p. 357-374, 2007.

CALAÇA, Manoel e DIAS, Wagner Alceu. **A Modernização do campo no Cerrado e as transformações socioespaciais em Goiás**. 2010, Campo - Território: revista de geografia agrária, v.5, n.10, p. 312-332, Ed,326. Ago. 2010.

CALADO, Rodrigues, Maria Augusta. **A utilização educativa das imagens**. Porto: Porto Editora, 1994.

----- **Iny do fundo das águas**. In A.A.Bispo, Atas do Congresso Brasil-Europa 500 Anos: Música e Visões, Colonia: ABE/ISMPS, 141-148, 2000.

----- **Os sons do povo invisível/Klänge des unsichtbaren Volkes**, in A.A.Bispo, Die Musikkulturen der Indianer Brasiliens I: Ein Projekt durchgeführt mit Unterstützung durch das Auswärtige Amt der Bundesrepublik Deutschland, Musices Aptatio, Liber Annuaris/Jahrbuch, 289-306, 1998/1999.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. **O lugar no/do mundo**. São Paulo: HUCITEC, 2007.

CAMPANÁRIO, Paulo. Estimativas de Fecundidade e de Mortalidade de Populações de pequena escala através de um modelo demográfico. In: PAGLIARO, Heloísa; AZEVEDO, Marta Maria; SANTOS, Ricardo Ventura. (orgs.). **Demografia dos povos indígenas no Brasil**. Books Cielo. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.

CÔRREA, Roberto Lobato. **Região e organização espacial**. 8 ed., São Paulo: Ática, 2007.

CUNHA, Manoela Carneiro da. **Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

\_\_\_\_\_. **História dos Índios no Brasil** (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. **O futuro da questão indígena**. Estudos Avançados 8 (20), 1994.

CHAUÍ, Marilena. **Contra a violência**. Publicado originalmente no Portal do PT em, v. 31, 2007.

\_\_\_\_\_. USP 94: a terceira fundação. *Estud. av.* [online], vol.8, n.22, pp.49-68. Disponível em: <<http://www.scielo.br>, 1994.

CHAIM, Mariovanne Matos. **Aldeamentos indígenas: Goiás, 1749 – 1811**. 2ª ed. rev. São Paulo: Nobel; [Brasília]: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.

CHAIM, Marivone Matos - *Aldeamentos indígenas (Goiás 1749-1811)*, Nobel/INL/Fund. Pró-Memória, Brasília/São Paulo, 1983, 2232 págs, 1974.

CHAVEIRO, Eguimar Felício. **Goiânia, uma metrópole em travessia**. Tese. (Doutorado em Geografia Humana) – Departamento de Geografia, USP, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência pesquisas de antropologia política**. Editora Cosac & Naify (1980). Edição brasileira de 2004.

CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural**. Florianópolis, Ed. da UFSC, 1999.

CONSTITUIÇÃO FEDERAL DO BRASIL (1988). Fonte: <http://www.planalto.gov.br>. Acesso:17/02/2015.

CRUZ. A.P.M; LANDEIRA-FERNANDEZ, J. A ciência do medo e da dor. *Ciência Hoje*, v.29, número 174, pp.16-23, 2001.

DAMIANI, Amélia Luisa. O lugar e a produção do cotidiano. In: CARLOS, Ana Fani Alessandri (Org.). **Novos caminhos da geografia**. São Paulo: Contexto, 161 – 172 p, 1999.

DENZIN, Norman K. **Interpretando as vidas de pessoas comuns: Sartre, Heidegger e Faulkner**. *Dados*, 27(1): 29-43, 1984.

DIEGUES, A. **O mito moderno da natureza intocada**. Hucitec/Nupaub, SP, 1996.

\_\_\_\_\_. **Ilhas e Mares, simbolismo e imaginário**. Hucitec/Nupaub, SP, 1998.

ESTATUTO DO ÍNDIO. **Capítulo II: das demarcações das terras indígenas**. Comissão Nacional de Política Indigenista. Brasília. Junho, 1996.

ESCOBAR, Arturo. **Mundos y conocimientos de outro modo**: el programa de investigación de modernidad/colonialidade latinoamericano. Tabula Rasa, n. 1, p. 51-86, Ene-Dic. 2003.

FERNANDES, Bernardo. **Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais**: contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. Revista NERA, ano 8, n. 6 – janeiro/junho de 2005.

FERNANDES, Bernardo. M E WELCH. C. Agricultura e Mercado: campesinato e agronegócio da laranja nos EUA e Brasil. In: PAULINO, E. T.; FABRINI, J. E. (Orgs). **Campesinato e territórios em disputa**. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

\_\_\_\_\_. **Questão agrária, pesquisa e MST**. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

FERREIRA, ABH. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; 1986.

FILHO, Carlos Frederico Marés de Souza. **Terra mercadoria, terra vazia**: povos, natureza e patrimônio cultural. Revista Insurgência | Brasília | ano 1 | v.1 | n.1 | jan./jun | 2015.

\_\_\_\_\_. **A função social da terra**. Porto Alegre: SAFabris, 2003.

\_\_\_\_\_. **A função social da propriedade**. Porto Alegre: SAFabris, 2003.

FOUCAULT, Michel. **O sujeito e o poder**. In: DREYFUS, Rabinow. Michel Foucault, uma trajetória filosófica. Trad. Vera Porto Carreiro. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

FREUD, S. (1920). Além do princípio do prazer. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago; v. 18, p. 13-85, 1974.

FUNAI. Fundação Nacional do Índio. **Povos Indígenas Isolados e de recente contato**. Fonte: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>. Acesso: 16/02/2015.

\_\_\_\_\_. **Coordenação Local**. Minaçu/GO, 2016.

\_\_\_\_\_. **Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Avá-Canoeiro**. Não publicado. Processo nº253/1983.

FUNASA. Município de Aruanã. **Dados locais**, 2016.

FURNAS. Disponível: <http://www.furnas.com.br>. Acesso: 14/09/2016.

GARNELO, Luiza. PONTES, Ana Lúcia. (Org.). **Saúde Indígena: uma introdução ao tema.** Brasília: MEC-SECADI, 2012.

GARCIA, Ledonias Franco. **Goyas uma província do sertão.** Goiânia: Cãnone Editorial. Editora PUC/Goiás, 2010.

GOLDENBERG Mirian. **A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais.** Rio de Janeiro: Recorde. 1997.

GODOY, Arilda S. **Pesquisa qualitativa: tipos fundamentais.** Revista de Administração de Empresas, São Paulo, v.35, n.3, p.20-29, maio/jun.1995.

GODINHO, Fernando. **Tesouro Alagado: hidrelétrica recoloca em discussão relação entre economia e ambiente.** In: Folha de S. Paulo: Caderno Mais! São Paulo, 27 de outubro de p.05-07, 1996.

GOFF Jacques Le. **História e Memória.** Campinas: Editora da Unicamp, 1984.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. As sociedades indígenas no Brasil através de uma exposição integrada. In: **Índios no Brasil.** Ministério da Educação e Desporto. 2º Edição. Brasília, 1994.

GUERRERO, Patrícia. "**Casinhas de Cultura: cultura e educação em comunidade rurais do Vale do Jequitinhonha.**" Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 14, vol.21(2): 305-328, 2010.

GUATTARI, FÉLIX; ROLNIK, SUELY. **Micropolítica Cartografias do desejo.** Rio de Janeiro: Editora Vozes,1986.

GRANADO, Eliana Maria. **Fronteiras étnicas e fronteiras éticas - Furnas e a gestão da questão indígena: Refletindo sobre a construção de novas formas de convivência.** Rio de Janeiro. 2005.

GUIMARÃES, Paulo Machado - **Demarcação das Terras Indígenas -A Agressão do Estado,** Assessoria Jurídica do CIMI, Brasília, 2002.

HAESBAERT, Rogério. Concepções de território para entender a desterritorialização. In (Org.) Territoriais. In: ROSENDAHL, Z. CORRÊA, R. L. **Manifestações da cultura no espaço.** Rio de Janeiro: UERJ, 1999.

\_\_\_\_\_. Des-caminhos e perspectivas do território. In: RIBAS, Alexandre D.; SPOSITO, Eliseu S.; SAQUET, Marcos A. (Org.). Território e desenvolvimento: diferentes abordagens. Francisco Beltrão: UNIOESTE, p. 87-120,2005.

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. **Metodologias qualitativas na Sociologia**. Petrópolis-RJ:Vozes, 2001.

HAYDEN, Dolores (1997). **The power of place: urban landscapes as public history**. Cambridge, Mass: The MIT Press, 1997.

HECK, Egon; PREZIA, Benedito. **Povos Indígenas: terra é vida**. 7. Ed. São Paulo: Atual, 2012.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico dos Povos Indígenas no Brasil**, 2010.

\_\_\_\_\_. **Terras Indígenas no Brasil**. Disponível: <http://www.ibge.gov.br/home/> Acesso: 15/09/2014.

INTERNACIONAL DE ENGENHARIA S.A. (IESA) Aproveitamento hidroelétrico de São Félix – Usina Serra da Mesa. **Relatório de Impactos Ambientais**. Goiânia, agosto de 1987.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br>. Acesso: 10/09/2015.

JARVIS, Peter. **Globalisation, Lifelong Learning and the Learning Society. Sociological Perspectives**. London & New York: Routledge, 2007.

JECUPÉ, Kaka Werá. **A Terra dos Mil Povos: história indígena brasileira contada por um índio**. 4ª Edição. Editora Fundação Peirópolis. São Paulo, 1998.

KARASCH, Mary. **Catequese e cativoiro: Política indigenista em Goiás, 1780-1889. História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras: FAPESP: SMC, 397-412, 1992.

LARAIA, Roque de Barros. **Conceito Antropológico de Cultura**, 1983. Republicado com o título *Cultura: Um Conceito Antropológico*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

\_\_\_\_\_. **As religiões indígenas: o caso tupi-guarani**. REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 6-13, setembro/novembro 2001.

LAPASSADE, G. **L'Observation participante**. Revista Europeia de Etnografia de Educação, 1, 9-26, 2001.

LAPLANCHE J, PONTALIS JB. **Vocabulário da psicanálise**. 5. ed. Santos: Martins Fontes; 1970.

LEWGOY, A. M. B.; ARRUDA, M. P. Novas tecnologias na prática profissional do professor universitário: a experiência do diário digital. *Revista Textos e*



*Contextos*: coletâneas em Serviço Social, Porto Alegre: EDIPUCRS, n. 2, p. 115-130, 2004.

LE GOFF, J. Documento/Monumento. In: **Enciclopédia Einaudi**: memória – história. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. pp.11-50, 1996.

LIMA, Sélvia Carneiro de. **Os Karajá de Aruanã-Go e seus territórios restritos**: biodiversidade reduzida, integridade abalada. Ateliê Geográfico– EDIÇÃO ESPECIAL v. 4, n. 1 p.84-115 Página 98. Goiânia-GO, fev/2010.

LIMA, Sélvia Carneiro de. **A permanência do estranho: os Karajá, os Tori e as disputas territoriais do cerrado goiano**. 2010. Dissertação (Mestrado em Geografia). Instituto de Estudo Sócio-ambientais – UFG, Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2010.

LIMA FILHO, M. F. **Hetohoky**: um rito karajá. Goiânia: Editora UCG, 1994.

LIMA, Telma Cristiane Sasso de; MIOTO, Regina Célia Tamasso. **Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico**: a pesquisa bibliográfica. Revista Katalysis, v. 10, p. 35-45, 2007.

LITTLE, Paul E. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil**: Por uma antropologia da territorialidade. Série Antropologia, No. 322. Brasília: Universidade Nacional de Brasília, 2002.

LIPPI, J. R. S. **Terapia Cognitiva da Família**. São Paulo, Editora: Biogalênica, 1990.

LOIZOS, Peter. **A inovação no filme etnográfico (1955-1985)**. Cadernos de antropologia e imagem, n. 1, 2004

LÜDKE, M.; ANDRÉ, M. E. D. A. **Abordagens qualitativas de pesquisa**: a pesquisa etnográfica e o estudo de caso. In: Pesquisa em educação: abordagens qualitativas, São Paulo: EPU, 1986.

MAGALHÃES, Couto. **Viagem ao Araguaia**. São Paulo, Siqueira, 1957.

\_\_\_\_\_. **O Selvagem**. Rio de Janeiro: Typ da Reforma, 1876.

MALVEZZI, Roberto. **Os Ruralistas e o Hidronegócio**. In: <http://www.cptnacional.org.br>. Março, 2012.

MARTINS, José de Souza. **Expropriação e violência. A questão política no campo**. 3ªed. São Paulo: Hucitec, 1991.

MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política. O Processo de Produção Capitalista. Livro 1, V.1. Rio de Janeiro: Edit. Civilização Brasileira, S.A., 1968.

MASSEY, Doreen. Um sentido global do lugar. In: ARANTES, Antônio A. (org.). **O espaço da diferença**. Campinas-SP: Papyrus, p.177-185, 2000.

MENDONÇA, Marcelo Rodrigues. **Água x Hidronegócio**: territórios em disputas nas áreas de Cerrado em Goiás: In: observatoriogeograficoamericalatina.org. EGAL, 2011.

MENDONÇA, M. R. **A urdidura espacial do capital e do trabalho no Cerrado do Sudeste Goiano**. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP. Presidente Prudente, 2004.

\_\_\_\_\_; PELÁ Márcia. **O Cerrado goiano numa encruzilhada de tempos**: os territórios em disputa e as novas territorialidades do conflito. Revista Geográfica de América Central, Número Especial EGAL, Ano 2011. Disponível em: <file:///C:/Users/Windows8/Downloads/2368-5450-1-SM.pdf>. Acesso em 28/11/2016.

MELLO, Antônio Augusto Souza. **Estudo Histórico da Família Linguística Tupi-Guarani. Tese de Doutorado**. Departamento de Linguística e Língua Vernácula do Instituto de Comunicação e Expressão da Universidade Federal de Santa Catarina. 2000.

MELO, S. C. (b) de. **O território na era da globalização**. In: Guanicuns: revista da Faculdade de Educação e Ciências Humanas de Anicuns - GO. vol. 2, p. 141-151, jun. 2005.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. (Trad. de Carlos Alberto Ribeiro Moura.) São Paulo: Editora Martins Fonseca, 2006.

MESQUITA, Helena Angélica de. **Onde estão as flores, as cores, os odores, os saberes e os sabores do cerrado brasileiro? O agro/hidronegócio comeu!** In: XIX ENCONTRO NACIONAL DE GEOGRAFIA AGRARIA, São Paulo, pp. 1-19, 2009.

MOURA, Marlene Castro Ossami de. (Coord.). **Índios de Goiás**: uma perspectiva Histórico-Cultural. Goiânia: Ed. da UCG; Ed. Vieira; Ed. Kelps, 2006.

MOLINA LÓPEZ, Luis. "La cartografía social y sua aplicación a la planificación municipal y regional. Grupo de estudios urbano regionales del Magdalena Medio Unipaz, Villavicencio. Disponível em: [http://www.amigonianos.org/mediateca/documentos/docs/RutaPedagogicaAmigoniana/los%20%20mapas/PON\\_CARTOGRAFIA%20SOCIAL.pdf](http://www.amigonianos.org/mediateca/documentos/docs/RutaPedagogicaAmigoniana/los%20%20mapas/PON_CARTOGRAFIA%20SOCIAL.pdf), 2005.

MONTEIRO, Ofélia Sócrates do Nascimento. **Goyaz, coração do Brasil**. Brasília: Gráfica do Senado, 1982.

MONTOYA, Antônio Ruiz de. **Tesoro de la lengua guarani**, Leipzig, Oficina y Fundería de W. Drugulin, Leipzig, 1876.

MOREIRA, Ruy. **Espacialidade diferencial e redes de complexidade: a reestruturação espacial e as tendências da geografia na atualidade**. Palestra de abertura do Seminário: “A formação do professor de Geografia na atualidade”, realizado pelo Departamento de Geografia da Universidade Católica de Goiás, em 05/4/2006.

MINAYO, M. C. de S. (Org.). **Pesquisa social: teoria método e criatividade**. 17ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 80.p, 1994.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalter-nos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

NASCIMENTO, André Marques do. **Apontamentos críticos sobre concepções de linguagem na formação superior de docentes indígenas: diálogo intercultural como diálogo interepistêmico**. *Muitas Vozes*, Ponta Grossa, v.3, n.1, p. 103-123, 2014.

NUNES, Benedito Heidegger. **Ser e tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2013.

OLIVEIRA, R. Cardoso de. **O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever**. 2. Ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 17-35 p, 2000.

\_\_\_\_\_. **Os Diários e suas margens: viagem aos territórios Terena e Tükuna**. Brasília: Editora da UNB, 2002.

OLIVEIRA, Gilvan Muller de. **Índios urbanos no Brasil**. Florianópolis: Instituto de investigação e Desenvolvimento em Política Linguística, 2009.

OZÓRIO, Lucia Maria. **“História e memória: comunidade, interculturalidade, relatos de vida em comum”**. *História Oral*, n. 1. São Paulo: ABHO, pp. 31-42, 2008.

OAKLEY, Emily. Quintais Domésticos: uma responsabilidade cultural. **Agriculturas**, v. 1, n. 1, p. 37-39, 2004.

ONU. Organização das Nações Unidas. **Relatório da missão ao Brasil da Relatora Especial sobre os direitos dos povos indígenas**. Disponível em: <http://unsr.vtaulicorpuz.org/site/index.phpGeral>, 2016.

MOURA, Marlene Castro Ossami. Os Tapuios do Carretão In: MOURA, Marlene Castro Ossami de. (coord). **Índios de Goiás: uma perspectiva histórico-cultural**: Ed. da UCG/Ed. Vieira/Ed. Kelps, pp 153-220, 2006.

PADILHA JÚNIOR, J. B. **Agronegócio**. UFPR, 2012.

PALACÍN, Luís; MORAES, Maria Augusta de Sant'Anna. **História de Goiás**. 6.ed. Goiânia: Editora da PUC/Goiás, 1994.

PALACIN, L; MORAES, M. A. de S. **História de Goiás: 1972-1922**. 3 ed. Goiânia: Imprensa da UFG, 1975.

PAGLIARO, H. **A Revolução Demográfica dos Povos Indígenas no Brasil: a experiência dos Kaiabi do Parque Indígena do Xingu, Mato Grosso**. Tese de Doutorado, São Paulo: Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, 2002.

\_\_\_\_\_. AZEVEDO M.M. SANTOS RV. (orgs.). **Demografia dos povos indígenas no Brasil**. [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, ISBN: 85-7541-0563. Available from Scielo. Books: <http://books.scielo.org>, 192.p, 2005.

PECHINCHA, Mônica. **Relatório da FUNAI**. Publicação restrita, 1983.

PEDROSO, Dulce Madalena Rios. **Avá-Canoeiro: A história do povo invisível - Séculos XVIII e XIX**. 1992. Dissertação (Mestrado em História das Sociedades Agrárias) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1992.

\_\_\_\_\_. **O Povo Invisível: a história dos avá-canoeiros nos séculos XVII e XIX**. Goiânia: Editora PUC/Goiás, 1994.

PEQUENO, Luciano Alves. **Terra indígena Ava-Canoeiro - Demarcação indefinida: risco de sobrevivência étnica**. Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v. 2, n. 2, p. 171-182, 2005.

POHL, J. Emanuel. **Viagem no interior do Brasil**. São Paulo: Edusp; Belo Horizonte: Itatiaia. Coleção Reconquista do Brasil, 14, 1976.

POHL, J. Emanuel. **Viagem ao interior do Brasil**. Rio de Janeiro: MEC, 1951.

PORTELLI, Alessandro. “Memória e Diálogos: desafios da história oral para a ideologia do século XXI”. In: FERREIRA, Marieta de Moraes & FERNANDES, Tania Fernandes & ALBERTI, Verena, **História Oral: Desafios para o Século XXI**. Rio de Janeiro: Fiocruz/Casa de Oswaldo Cruz/CPDOC, pp. 67-71, 1997.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **Amazônia enquanto acumulação desigual de tempos: Uma contribuição para a ecologia política da região**. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 107, 63-90. Setembro, 2015.

\_\_\_\_\_. **A Globalização da natureza e a natureza da Globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

PONTES Ana Lúcia (orgs.), **Saúde Indígena**: uma introdução ao tema, Série Vias dos Saberes no5, Edições MEC/Unesco, 2012.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. 6ª ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1973.

QUINTELA Antón Corbacho. **OS ÍNDIOS “GOYÁ”, Os Fantasmas E Nós**. Revista UFG / Ano VIII. N°1, 2006.

QUIVY, Raymond; VAN CAMPENHOUDT, Luc — **Manual de Investigação em Ciências Sociais**. Lisboa: Gradiva, 1995.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.) **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Pers-pectivas latino-americana, p. 227-278. Buenos Aires: Clacso, 2005.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. Tradução: Maria Cecília França. Paris: Ática, 1993.

RATTS, Alex. **Gênero, raça e espaço**: trajetórias de mulheres negras. Comunicação apresentada no 27º. Encontro anual da ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais), Caxambu, MG, 18p. (mimeo), 2003.

RAMOS, Alcita Rita. **Sociedades Indígenas**. São Paulo: Editora Ática, 13 – 23 p, 1986.

RAVAGNANI Oswaldo M. **ALDEAMENTOS GOIANOS EM 1750 — OS JESUÍTAS E A MINERAÇÃO**. Revista de Antropologia. Vol. 30/32, pp. 111-132, 1987.

RELPH, Edward C. **Place and placelessness**. London: Pion, 1979.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. Companhia de Letras. Marília, Curitiba, 2º Edição, 1995.

\_\_\_\_\_. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Wagner Costa. Do lugar ao mundo ou o mundo no lugar? In: **Terra Livre/AGB**, São Paulo, nº11-12, 1993.

RIBEIRO, B. **Dicionário do artesanato indígena**. São Paulo: EDUSP; Belo Horizonte: Itatiaia, 343p, 1988.

RIBEIRO, Berta G. **Diário do Xingu, Paz e Terra**, Rio de Janeiro, 265p, 1979.

RIVET, Paul. **Les indiens Canoeiro** : Journal de la Société des Américanistes. V. 16. Paris : Société des Américanistes, 1924.

RICARDO, Beto; FANY Ricardo. **Povos indígenas no Brasil-2001/2005**. Instituto Socioambiental, 2006.

RICOEUR, Paul. **A Memória, a História, o Esquecimento**. (Trad. de Alain François.) Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RODRIGUES, Aryon. D. **Línguas Indígenas: 500 Anos de Descobertas e Perdas**. DELTA, SAO PAULO, v. 9, n.1, p. 83-103, 1993.

\_\_\_\_\_. **Relações internas na família linguística tupi-guarani**. Revista de Antropologia. Nº67, p.06-13. São Paulo: USP, 2005.

\_\_\_\_\_. **As línguas gerais Sul-Americanas**. PAPIA 4 (2). 6-18. Universidade de Brasília, 2006.

\_\_\_\_\_. **O português e o tupi no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2010.

RODRIGUES, Aryon Dall'igna; CABRAL, Ana Suelly A. Camara. **Considerations on the concepts of language and dialect: a look on the case of Asurini of Tocantins and Parakanã**. Revel Special edition n. 3. Disponível em: [www.revel.inf.br/eng](http://www.revel.inf.br/eng), 2009.

\_\_\_\_\_. RODRIGUES, Aryon Dall'igna. **Línguas Brasileiras**. São Paulo, Edições Loyola, 1994.

\_\_\_\_\_. **Reverendo a classificação interna da família Tupí-Guaraní**. In: CABRAL, Ana Suelly A. C. RODRIGUES, Aryon Dall'igna. (Org.). **Línguas Indígenas Brasileiras: fonologia, gramática, história**, vol. I, p.327-337. Belém: EDUFPA, 2002.

\_\_\_\_\_. Tupián. In: **Lyle Campbell and Verónica Grondona**. (Org.). **The Indigenous Languages of South America**. 1ed. Berlin/Boston: Mouton de Gruyter, v. 2, p. 495-574, 2012.

\_\_\_\_\_. D. **Línguas brasileiras para o conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Loyola, 1985/1984.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça, **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena TaegoÁwa**. Não publicado, 2012.

\_\_\_\_\_. **Os Avá-Canoeiro do Araguaia e o tempo de cativo**. In: Anuário Antropológico, 2013.

\_\_\_\_\_. **Relatório de identificação e delimitação:** Terra Indígena Utaria Wyhyyna (Karajá) / Iròdu Iràna (Javaé). Brasília: FUNAI/PPTAL, 2008.

ROCHA, Leandro. **O Estado e os índios:** Goiás. 1850-1889. 1. Ed. Goiânia: Editora da UFG, 120p, 1998.

\_\_\_\_\_. **A política indigenista no Brasil:** 1930-1967. Goiânia: Ed. UFG, 2003.

ROLNIK Suely. **Cartografia Sentimental, Transformações contemporâneas do desejo.** Editora Estação Liberdade, São Paulo, 1989.

\_\_\_\_\_. Toxicômanos de identidade. Subjetividade em tempo de globalização, in **Cultura e subjetividade. Saberes Nômades.** Daniel Lins (org.). Papyrus, Campinas, pp.19-24, 1986.

ROSSI, M. H. **Imagens que falam.** Porto Alegre: Mediação, 2003.

SALERA JÚNIOR, G. MALVASIO, A.; GIRALDIN, O. **Relações cordiais.** *Ciência Hoje*, 39 (226): 61-63. 2006.

SAHLINS, Marshall. **O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica:** por que a cultura não é um objeto em viade extinção (parte I). *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 3, n. 2, 1997.

SANTOS, Ricardo Ventura. In: AZEVEDO M.M. SANTOS RV. (orgs.). **Demografia dos povos indígenas no Brasil.** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, ISBN: 85-7541-0563. Available from Scielo. Books: <http://books.scielo.org>, 192.p, 2005.

SANTOS, Antônio Raimundo dos. **Metodologia Científica:** a construção do conhecimento. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

SANTOS, Milton. **Pensando o Espaço do Homem.** 3ª ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

\_\_\_\_\_. **Da totalidade ao lugar.** 2 ed. São Paulo: Hucitec, 1996.

\_\_\_\_\_. **Por uma geografia nova:** da crítica da Geografia a uma Geografia Crítica. São Paulo: EDUSP, 2002.

SANTOS, Sílvio Coelho dos; NACKE, Aneliese. A implantação da UEH Machadinho num cenário privatizado: um caso para reflexão. In: REIS, Maria José, BLOEMER Neusa Maria Sens (Org.). **Hidrelétricas e Populações Locais.** Editora da UFSC. Florianópolis, 2001.

SANTOS, Ricardo V. **Saúde e povos indígenas.** SciELO-Editora FIOCRUZ, 1994.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções de território**. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

\_\_\_\_\_. Os tempos e os territórios da colonização italiana. Porto Alegre: EST edições, 2003.

\_\_\_\_\_. **As diferentes abordagens do território e a apreensão do movimento e da (i) materialidade**. Geosul, Florianópolis, v. 22, n. 43, p 55-76, jan./jun, 2007.

SECRETARIA DE ESTADO E DESENVOLVIMENTO DO TURISMO DE GOIÁS. Disponível em: <http://www.turismo.gov.br/secretarias-estaduais.html>. Acesso: 02/08/ 2016.

SEGPLAN. **Secretaria de Estado de Gestão e Planejamento do Governo do Estado de Goiás**. Disponível em: <http://www.segplan.go.gov.br>. Acesso: 25/11/ 2015.

SESAI. Secretaria da Saúde Indígena. Posto Local, cidade de Minaçu/Goiás, 2016

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SILVA, Ariel P. C. e. **Relatório Anual do projeto Assessoria Linguística Junto aos Avá-Canoeiro**. Brasília: Universidade de Brasília, 2014.

\_\_\_\_\_. **Elementos de fonologia, morfossintaxe e sintaxe da língua Avá-Canoeiro do Tocantins**. 2015. 209 f., il. Dissertação (Mestrado em Linguística), Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

SILVA, Cristian Teófilo. **Cativando Maira: a sobrevivência Avá-Canoeiro no Alto Rio Tocantins**. Tese de doutorado. Brasília. Faculdade de Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2005.

\_\_\_\_\_. "Parados, bobos, murchos e tristes" ou "caçadores de onça"? Estudo sobre a situação histórica e a identificação étnica dos tapuios do Carretão/GO. Boletim Anual do Geri (Grupo de Estudos em Relações Interétnicas). Nº 04. Universidade de Brasília. Instituto de Ciências Sociais. Departamento de Antropologia. 2000.

SILVA, Lorraine Gomes da. **Avá-Canoeiro: guardiões do Cerrado do Norte Goiano**. Ateliê Geográfico. V.4, n. 1, 2010.

\_\_\_\_\_. Avá-Canoeiro, a resistência dos bravos no Cerrado do norte goiano: do lugar ao território. Dissertação. UFG/IESA, 149 p, 2010.



\_\_\_\_\_. A vida indígena e o turismo: o povo Karajá de Aruanã/Go/Brasil. *Topofilia, Revista de Arquitectura, Urbanismo y Territorios Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego"*. BUAP Segunda Época. Vol. V. Núm. 1. Agosto, Diciembre, 2015.

\_\_\_\_\_. CHAVEIRO, Eguimar Felício. **Desenhando o Cerrado: da invisibilidade à lucratividade**. Revista *Geoambiente*. Nº14, Jataí, 2010.

SOUZA, Luciene Guimarães de. **Demografia e saúde dos índios Xavante do Brasil Central**. Tese. Programa de pós-graduação da Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouc, Rio de Janeiro, 2008.

SOUZA, Marcelo Lopes de. "O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento" In: *Geografia: Conceitos e Temas*. Rio de Janeiro, Editora Bertrand Brasil, pp.77-116.1995.

SOUZA. Roberto Martins de, KIILLER Antônio Michel. NAKAZONO, Meira Érika. VANDRESEN José Carlos, SANTOS, Claudia I. S. dos Santos. (ORGS.). **Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil**. Fascículo 11: Comunidade Quilombola Invernada Paiol de Telha Fundão. Guarapuava/ PR. ISBN 85-86037-20-6, 2008.

SUESS, Paulo, **Em defesa dos povos indígenas, documentos e legislação**, Edições Loyola, São Paulo, 1983.

STRAUSS, Claude Lévi, 1996. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SPRADLEY, James P. (1980). **Participant Observation**. Orlando, Florida. Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, 1980.

TAVARES, Clarissa Noronha Melo. Tradições políticas de resistência indígena: a organização dos povos do Ceará (Brasil) e de Oaxaca (México) diante de projetos de desenvolvimento em seus territórios. Tese de doutorado apresentada ao Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC), Universidade de Brasília (UnB), em julho de 2015.

TORAL, André Amaral. Os índios negros ou os Carijó de Goiás: a história dos Avá-Canoeiro. **Revista de Antropologia**. São Paulo. Universidade de São Paulo. Volumes XXVII/XXVIII. 1985.

\_\_\_\_\_. **Situação e perspectiva de sobrevivência dos Avá-Canoeiro**. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ, 1984.

\_\_\_\_\_. de A. Pintura corporal karajá contemporânea. In: VIDAL, L. (Org.). **Grafismo indígena**. São Paulo: Edusp: Nobel, p. 191-208, 1992.

\_\_\_\_\_. **Situação e perspectiva de sobrevivência dos Avá-Canoeiro.** Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ, 1984.

\_\_\_\_\_. Et al (Coords.). **Xanetawa Parageta:** histórias das nossas aldeias. São Paulo: Mari; Brasília: Mec/Pnud, 112 p, 1996.

TOSTA, L. T. D. **Homi matou papai meu:** uma situação histórica dos Avá-Canoeiro. Monografia de Final de Curso. Universidade de Brasília: Brasília, 1997.

TRINDADE, Israel Elias. **O fenômeno da Monotongação no Português Tapuio.** Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Universidade Federal de Goiás. Banco de teses e dissertação da UFG. 2009.

TRIVIÑOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais:** a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 1987.

TUAN, Yi-Fu. **Paisagens do medo.** São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

\_\_\_\_\_. **Espaço e lugar:** a perspectiva da experiência. (Trad. de Lívia de Oliveira.) Londrina: Eduel, 1980/2011/2013.


VAZ, Antenor. **“Isolados no Brasil, Política de Estado: da tutela para a política de direitos – uma questão resolvida?”** In: Informe 10, IGWA, Brasília, 2011.

VELTHEM, L. H. V. **A Pele de Tuluperê: uma etnografia dos trançados Wayna.** Belém: MPEG, 250p, 1998.

VERGÉS, Armando Bartra. **Os novos camponeses:** leituras a partir do México profundo. São Paulo: Cultura Acadêmica; Cátedra Unesco de Educação do Campo e Desenvolvimento Rural, 2011.

XAVIER, Herbe. **Considerações sobre a percepção da paisagem geográfica.** In: Caderno de Geografia, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, v.05, 1994.


## Anexo



**MINISTÉRIO DA JUSTIÇA**  
**FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍndIO**  
**PRÉSIDÊNCIA**

Setor Bancário Sul, Quadra 02, lote 14 – Edifício Cleto Meireles, 13º andar  
CEP: 70070-120 Brasília/DF  
Telefone: (61) 3247.6013/6014 – E-mail: [presidencia@funai.gov.br](mailto:presidencia@funai.gov.br)

**FUNAI/SEPRO**  
Serviço de Expedição e Protocolo

  
08620.036986/2014-74

Ofício nº 131 /2014/GAB/PRES/FUNAI-MJ

Brasília, 28 de abril de 2014.

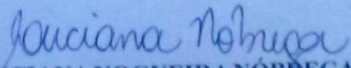
A Senhora  
**LORRANE GOMES DA SILVA**  
Rua José Vieira nº 480, Centro - Caçu  
75813000 – Goiânia-GO

Assunto: **Ingresso em terra indígena (Proc. nº 08620.015712/2014-41)**

Prezada Senhora,

1. Cumprimentando-a cordialmente, vimos tratar da sua solicitação de autorização de ingresso na TI Avá-Canoeiro, com o objetivo de desenvolver o projeto de doutorado, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Geografia, do Instituto de Estudos Socioambientais, da Universidade Federal de Goiás, intitulado “Os sentidos da terra e a fragmentação da vida no lugar indígena: o povo Avá-Canoeiro do Cerrado Goiano”, sob a orientação do Prof. Dr. Manoel Calça.
2. O ingresso em terra indígena encontra-se regulamentado pela Instrução Normativa nº 01/PRESI, de 29.11.1995, cabendo ao pesquisador encaminhar uma cópia do seu projeto ao CNPq, Coordenação do Programa de Pesquisa em Ciências Sociais Aplicadas e Educação – COSAE, [cosae@cnpq.com](mailto:cosae@cnpq.com), para parecer de mérito científico da pesquisa.
3. O acesso ao conhecimento tradicional associado – CTA, está regulamentado pela Medida Provisória 2.186-16, e necessita de autorização do IPHAN/MINC, (61) 20245410, cabendo ao pesquisador solicitá-la, caso necessário.
4. Assim, como consta do processo acima referenciado a documentação exigida na normativa de ingresso em terra indígena, inclusive solicitação de parecer do CNPq, informamos que esta Fundação aguardará o referido documento para a emissão de Autorização de Ingresso na TI Avá-Canoeiro.

Atenciosamente,

  
**LUCIANA NOGUEIRA NÓBREGA**  
Chefe de Gabinete