

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE INFORMAÇÃO E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO – PPGCOM

MÔNICA MACHADO CARNEIRO

**PROCESSOS COMUNICATIVOS COMUNITÁRIOS DO POVO INDÍGENA
KANELA: MOBILIZAÇÃO ÉTNICA E RETOMADA TERRITORIAL EM
CONTEXTO DE CONFLITO FUNDIÁRIO NO ARAGUAIA**

Goiânia
2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS FACULDADE DE INFORMAÇÃO E COMUNICAÇÃO

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES**E DISSERTAÇÕES 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 9.610/98](#), 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.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese

2. Nome completo do autor

Mônica Machado Carneiro

3. Título do trabalho

PROCESSOS COMUNICATIVOS COMUNITÁRIOS DO POVO INDÍGENA KANELA: MOBILIZAÇÃO ÉTNICA E RETOMADA TERRITORIAL EM CONTEXTO DE CONFLITO FUNDIÁRIO NO ARAGUAIA

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante: **a)** consulta ao(a) autor(a) e ao(a) orientador(a); **b)** novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica; - Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Ângela Teixeira De Moraes, Professor do Magistério Superior**, em 24/09/2021, às 07:53, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **MÔNICA MACHADO CARNEIRO, Discente**, em 24/09/2021, às 13:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

MÔNICA MACHADO CARNEIRO

**PROCESSOS COMUNICATIVOS COMUNITÁRIOS DO POVO INDÍGENA
KANELA: MOBILIZAÇÃO ÉTNICA E RETOMADA TERRITORIAL EM
CONTEXTO DE CONFLITO FUNDIÁRIO NO ARAGUAIA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Comunicação, nível Mestrado, da Faculdade de Informação e Comunicação da Universidade Federal de Goiás, para obtenção do título de Mestre em Comunicação.

Área de concentração: Comunicação, Cultura e Cidadania

Linha de Pesquisa: Comunicação e Cidadania

Orientadora: Prof^a. Dr^a Ângela Teixeira de Moraes

Goiânia
2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Carneiro, Mônica Machado

Processos Comunicativos Comunitários do Povo Indígena Kanela:
Mobilização étnica e retomada territorial em contexto de conflito fundiário no Araguaia [manuscrito] / Mônica Machado Carneiro. - 2021. CLXXXVI, 186 f.

Orientador: Profa. Dra. Ângela Teixeira de Moraes.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Informação e Comunicação (FIC), Programa de Pós Graduação em Comunicação, Goiânia, 2021.

1. Etnografia da comunicação. 2. mobilização étnica. 3. modernidade/colonialidade. 4. Kanela do Araguaia. I. Moraes, Ângela Teixeira de , orient. II. Título.

CDU 007



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE INFORMAÇÃO E COMUNICAÇÃO

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº **14/2021** da sessão de Defesa de Dissertação de **MÔNICA MACHADO CARNEIRO**, que confere o título de Mestra em **Comunicação**, na área de concentração em **Comunicação, Cultura e Cidadania**.

Aos **vinte de agosto de dois mil e vinte e um**, a partir das **nove horas**, via *webconferência*, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada **“PROCESSOS COMUNICATIVOS COMUNITÁRIOS DO POVO INDÍGENA KANELA: MOBILIZAÇÃO ÉTNICA E RETOMADA TERRITORIAL EM CONTEXTO DE CONFLITO FUNDIÁRIO NO ARAGUAIA”**. Os trabalhos foram instalados pela Orientadora, Professora Doutora **Ângela Teixeira de Moraes (PPGCOM/FIC/UFG)** com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professora Doutora **Liliane Maria Macedo Machado (PPGCOM/FAC/UnB)**, membro titular externo; Professora Doutora **Nelia Rodrigues Del Bianco (PPGCOM/FIC/UFG)**, membro titular interno, **com a participação de todos os membros através de videoconferência**. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido a candidata **aprovada** pelos seus membros. Proclamados os resultados pela Professora Doutora **Ângela Teixeira de Moraes**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos **vinte de agosto de dois mil e vinte e um**.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Ângela Teixeira De Moraes, Professor do Magistério Superior**, em 20/08/2021, às 11:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Liliane Maria Macedo Machado, Usuário Externo**, em 22/08/2021, às 12:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Nelia Rodrigues Del Bianco, Usuário Externo**, em 22/08/2021, às 22:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2240775** e o código CRC **60AAA48F**.

RESUMO

A presente dissertação apresenta os resultados de um percurso de pesquisa que objetivou a realização de uma etnografia dos processos comunicativos comunitários envolvidos na trajetória do Povo Indígena Kanela, habitante das áreas de várzea do Rio Araguaia, atualmente agrupado na Aldeia Nova Pukanu, situada no município de Luciara (MT). Partindo-se do pressuposto teórico metodológico que fundamenta a abordagem da etnografia da comunicação, a partir do qual se dimensionam e alicerçam as pesquisas descritivas e analíticas que envolvem a relação entre linguagem e sociedade, tem-se a consideração, para a observação a que se propôs o presente estudo, da comunicação como uma manifestação cultural essencial para o funcionamento das sociedades humanas, entendida como seu processo simbólico fundador. Assim, interessou à pesquisa a observação, a análise e a descrição da comunidade comunicativa Kanela, visando à compreensão de seus atributos diferenciadores, especificidades culturais e processos de construção e partilha social de sentidos. O presente estudo também se encontra alicerçado em perspectivas teóricas críticas, sobretudo os estudos culturais, pós-coloniais e decoloniais, por meio dos quais é possível problematizar a fixidez presente na construção ideológica da alteridade inserida no discurso colonial. Nesse sentido, constatamos a centralidade do percurso comunicacional no processo de “etnogênese” Kanela do Araguaia, por meio do qual a comunidade passou a desafiar os marcadores do estereótipo, principal estratégia discursiva da colonialidade, e comunicar sua identidade indígena aos agentes do Estado, ao entorno e aos meios de comunicação locais, conjuntamente à reivindicação de reversão do esbulho possessório envolto em sua trajetória histórica. Considerando-se, por fim, o pressuposto teórico que relaciona a linguagem como produto cultural fruto da associação entre os fluxos comunicativos e as práticas sociais comunitárias inseridas em contextos e situações concretas, analisamos como os indígenas Kanela do Araguaia engendram processos comunicativos no contexto do processo de resistência cultural e luta pela retomada do território tradicional que vivenciam, em tensão permanente com o grande capital especulativo e o agronegócio que avança sobre a região do Araguaia. A partir de diversificados instrumentos de coleta de dados visando à descrição do processo comunicacional em questão, relacionamos os processos comunicativos comunitários inseridos no contexto da trajetória política de resistência cultural Kanela e defesa do uso comunal e permanência no território reivindicado pela comunidade indígena.

Palavras-chave: etnografia da comunicação; mobilização étnica; modernidade/colonialidade; Kanela do Araguaia.

ABSTRACT

This dissertation presents the results of a research route that aimed to carry out an ethnography of the community communicative processes involved in the trajectory of the Kanela Indigenous People, inhabiting the floodplain areas of the Araguaia River, currently grouped in the Aldeia Nova Pukanu, located in the municipality of Luciara (State of Mato Grosso). Starting from the methodological theoretical assumption that underlies the approach of the ethnography of communication, from which descriptive and analytical researches that involve the relationship between language and society are dimensioned and based, there is the consideration, for the observation to which proposed the present study, of communication as an essential cultural manifestation for the functioning of human societies, understood as its founding symbolic process. Therefore, the research was interested in the observation, analysis and description of the Kanela communicative community, aiming to understand their differentiating attributes, cultural specificities and processes of construction and social sharing of meanings. This study is also based on theoretical critical perspectives, especially the cultural, postcolonial and decolonial studies, through which it is possible to problematize the fixity existing at the alterity's ideological construction found at the colonial speech. In this sense, we note the centrality of the communicational path in the process of "ethnogenesis" Kanela do Araguaia, through which the community began to challenge the markers of stereotype, the main discursive strategy of coloniality, and to communicate its indigenous identity to agents of the Brazilian State, to the population of the surroundings of the indigenous village and to the local media, together with the demand for the reversal of the land ownership embezzlement involved in its historical trajectory. Finally, considering the theoretical assumption that relates language as a cultural product resulting from the association between communicative flows and community social practices inserted in concrete contexts and situations, we analyze how the indigenous Kanela do Araguaia engender communicative processes in the context of the process of cultural resistance and struggle to retake the traditional territory they experience, in permanent tension with the great speculative capital and with the agribusiness that is advancing on the Araguaia region. Based on a variety of data collection instruments aimed at describing the communication process in question, we relate the community communicative processes inserted in the context of the political trajectory of Kanela cultural resistance and defense of communal use and permanence in the territory claimed by the indigenous community.

Keywords: ethnography of communication; ethnic mobilization; modernity/coloniality; Kanela do Araguaia.

LISTA DE IMAGENS

Figura 1: Mapa – O antigo e o atual País Timbira.....	29
Figura 2: Mapa – Distribuição da corrida de toras	32
Figura 3: Meninos Apanyekrá durante ritual de iniciação masculina	36
Figura 4: Francisquinho Tephot, Antônio Capô e as <i>hõkrepôj</i> , no pátio da Aldeia Escalvado (Canela Memortumré)	36
Figura 5: Corrida com toras de Buriti na Aldeia Manoel Alves Pequeno, Terra Indígena Krahô	37
Figura 6: Cesto Apanjekrá	37
Figura 7: Eduarda Canela fazendo berubu para um ritual de iniciação masculina na aldeia Porquinhos.....	38
Figura 8: Casa da Aldeia Porquinhos – Povo Indígena Apanjekra (Terra Indígena Porquinhos)	38
Figura 9: Vista de cima da Aldeia Pedra Branca (Terra Indígena Krahô)	39
Figura 10: Crianças Apanjekra da terra indígena Porquinhos	40
Figura 11: Mapa das terras Timbira.....	42
Figura 12: Mapa da área reivindicada pelo povo indígena Kanela do Araguaia – núcleo de Canabrava do Norte/Aldeia Nova Pukanu.....	49
Figura 13: Aldeia Nova Pukanu.....	53
Figura 14: Mapa Locais de Interesse da Comunidade Kanela do Araguaia	58
Figura 15: Mapa da Aldeia Nova Pukanu.....	58
Figura 16: Mapa da ocupação de indígenas e não indígenas na Gleba São Pedro	59
Figura 17: Indígenas confrontando Luciman Luz (armado) na Gleba São Pedro	64
Figura 18: Protesto de lideranças indígenas durante o Acampamento Terra Livre (ATL) 2015	84
Figura 19: Pedro Filho Kanela na Assembleia Legislativa de Mato Grosso	125
Figura 20: Notícia sobre conflito fundiário na Gleba São Pedro	127
Figura 21: Notícia sobre conflito fundiário na Gleba São Pedro	127
Figura 22: Notícia sobre o Povo Indígena Kanela do Araguaia em 2014	130
Figura 23: Notícia sobre o povo indígena Kanela do Araguaia em 2016.....	131
Figura 24: Notícia sobre o Povo Indígena Kanela do Araguaia em 2019	131
Figura 25: Comentário na notícia da Rádio Comunitária Eldorado FM	133
Figura 26: Narrativa da família Luz em comentário no Portal da Rádio Comunitária Eldorado FM	134
Figura 27: Comentário sobre o direito ao território Kanela do Araguaia.....	134
Figura 28: Comentário sobre direitos indígenas Eldorado FM	135
Figura 29: comentário no Portal Eldorado FM sobre o conflito fundiário no Araguaia	135
Figura 30: Comentários sobre a reivindicação Kanela do Araguaia	137
Figura 31: Comentários sobre reivindicação Kanela no jornal Agência da Notícia.....	137
Figura 32: comentários sobre reivindicação Kanela no jornal Agência da Notícia.....	138
Figura 33: Unificação Tapirapé-Kanela.....	139
Figura 34: Unificação Tapirapé-Kanela – mobilização para eleições na aldeia Nova Pukanu	140
Figura 35: Unificação Tapirapé-Kanela – mobilização para eleições na aldeia Nova Pukanu	141
Figura 36: Unificação Tapirapé-Kanela – mobilização para eleições na aldeia Nova Pukanu	141
Figura 37: Vereadores João da Vitalina Kanela, Reginaldo Tapirapé, Jefferson Magrinho	141

Kanela e Cláudia Kanela	142
Figura 38: Unificação Tapirapé-Kanela – mobilização para eleições na Aldeia Nova Pukanu	142
Figura 39: Discussão do PL 490/2007 no grupo Unificação Já.....	144
Figura 40: Instagram da Aldeia Nova Pukanu/Kanela do Araguaia.....	145
Figura 41: Discussão do PL 490/2007 no grupo Unificação Já.....	145
Figura 42: Manifestação virtual contra o PL 490/2007 – Aldeia Nova Pukanu.....	146
Figura 43: Cacique Antônio em reunião no barracão da comunidade.....	151
Figura 44: Registro de reunião comunitária na aldeia Nova Pukanu	152
Figura 45: Pedro Rodrigues Kanela em sua casa	153
Figura 46: Pedro Rodrigues Kanela ensinando o manejo da tartaruga do Araguaia às crianças, durante o ritual Caprã	154
Figura 47: Apresentação do capitão da cultura no perfil oficial da aldeia Nova Pukanu.....	154
Figura 48: Cláudio e Júlia Kanela	157
Figura 49: Senhora Veneranda Kanela em sua casa na aldeia Nova Pukanu	159
Figura 50: Seu Sebastião comenta as notícias do Governo Federal em sua casa na aldeia Nova Pukanu	160
Figura 51: Maria de Sena em sua casa na aldeia Nova Pukanu	161
Figura 52: Luzia Kanela no barracão comunitário da aldeia Nova Pukanu	162
Figura 53: Luzia Kanela no barracão comunitário da Aldeia Nova Pukanu	164
Figura 54: Casa da Dona Joana Kanela na Aldeia Nova Pukanu	165
Figura 55: Dona Joana Kanela em sua casa na Aldeia Nova Pukanu.....	166
Figura 56: Instagram do comunicador indígena Bruno Kanela na rede social Instagram.....	168

Sumário

INTRODUÇÃO.....	15
1 TRAJETÓRIA KANELA DO ARAGUAIA.....	28
1.1 O País Timbira.....	28
1.2 Os Canela Apanjekra.....	39
1.3 Os Kanela do Araguaia.....	43
1.3.1 Comunicação e Agenciamento.....	54
1.4 A aldeia Nova Pukanu.....	57
1.5 Conflito com a família Luz.....	61
2 COMUNICAÇÃO E RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS.....	65
2.1 Raça como categoria mental da modernidade.....	65
2.2 Cultura, territorialidade e etnicidade: implicações políticas de categorias analíticas sobre as relações interétnicas.....	69
2.2.1 Territorialização e fluxos culturais.....	74
2.2.2 Viagens de ida e de volta.....	75
2.3 A persistência de categorias coloniais de dominação como um problema de comunicação e fratura na democracia.....	80
2.3.1 A ficção do Estado democrático de direito.....	81
2.3.2 A comunicação constrói a sociedade – uma noção de processos e redes.....	88
3 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....	101
3.1 Etnografia, compartilhamento e comunicação.....	101
3.2 A Etnografia da Comunicação.....	104
3.3 Instrumentos de coleta de dados.....	106
3.4 Apresentação da pesquisa e contrapartida.....	110
4 ANÁLISE E DISCUSSÃO DOS DADOS.....	112
4.1 Cabeça de Kupa é papel.....	112
4.2 Processos comunicativos comunitários Kanela: produção, agenciamento e resposta social.....	118
4.3 Mobilização interétnica.....	136
4.4 Circulação interna.....	150
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	170

Contra o pessimismo da razão, o otimismo da prática.

Antonio Gramsci

O *outro* não existe: esta é a fé racional, a crença incurável da razão humana. Identidade = realidade, como se, afinal de contas, tudo tivesse de ser, absoluta e necessariamente, *um* e o *mesmo*. Mas o outro não se deixa eliminar; subsiste, persiste; é o osso duro de roer onde a razão perde os dentes. Abel Martín, com fé poética, não menos humana que a fé racional, acreditava *no outro*, na “essencial heterogeneidade do ser”, como se disséssemos na incurável *outredade* que o *um* padece.

Antônio Machado

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, ao Povo Indígena Kanela do Araguaia, pela amável recepção em todas as visitas de campo, diálogos e entrevistas, pela confiança respeitosa em meu trabalho e, sobretudo, pelo exemplo de ação e luta organizada por justiça e igualdade.

Agradeço à minha família, em especial à minha mãe, pelo apoio permanente à minha vida.

À minha orientadora, Dra. Ângela Teixeira de Moraes, pelas inestimáveis contribuições na elaboração deste trabalho. Por ser sempre paciente e atenciosa.

Ao professor Nilton Rocha, por ter inspirado minhas escolhas de vida quando a indignação ainda germinava em mim.

Ao PPGCOM-UFG, por ter me possibilitado a realização desta pesquisa.

Ao meu analista, Victor Hugo Basílio, por sustentar minhas angústias, pela escuta cuidadosa e suporte em minha vida.

Às minhas amigas Carol, Juliana, Lídia, Rafaela, Renata, Flayanne e Clarissa, e ao meu amigo, Vinícius, pelo afeto compartilhado, pela compreensão das minhas ausências, pelos amplos sorrisos e abraços, enfim, por caminharem comigo.

Ao meu companheiro Daniel, por encher de sentido a minha vida.

Com especial admiração, agradeço aos meus companheiros sem os quais essa pesquisa não existiria: Antônio Tiaká Kanela, Pedro Filho Kanela e Cláudio Kanela.

Para o Povo Indígena Kanela do Araguaia
Para todas as pessoas que vivem e lutam no mundo
E para o meu intxu, Severino Ropkrã Canela (em memória), com saudades eternas

Em respeito e memória à vida de Dom Pedro Casaldáliga

INTRODUÇÃO

Meu primeiro contato com integrantes do Povo Indígena Kanela do Araguaia¹ ocorreu no ano de 2012, na sede da unidade regional da Fundação Nacional do Índio (Funai), Coordenação Regional Araguaia – Tocantins, situada em Palmas (TO). Dois anos antes, eu integrava o quadro da instituição como Indigenista Especializada, com atribuições relacionadas à execução e coordenação da política indigenista na região, com foco de atuação junto aos Povos Indígenas Krahô, Apinaje, Ramkokamekra-Canela (hoje, Memortumré) e Apanjekra.

O concurso público de que participei, no ano de 2010, foi fruto de uma reestruturação da autarquia indigenista com vistas ao cumprimento das “inovações” conquistadas pelos povos indígenas mais de vinte anos antes, com a promulgação da Constituição Federal de 1988 e, a partir dela, a substituição da tutela de indivíduos pela tutela de direitos, o reconhecimento do direito dos povos indígenas às suas terras tradicionalmente ocupadas, além da substituição da política integracionista, que vigorava até então, pelo reconhecimento dos costumes, crenças e tradições das populações indígenas.

Reivindicando a condição de sujeitos detentores dos direitos garantidos no artigo 231 da Constituição Federal², os Kanela do Araguaia chegaram à Funai para comunicar seu parentesco com o Povo Indígena Canela Apanjekra³ e sua memória histórica de remanescentes dos massacres sofridos por aquela população no início do século XX. A condição etnicamente diferenciada referenciava a reivindicação formal de demarcação de uma terra indígena, o que reverteria o esbulho possessório vivenciado pelos antepassados Apanjekra que saíram em diáspora. A reinvidicação fundiária é o primeiro passo dos muitos necessários à homologação de uma terra indígena.

Em campo, estive com eles diversas vezes em 2014, 2015, 2017, 2018, 2019 e 2020, na Funai, em Brasília, em momentos de articulação com entidades e movimentos sociais e de representação de Comissões de Direitos Humanos — em alguns momentos como representante da Funai; em outros, como apoiadora independente dos Kanela. Após a primeira retomada

¹ Conforme Souza (2015), etnônimo adotado por diversos grupos locais que vivem nas cidades de Canabrava do Norte, Porto Alegre do Norte, Confresa, Santa Terezinha, São Félix do Araguaia e Luciara, no estado do Mato Grosso, principalmente, que reivindicam uma descendência dos Canela Apanjekra do Maranhão e se identificam, portanto, como indígenas. A trajetória histórica do grupo será melhor descrita no Capítulo 1 da presente dissertação.

² Art 231. São reconhecidos aos ‘índios’ sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

³ Povo Indígena Timbira, classificado no tronco Macro-Jê, que habita um território de transição entre áreas de cerrados e de floresta no sul do Maranhão (Terra Indígena Porquinhos). Os dados etnográficos serão melhor descritos no decorrer do Capítulo 1 da Dissertação.

territorial realizada por um grupo, ocorrida em 2015, que resultou em um despejo judicial, passei alguns dias no acampamento em que parte da população Kanela se instalou, no município de Canabrava do Norte, no Mato Grosso. Compõem a pesquisa documental desta dissertação o material colhido na ocasião e nos trabalhos de campo que a sucederam, realizados na cidade de Confresa (MT) e de Porto Alegre do Norte (MT), e na Aldeia Nova Pukanu (fundada após uma segunda retomada territorial, situada em Luciara).

O fato é que, a despeito das prerrogativas legais da Funai, a quem cabe a missão estatal de proceder à identificação e delimitação de terras indígenas, um processo administrativo de reconhecimento dos limites desses territórios exige, antes, uma decisão política que, não raramente, esbarra em interesses econômicos de determinados grupos. No caso dos Kanela, apesar dos grandes esforços de suas lideranças e da exaustiva argumentação documental produzida por servidores públicos do Executivo e do Judiciário, essa vontade política jamais existiu.

No romance *Ninguém para me acompanhar* (1991)⁴, a escritora Nadine Gordimer conta a história de distintos personagens que, durante o período de transição do pós-*apartheid* sul-africano, atuavam para reverter os estragos causados pela Lei de Terras Nativas (1913), que promoveu uma série de remoções forçadas no país. O fato de as leis finalmente reconhecerem os direitos da maioria negra sul-africana não parecia suficiente para garantir seu exercício: os brancos ainda precisavam ser abordados e convencidos de que sim, as vítimas de um sistema colonial de segregação racial histórico tinham o direito de tomar posse daquilo que a própria lei agora lhes garantia. Em uma democracia liberal, sabemos, o reconhecimento formal de direitos não garante sua aplicação prática. É preciso argumentar, convencer, mexer-se, procurar furos nos meios de manutenção das velhas lógicas que sobrevivem, mesmo diante do colapso de sua sustentação formal.

Como demonstraram Filho e Ramos (2019), a luta pelo acesso à terra é, também, o eixo articulador da agenda protagonizada pelos povos indígenas do Brasil, em uma busca simultânea por reconhecimento e por igualdade:

Entendemos que a luta pela terra foi o eixo central das graves violações dos direitos humanos perpetradas pelo Estado brasileiro contra os povos indígenas ao longo da história de formação do país. Destarte, a política indigenista brasileira como um todo deveria se concretizar como um esforço integrado de reparação (individual e coletiva), ancorada nos fundamentos da justiça de transição e articulada em um conjunto de eixos, entre os quais: a garantia da demarcação de todas as terras indígenas (TIs) no Brasil como direito originário, com a retomada dos territórios esbulhados; a regeneração das condições desses territórios, muitas vezes devastados por anos de

⁴ Companhia das Letras, 1996. Premiada com o Nobel de Literatura.

ocupação predatória; e ampla campanha pública de retratação histórica, dirigida à sociedade não indígena, sobre os direitos dos povos indígenas firmados na Constituição (2019, p. 322).

Desde o ano de 2006, tramita na Funai um processo de reivindicação fundiária que já conta com seis volumes alimentados com milhares de páginas de documentos, imagens, vídeos, mapas, relatórios, boletins de ocorrência, cobranças de solução por parte dos indígenas, de servidores da própria Funai, do Ministério Público Federal e de Organizações da Sociedade Civil que comprovam fartamente a sistemática violação de direitos do povo indígena Kanela do Araguaia.

Para a continuidade do processo, exige-se a constituição (mediante publicação de portaria) de um grupo de trabalho (GT) multidisciplinar específico para a elaboração de estudos de identificação e de delimitação da terra indígena reivindicada. Esse movimento inicial, ainda que longe de ser uma atuação competente, costuma simbolizar vontade política mínima do Estado frente à reparação histórica requerida. Ainda que o cumprimento das etapas que sucedem a instalação de um GT de regularização fundiária costume demorar décadas, ela é fundamental para dar certa formalidade à reivindicação.

Diante da mora do Estado em formalizar o GT Kanela do Araguaia, após sucessivas solicitações dos indígenas e do Ministério Público Federal durante quase uma década, no ano de 2015, os indígenas deram início à primeira iniciativa de autogestão para a retomada de parte das terras públicas, hoje griladas, de onde foram expulsos por milícias armadas do latifúndio.

O objetivo desta pesquisa não foi narrar o conflito em nome dos indígenas, mas situar o amplo processo comunicativo da trajetória política do Povo Indígena Kanela do Araguaia, que revelou sua condição de sujeito perante o Estado brasileiro que o assedia e acossa. Seu agenciamento persistente, bem como suas vitórias materiais e simbólicas, e não sua condição de “vítimas”.

Meu lugar de pesquisadora e servidora pública com prerrogativas legais de defesa dos direitos dos povos indígenas — um pouco incômodo e de muita responsabilidade — vem, sobretudo, de uma aliança estratégica com a comunidade Kanela. Desde já, é preciso declarar que esta pesquisa não é “neutra”. Como será explicitado nos procedimentos metodológicos, ela mesma tem origem no agenciamento político dos indígenas, que pretendemos demonstrar. A neutralidade, a partir da perspectiva que adotamos, implica em naturalização das relações assimétricas tributárias do quadro colonial, que antecedem a pesquisa e persistem após o encerramento de seus efeitos. Sendo a própria etnografia um processo de comunicação, a relação estabelecida entre pesquisadora e pesquisados possui amplo reflexo nas interpretações

aqui produzidas.

Ao discorrer sobre a emergência do discurso político indígena contemporâneo, Bruce Albert (1995) lembra que os processos de constituição de “novas” identidades étnicas na Amazônia se deram a partir da incorporação dos marcos jurídicos e administrativos impostos pelo próprio Estado às estratégias de resistência de grupos sociais ameaçados pelas novas formas de territorialização incentivadas a partir dos anos 1970.

A articulação política Kanela do Araguaia nasce nesse contexto, como parte do que o autor designou "incorporação do discurso do Estado como fundamento da etnicidade genérica e jurídica reivindicada mediante a condição de expropriados" (1995, p. 3).

Como afirma, a comunicação é central nesse processo:

a retórica indigenista dos aliados do movimento indígena (Igreja e ONGs – Organizações não governamentais) e a representação de suas lutas na mídia mundial tiveram um efeito catalizador decisivo tanto no desenvolvimento quanto nas formas de expressão dessa autoafirmação étnica (ALBERT, 1995, p. 2 e 3).

A partir da abordagem metodológica do tipo qualitativa, esta pesquisa trata dos processos comunicativos que envolvem conflitos do universo da linguagem e sua reverberação nas práticas sociais. Localizada no campo da etnografia da comunicação, ela visa contribuir para as análises e descrições sobre as dinâmicas e práticas de comunidades comunicativas entendidas no contexto da construção da representação dos direitos indígenas.

A análise se concentra nos processos comunicativos comunitários e agenciamentos propostos pelo povo indígena Kanela do Araguaia da Aldeia Nova Pukanu (município de Luciara, Mato Grosso), em relação com o contexto de disputas fundiárias pela posse e regularização das terras públicas localizadas nas áreas alagáveis do Rio Araguaia. Nesse embate, situam-se povos indígenas e demais comunidades tradicionais de um lado, e especuladores imobiliários e representantes do agronegócio de outro.

O contexto que será analisado é o da fundação da Aldeia Nova Pukanu por cento e vinte famílias em 2016. Elas não apenas reivindicam o reconhecimento social da categoria de “indígena”, mas os direitos decorrentes desse reconhecimento, ou seja, o retorno às suas terras. Esse subgrupo⁵ organizou uma retomada autônoma de parte de sua terra tradicional combinando processos reivindicativos de maior apoio institucional do Estado com processos de autogestão. A aldeia foi fundada na Gleba da União São Pedro, localizada no município de

⁵ As divisões internas do povo indígena Kanela do Araguaia serão melhor descritas no primeiro capítulo desta dissertação, que se dedica especificamente ao subgrupo (núcleo) de Canabrava do Norte, da Aldeia Nova Pukanu.

Luciara (MT), às margens do rio Tapirapé, em área inundável do Rio Araguaia, onde tradicionalmente as famílias indígenas criam gado sob sistema de retiro⁶.

Além da lide judicial travada com uma fazendeira da região, que se diz proprietária da terra pública, a área vem sendo, gradativamente, submetida à invasão de outros grileiros em distintos trechos, o que agrava os conflitos sociais possessórios que se sobrepõem na localidade, devido à morosidade do processo de regularização da terra indígena. A permanência da comunidade na exígua faixa de terra (menos de 50 hectares) atualmente ocupada no interior da Gleba São Pedro é sustentada por uma liminar provisória da Justiça Federal, e a titulação definitiva aguarda a conclusão de uma série de trâmites jurídicos e administrativos.

O objeto em exame pressupõe descrição e análise processual, a partir, sobretudo, de pesquisa documental e de campo, da relação entre os fluxos territoriais e simbólicos que compõem o processo comunicativo em questão, relacionando a defesa da identidade étnica e dos modos de ocupar e gerir o território a partir do uso comunal da terra a uma série de agenciamentos políticos e midiáticos.

Os dados colhidos pela pesquisa permitiram identificar a centralidade do processo comunicativo na articulação política Kanela do Araguaia, que passou a ser analisado considerando-se: a descrição dos processos comunicativos internos do grupo; a atuação de integrantes da comunidade indígena Kanela do Araguaia em relação com as mídias digitais (como os indígenas desejam ser vistos pela coletividade não indígena e quais conteúdos simbólicos e políticos defendem e agenciam); a comunicação institucional elaborada pela Associação da Comunidade Indígena Kanela do Araguaia (ACIKAN) e os agenciamentos propostos junto às mídias institucionalizadas locais, aos agentes do Estado brasileiro e de Organizações da Sociedade Civil. E, por fim, a temática a partir da ótica das mídias locais, a fim de verificar o grau de aceitação dos agenciamentos propostos pelos indígenas.

Desenhou-se, assim, o problema que direcionou este estudo com a pergunta central: como o povo indígena Kanela do Araguaia engendra seus processos de comunicação com o fim de mobilizar marcas identitárias em defesa do território e estratégias políticas de sensibilização das mídias institucionais, agentes públicos e entorno?

A partir deste questionamento, passamos a investigar os processos comunicativos identificados na comunidade indígena, considerando os fluxos históricos, as temporalidades e

⁶ Trata-se do pastoreio do gado nos chamados “retiros” em áreas coletivas. Os retiros referem-se à prática tradicional de criar o gado utilizando as áreas de várzea do Rio Araguaia durante as secas. Quando o rio sobe, os animais são retirados para áreas mais elevadas. “Retiro” também se refere a uma determinada paisagem social, composta por uma casa simples, bem longe da cidade, nas proximidades do Rio Araguaia ou de um lago que a ele se conecta. Geralmente tem piquete para tratar vacas leiteiras, curral e cisterna.

a pluralidade de matrizes culturais acionadas no modo como os indígenas Kanela se encontram, constituem e preservam suas identidades e o sentido de suas vidas, adaptando-os às demandas contemporâneas (MARTÍN-BARBERO, 1997).

Constituíram os objetivos específicos da pesquisa:

(i) relacionar e sistematizar aspectos sociais, culturais e históricos que caracterizam os processos comunicativos comunitários Kanela do Araguaia, tendo como pontos de partida e reflexão o agrupamento da comunidade na Aldeia Nova Pukanu;

(ii) compreender aspectos dos processos comunicativos internos do grupo, os seus modos de ver, ler, escutar e circular a informação;

(iii) identificar e compreender os processos comunicativos constituídos pelos Kanela do Araguaia em sua relação com o entorno, com as agências estatais e com os meios de comunicação institucionalizados;

(iv) reconhecer saberes e competências comunicativas desenvolvidas nos processos de produção e circulação de informações e

(v) compreender a relação entre os agenciamentos políticos do povo indígena e os desdobramentos políticos e jurídicos que envolvem a disputa fundiária pela regularização de seu território.

Os processos comunicativos comunitários que investigamos buscam, de forma geral, responder a uma crimonosa mora estatal na regularização das terras indígenas. Dados oficiais⁷ apontam para a existência de 689 terras indígenas no País, das quais 488 encontram-se regularizadas, homologadas ou reservadas⁸. As demais (201) estão em alguma fase do procedimento administrativo que antecede sua finalização: em estudo, delimitadas ou declaradas. Contudo, esses números não computam a totalidade de terras indígenas sem qualquer providência do Estado para dar início à demarcação, entre as quais está a reivindicada pelo povo indígena Kanela do Araguaia.

Organizações e entidades da sociedade civil apresentam um quadro muito mais alarmante. O Conselho Indigenista Missionário⁹ inclui, em seus dados, o montante de terras indígenas reivindicadas que se encontram totalmente ignoradas de providências do Estado, e que representam, hoje, 40,86% do total de terras indígenas existentes no país. Segundo a

⁷ Disponíveis no Sistema Indigenista de Informações: <http://sii.funai.gov.br/funai_sii/informacoes_indigenas/visao/visao_terras_indigenas_situacao.wsp?tmp.uf_codigo=>>. Acesso em: 04 de jul. de 2021.

⁸ As etapas para regularização fundiária de terras indígenas encontram-se descritas em: <[>](http://www.funai.gov.br/index.php/2014-02-07-13-24-53). Acesso em 04 de jul. de 2021.

⁹ Dados sobre demarcação de Terras Indígenas do Conselho Indigenista Missionário disponíveis em: <<https://cimi.org.br/terras-indigenas/>>>. Acesso em: 04 de jul. de 2021.

entidade, em 2017, havia 1296 terras indígenas no Brasil, das quais 530 encontravam-se na categoria definida como “sem providências”.

Nesse contexto, vale ressaltar que ainda que as terras indígenas se encontrem plenamente regularizadas, do ponto de vista legal/cartorial, como patrimônio da União com incidência de usufruto exclusivo das populações indígenas, isso não garante a posse e o uso permanente do território. A título de exemplo, citemos a terra indígena Urubu Branco (povo indígena Apyãwa), vizinha dos Kanela do Araguaia, que se encontra homologada desde o ano de 1998, e invadida em toda sua parte norte por criadores de gado que já derrubaram grandes extensões de mata e formaram pastagens. Uma série de liminares judiciais vinha amparando a permanência desses invasores ilegais na terra indígena. Somente em 2020, uma decisão da Justiça Federal da 1ª Região, posteriormente confirmada pelo Supremo Tribunal Federal (STF), determinou a retirada de todos eles do interior da terra indígena Urubu Branco. Ainda assim, até o momento, a decisão jamais foi cumprida.

No contexto governamental que encontra no atual Governo Federal a expressão máxima do compromisso do Estado com os objetivos coloniais dos setores políticos, religiosos e econômicos que mais assediam povos indígenas e comunidades tradicionais no Brasil – representados, no Congresso Nacional, pelas bancadas ruralista e evangélica — o cenário que se apresenta desafia o caráter constitucional multiétnico e pluricultural assumido pelo Estado brasileiro. Isso quer dizer que se encontram em risco as garantias e direitos fundamentais que norteiam o que Gersem Baniwa (2006) definiu como cidadania diferenciada dos povos indígenas, ainda que ela seja mais formal que concreta:

O conceito de cidadania diferenciada deve ser bem compreendido para que não se torne diferente, desigual, inferior ou uma anomalia. Cidadania diferenciada significa que os povos indígenas, além do usufruto dos direitos universais do cidadão brasileiro ou planetário, possuem também o usufruto de direitos específicos relativos à sua cultura, às tradições, aos valores, aos conhecimentos e aos ritos. A ideia do Brasil como um país pluriétnico é uma porta de entrada para isso, mas não o suficiente enquanto o exercício da multiculturalidade não estiver incorporado à vida prática da sociedade brasileira. Somente o diálogo intercultural efetivo é capaz de possibilitar a coexistência das lógicas da etnia e da cidadania em um mesmo espaço social e territorial (BANIWA, 2006, p. 89).

Os anos de 2020 e de 2021 foram marcados por um processo de revisionismo demarcatório da mais alta gravidade na política indigenista oficial do Estado, que deixa profundas consequências sobre a situação fática, política e jurídica da disputa fundiária que contextualiza o objeto de pesquisa desta dissertação.

Soma-se a essa situação a assinatura, no dia 6 de fevereiro de 2020, de um Projeto de

Lei que libera a mineração, a construção de hidrelétricas e atividades agropecuárias em terras indígenas¹⁰ (PL 191/2020), demonstrando o claro interesse em abrir esses territórios especialmente protegidos à exploração das grandes empresas. Por outro lado, a Medida Provisória 910/2019 (MP da regularização fundiária), convertida no Projeto de Lei 2633/2020, é vista por especialistas como uma medida que pode incentivar o mercado da grilagem e favorecer a acumulação de terras públicas¹¹, agravando a situação de insegurança dos povos indígenas e demais comunidades tradicionais que lutam pelo reconhecimento de seus territórios no Araguaia. A ocupação tradicional desses territórios é comunal e dependente de um ambiente vivo, saudável e sem poluição, uma vez que o sistema de manejo dos recursos ambientais das áreas de várzea do rio, necessário à criação do gado sob a forma de retiro, segue o próprio regime de cheias. O grande capital especulativo, privatista e devastador (CANUTO, 2019) encontra-se disputando esse território vivo, formado por terras públicas da União, com grande vantagem política.

No momento em que reviso esta Introdução, jornais do País noticiam que o Projeto de Lei que revê a demarcação de terras indígenas no Brasil ganha força na Comissão de Constituição e Justiça da Câmara¹². O PL 490/2007 estabelece, entre outras medidas, que as terras indígenas passem a ser demarcadas por meio de leis, repassando a atribuição do Executivo às maiorias circunstanciais políticas do Congresso Nacional. Também dá ao Congresso o poder de rever áreas já demarcadas e de proibir a ampliação das terras indígenas já existentes, ainda que o processo de demarcação tenha sido anterior à promulgação da Constituição Federal de 1988 e, por essa razão, não tenha obedecido aos atuais requisitos constitucionais.

A situação neocolonial e hipercapitalista que enfrentam as minorias étnicas no Brasil (CASTRO, 2015) é, como vimos, especialmente grave para os casos dos povos indígenas que não possuem seus territórios plenamente regularizados e/ou o usufruto exclusivo sobre os recursos ambientais disponíveis nessas áreas segundo o que dispõe o ordenamento jurídico

¹⁰Regulamenta o § 1º do art. 176 e o § 3º do art. 231 da Constituição para estabelecer as condições específicas para a realização da pesquisa e da lavra de recursos minerais e hidrocarbonetos e para o aproveitamento de recursos hídricos para geração de energia elétrica em terras indígenas e institui a indenização pela restrição do usufruto de terras indígenas”.

¹¹Em entrevista ao jornal *Brasil de Fato*, o pesquisador da Universidade Federal do Pará, André Cuprim, explicou que a Medida Provisória, sem uma política consistente de reforma agrária, está alinhada aos interesses da bancada ruralista, representando a legalização de atos de grilagem e apossamento ilegítimo de terras que foram desmatadas.

¹² Ver matéria "Projeto que revê demarcação de terras indígenas ganha força na CCJ da Câmara" do jornal *O Globo*. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/projeto-que-reve-demarcacao-de-terras-indigenas-ganha-forca-na-ccj-da-camara-24935181>>. Acesso em 04 de jul. de 2021.

brasileiro e internacional¹³.

Conforme sustenta Baniwa (2006), a perspectiva legal que ampara a visão cidadã da questão indígena nos últimos trinta anos decorre do processo de redemocratização do país que, assim como o direito internacional, buscou eliminar a orientação para a assimilação das populações indígenas. Apesar, contudo, do conteúdo legal garantista que resguarda os direitos coletivos indígenas frente aos Estados nacionais modernos, poucos avanços puderam ser observados nas práticas políticas, econômicas e jurídicas de subordinação que compõem os marcos de convivência adotados em sociedades culturalmente diversas, profundamente antidemocráticos em suas relações interétnicas.

Essa situação ficou ainda mais evidente com a conjuntura política atual, que subordinou em definitivo a gestão da política indigenista aos interesses do agronegócio organizado na Frente Parlamentar da Agropecuária do Congresso Nacional. À revelia das atribuições regimentais descritas em seus normativos internos, a Funai, atualmente gerida por um ex-assessor da Bancada Ruralista, tem publicado ampla legislação infraconstitucional em formato

¹³A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 e o Decreto 5051/04, que ratifica a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho no Brasil, garantem aos povos indígenas a posse exclusiva de seus territórios e o respeito às suas organizações sociais, costumes, línguas, crenças e tradições, consolidando o Estado Democrático e Pluriétnico de Direito.

O texto constitucional trata de forma destacada este tema, apresentando, no parágrafo 1º do artigo 231, o conceito de terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, definidas como aquelas "por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições". Estas, segundo o inciso XI do artigo 20 da CRFB, constituem bens da União e, segundo o §4º do art. 231, são "inalienáveis e indisponíveis e os direitos sobre elas, imprescritíveis". Nessa esteira, define-se o respeito à diversidade cultural e à peculiar relação dos povos indígenas com suas terras, o que não se confunde com o conceito civilista de propriedade, por se tratar de direito coletivo, base para a garantia de existência desses povos com modos de vida diferenciados.

Outrossim, embora os povos indígenas detenham a posse permanente e o "usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos" existentes em suas terras, conforme o parágrafo 2º do Art. 231 da Constituição, elas constituem patrimônio da União, ou seja, são bens públicos de uso especial. Por esse motivo, além de inalienáveis e indisponíveis, essas terras não podem ser objeto de utilização de qualquer espécie por outros que não os próprios índios.

Neste sentido, compete à União demarcar as terras indígenas, protegê-las e fazer respeitar todos os seus bens, conforme determinação constitucional. É a Funai, órgão federal coordenador e executor da política indigenista quem conduz os estudos necessários à identificação e delimitação de terras indígenas, com base no artigo 231 da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, Lei 6.001/73, Decreto 1.775/96, Portaria MJ 14/96 e Portaria MJ 2498/2011, além de articular junto aos órgãos ambientais e de segurança pública a proteção das terras indígenas.

De acordo com o Decreto nº 1.775/96, é responsabilidade da Funai realizar os estudos multidisciplinares – de natureza etno-histórica, ambiental, cartográfica e fundiária – necessários à identificação dos limites das terras indígenas, assegurando a participação do poder público e o direito ao contraditório dos interessados, nos termos das normativas vigentes; demarcar fisicamente as terras indígenas, por meio da materialização dos limites declarados pelo Ministro da Justiça, com a abertura de picadas e colocação de marcos e placas indicativas; pagar as indenizações consignadas no §6º do Art. 231 aos ocupantes considerados de boa-fé das terras indígenas; providenciar o registro da terra indígena na Secretaria de Patrimônio da União e no Cartório de Registro de Imóveis da comarca onde ela se localiza, após expedição de Decreto da Presidência da República.

de Instruções Normativas¹⁴ com o intuito de reinterpretar o direito dos povos indígenas às terras que tradicionalmente ocupam.

Em 05/02/2020, a Revista Fórum publicou uma matéria com o título "Funai trata índios como 'invasores' e os acusa de 'marxismo ortodoxo'". A notícia se refere ao conteúdo de um documento publicado pelo dirigente máximo da área jurídica da instituição, redigido em total acordo com as interpretações elaboradas pela Bancada Ruralista do Congresso Nacional: conclui pela inexistência do conceito de *retomada*, passando a referir-se aos processos de autogestão e retomada de territórios protagonizados pelas populações indígenas como *invasões*, orientando nova interpretação institucional em defesa diversa às atribuições da autarquia:

os títulos de propriedade privada, assim como os atos de posse, no que se refere a terras em estudo ou declaradas, só se desconstituem após a homologação presidencial. Até lá adentrar em propriedades privadas que sejam limítrofes ou que se sobreponham a essas terras é ato que cabe na definição de invasor no Código Civil ou Código Penal, inexistindo o que comumente se chama de “retomada”, conceito construído a partir de uma antropologia de linha trotskista, ou seja, que despreza o papel do Estado como demarcador e crê no desforço imediato, inclusive violento, para concretização de objetivos sociais (a doutrina também usa o termo marxismo ortodoxo). (FUNAI/PGF/AGU, 2020).

Esse posicionamento reverbera, para além da retórica da insanidade, radical mudança de postura interpretativa diante de uma disputa no discurso jurídico que coloca em lados opostos o instituto de garantia da propriedade privada e o direito originário sobre terras tradicionais.

Como explica a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB)¹⁵, de um lado, encontra-se a chamada “teoria do indigenato”, tradição legislativa que vem sendo adotada desde o período colonial e que reconhece o direito dos povos indígenas sobre suas terras como um direito originário, ou seja, anterior à formação do Estado. A Constituição Federal de 1988 segue explicitamente essa tradição ao garantir aos povos indígenas “os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente *ocupam*” (grifo da autora). Do lado oposto ao movimento indígena, encontra-se a reinterpretação da Constituição, elaborada e defendida pelos setores ruralistas,

¹⁴ O impacto das medidas sobre o Povo Indígena Kanela do Araguaia, bem como sua reação organizada a elas, será tratado adequadamente adiante. Citamos, ao menos, a IN nº 09/2020, que reduz o conceito de terra indígena às terras homologadas (e intenta apagar, no papel, quase metade das terras indígenas existentes no País), e a Resolução nº 04/2021, que estabelece critérios estatais de identificação étnica de indivíduos e povos indígenas. As duas normativas são flagrantemente inconstitucionais, e impactam profundamente as demandas fundiárias dos povos indígenas do País. Mediante aplicação específica aos Kanela do Araguaia, a Funai tem trabalhado a favor dos grupos que litigam contra os seus direitos, passando a colocar dúvidas sobre o que chamou de “existência histórica da etnia” e a considerar a terra indígena retomada pela comunidade da Aldeia Nova Pukanu, frente à morosidade do Estado, de invasão de propriedade particular (ainda que os particulares não tenham títulos de propriedade das áreas, que são terras públicas da União submetidas a processos de grilagem).

¹⁵ "STF pode decidir demarcações no mês de aniversário da Constituição". Disponível em: <<https://apiboficial.org/2020/10/13/stf-pode-decidir-demarcacoes-no-mes-de-aniversario-da-constituicao/>>. Acesso em: 04 de jul. de 2021.

em torno da tese jurídica do “marco temporal”. Mediante uma avaliação sustentada pelo tempo verbal da assertiva constitucional no presente (tipificada no verbo “ocupam”), a tese ruralista argumenta que o direito à terra só pode ser garantido aos povos indígenas que estivessem ocupando a área reivindicada no dia 05 de outubro de 1988.

Nesse contexto, a importância desta pesquisa se justifica pelo agravamento das tensões verificadas em torno da temática dos direitos indígenas e pela potencial contribuição da ciência da comunicação na elucidação da questão à sociedade, partindo-se do conhecimento das práticas comunicativas e agenciamentos propostos pelos povos indígenas em defesa de seus direitos culturais, sociais, políticos e territoriais.

Dessa forma, a comunicação, entendida como a dimensão simbólica que se coloca como condição de possibilidade das trocas necessárias à organização do comum humano (SODRÉ, 2014), fornece subsídios essenciais para se pensar o permanente desafio em torno dos direitos de cidadania dos povos indígenas, fundamentados no reconhecimento da pluralidade sociocultural brasileira e na garantia de que a diversidade de sistemas e de técnicas políticas mediante as quais os cidadãos assumem o exercício de suas prerrogativas públicas seja considerada nas arquiteturas institucionais dos estados modernos.

A compreensão das estratégias, agenciamentos locais e demais processos comunicativos comunitários dos povos indígenas que se encontram nas mais diversificadas situações de enfrentamento às políticas coloniais de dominação, em oposição a perspectivas genéricas, românticas, tutelares e etnocêntricas sobre suas formas de organização, são essenciais para a reconfiguração das visões de mundo e políticas assimilacionistas adotadas no País.

Este estudo se encontra alicerçado na perspectiva dos estudos decoloniais que, como salienta Dussel (2005), compreende o conceito de modernidade como um mito que oculta a colonialidade, sua outra face. O autor assim resume esse duplo gesto:

Se a Modernidade tem um núcleo racional ad intra forte, como saída da humanidade de um estado de imaturidade regional, provinciana, não planetária, essa mesma Modernidade, por outro lado, ad extra, realiza um processo irracional que se oculta a seus próprios olhos. Ou seja, por seu conteúdo secundário e negativo mítico, a Modernidade é justificativa de uma práxis irracional de violência. O mito poderia ser assim descrito: 1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica). 2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral. 3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à europeia o que determina, novamente de modo inconsciente, a falácia desenvolvimentista). 4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial). 5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o

sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etcetera). 6. Para o moderno, o bárbaro tem uma culpa (por opor-se ao processo civilizador) que permite à Modernidade apresentar-se não apenas como inocente, mas como emancipadora dessa culpa de suas próprias vítimas. 7. Por último, e pelo caráter civilizatório da Modernidade, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da modernização dos outros povos atrasados (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etcetera (DUSSEL, 2005, p. 204).

Esta dissertação se propõe a ofertar reflexões para que a comunicação possa ser pensada a partir da perspectiva dos saberes e práticas comunicativas indígenas em contexto de luta fundiária. Tem-se como propósito o cultivo de elementos de estudo capazes de proporcionar visibilidade às ações coletivas dos povos indígenas que desenvolvem, por meio da resistência e da criatividade, diversificados processos comunicativos para expressar e exercer sua cidadania.

Nesse sentido, a comunicação faz parte dos esforços empreendidos pelos povos indígenas na defesa do direito de ser ouvidos nas discussões e decisões políticas, jurídicas, administrativas e sociais que potencialmente afetem seus modos de vida e o bem viver de suas comunidades, o direito à expressão nos meios massivos e a autonomia para divulgar suas próprias visões sobre si mesmos, reelaborar dados historiográficos e narrar, sob ótica própria, os conflitos que vivenciam na relação com os distintos setores nacionais.

Para os objetivos de investigação, observação, descrição e análise a que a pesquisa se propôs, aliam-se os marcos teóricos e metodológicos da abordagem etnográfica em comunicação aos de teorias sociais críticas, por meio dos quais pretendemos analisar os processos comunicativos empreendidos pelo povo indígena Kanela do Araguaia na luta pela terra e em oposição à noção de fixidez, central na construção ideológica da alteridade inserida no discurso colonial (BHABHA, 2019).

A dissertação foi organizada em quatro capítulos. No primeiro deles, serão apresentados dados etnográficos e historiográficos sobre os povos indígenas classificados como “Timbira”, que atualmente habitam extensas áreas de cerrado nos estados do Tocantins, Maranhão e Pará. Isso se deve ao fato de que os integrantes do povo indígena Kanela do Araguaia, sujeitos desta pesquisa, descendem de grupos Apanjekra-Canela, que formam parte da unidade Timbira, oriundos de fugas de massacres perpetrados por setores latifundiários no Maranhão.

Ainda no primeiro capítulo, também será apresentada a trajetória de mobilização étnica e política do povo indígena Kanela do Araguaia da Aldeia Nova Pukanu, assim como os dados do conflito possessório vivenciado pelos indígenas em esferas administrativas, jurídicas e políticas nas áreas atualmente retomadas no estado de Mato Grosso.

O segundo capítulo da dissertação discutirá algumas categorias analíticas chave para a

reflexão proposta pelos indígenas Kanela do Araguaia em suas relações cotidianas e luta política, com o objetivo de questionar as imagens genéricas sobre os povos indígenas e seus direitos construídas nos circuitos da colonialidade. O capítulo seguinte se dedicará à apresentação da metodologia da etnografia da comunicação, por meio da qual buscaremos realizar uma descrição densa dos processos comunicativos envolvidos na trajetória política do povo indígena Kanela do Araguaia.

O quarto e último capítulo, por fim, trará a descrição dos processos comunicativos comunitários informados pelos indígenas Kanela do Araguaia da Aldeia Nova Pukanu, visualizados em campo e identificados em suas estratégias de agenciamentos locais, tendo como contexto de fundo o processo reivindicativo que vivenciam pelo reconhecimento de seus direitos territoriais sobre a Gleba São Pedro. Durante toda a pesquisa, utilizamos o suporte de categorias analíticas advindas da Comunicação, da Antropologia e de teorias críticas, sobretudo de autoras e autores pós-coloniais e decoloniais.

A pesquisa foi submetida à avaliação do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal de Goiás (UFG), cuja aprovação, por meio do Parecer Consubstanciado nº 4.012.035, foi emitida em 06 de maio de 2020. A documentação apresentada ao CEP encontra-se apenas ao Certificado de Apresentação para Apreciação Ética nº 23096619.8.0000.5083, cadastrado na Plataforma Brasil em 30 de setembro de 2019.

1 TRAJETÓRIA KANELA DO ARAGUAIA

Neste capítulo, será apresentada a trajetória de mobilização étnica e política do povo indígena Kanela do Araguaia da Aldeia Nova Pukanu, construída a partir de fontes diversificadas, desde entrevistas em profundidade realizadas em campo a análise dos documentos disponíveis nos acervos dos processos administrativos que tramitam na Funai¹⁶ e nos processos judiciais¹⁷ que litigam a posse da área atualmente retomada.

Antes, contudo, apresentaremos dados etnográficos e historiográficos acerca dos povos indígenas classificados como “Timbira”, que atualmente habitam extensas áreas de cerrado nos estados do Tocantins, Maranhão e Pará, tendo em vista a descendência dos Kanela do Araguaia de grupos Apanjekra, que fugiram de massacres perpetrados por setores latifundiários armados no Maranhão.

Posteriormente, descreveremos os dados do conflito possessório vivenciado pelo subgrupo Kanela do Araguaia da Aldeia Nova Pukanu (Luciara-MT) em esferas administrativas, jurídicas e políticas, com o objetivo de contextualizar os dados dos processos comunicativos comunitários que trabalharemos adiante.

1.1 O País Timbira

Antes de proceder à descrição das classificações fornecidas pela etnologia e pelos dados historiográficos do contato sobre os povos que compunham o que Curt Nimundajú¹⁸ (1946) chamou de País Timbira, faz-se necessário explicitar que a opção em não adentrar aos eventos narrados pelos indígenas, por intermédio de suas formulações míticas, decorre do próprio objeto da dissertação. Ou seja, faremos uma descrição de dados etnográficos e historiográficos sobre a classificação dos povos indígenas Timbira de maneira genérica, sem detalhar em profundidade suas próprias narrativas do contato, uma vez que a dissertação se concentra sobre tema diverso à etnografia dessas populações. O mapa abaixo foi elaborado pela Associação Wyty-Cate das comunidades Timbira do Maranhão e do Tocantins, com o objetivo de demonstrar o processo

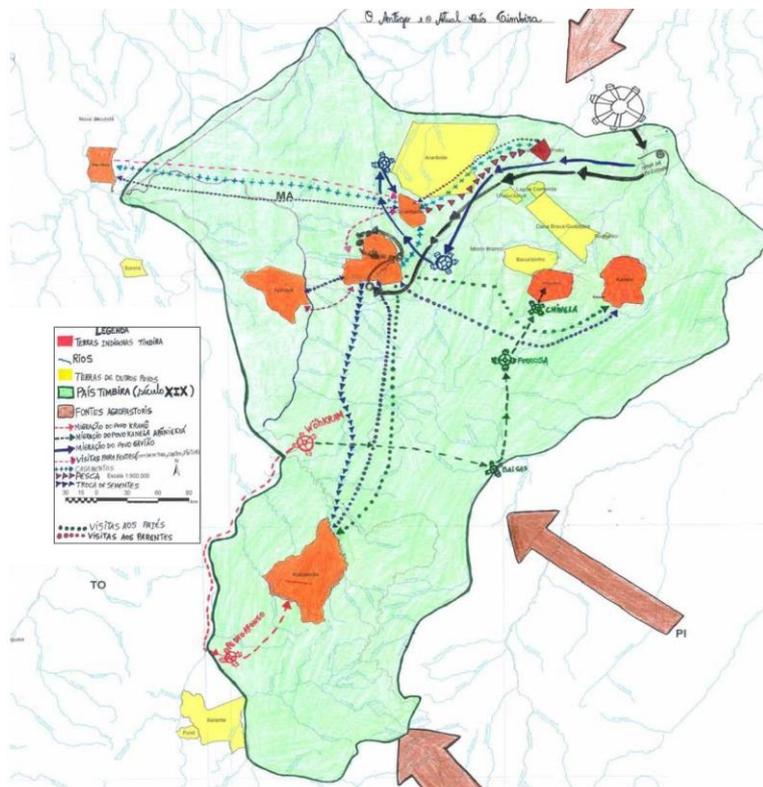
¹⁶ Processo 08620.100706/2015-70, que versa sobre a reivindicação fundiária Kanela do Araguaia; e processo 00473.024000/2020-91, aberto com a mesma finalidade, apresentando informações divergentes do primeiro e em total acordo com as interpretações jurídicas da parte que litiga contra os direitos indígenas na justiça (senhora Noely Paciente Luz). Conforme já informado, os indígenas acusam a Funai de prática de advocacia administrativa.

¹⁷ Ação Civil Pública nº 0002177-25.2017.4.01.3605 e Interdito Proibitório nº 1002098-24.2020.4.01.3605.

¹⁸ Etnólogo alemão que realizou pesquisa de campo no Brasil por mais de quarenta anos, entre 1905 e 1945. Entre elas, mencionamos as pesquisas realizadas entre os grupos Timbira: Timbira de Araparytiua (Gurupí) entre 1914 e 1915; Apinaje, Canela, Krikati, Krepúnkateye e Pukópue (Goiás e Maranhão) entre 1928 e 1929; Apinaje, Krahô e Canela (Tocantins e Maranhão) em 1930; Apinaje e Canela (Tocantins e Maranhão) em 1931; Apinaje (Tocantins) em 1932; Canela (Maranhão) em 1933; Canela (Maranhão) em 1936; e Apinaje (Tocantins) em 1937.

de esbulho territorial entre o antigo (perímetro verde) e o atual (demarcação em ilhas, em laranja) País Timbira.

Figura 1: Mapa – O antigo e o atual País Timbira



Fonte: Associação Wyty-Catê das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins e Centro de Trabalho Indigenista/2012

Como bem lembrado por Bruno Nogueira Guimarães (2017) em sua análise da base do dilema da interpretação dos eventos históricos, por meio de distintas formas, as abordagens etnográficas não raramente acabam por “inferir que o discurso mítico está em um nível superficial da experiência”. Esse problema, aduz o autor, não foi suficientemente solucionado pelas abordagens pós-coloniais que, igualmente, ao buscar restituir uma história narrada pelos sujeitos indígenas por meio de uma crítica ao universalismo europeu (WALLERSTTEIN, 2007), “terminam invalidando a história que estes já contam ao submeter a experiência sócio temporal nativa à dos colonizadores” (GUIMARÃES, 2017, p. 29).

Isso quer dizer que, uma vez que os povos Timbira reforçam que as “narrativas dos antigos” não são ficcionais, isso não significa que se deva buscar nos acontecimentos históricos narrados pelos não indígenas a inspiração para as formulações míticas dos primeiros. O autor explica:

Os brancos contam a história de uma maneira diferente. Ao contrário das narrativas Apanjekra, em que as grandes transformações ocorreram a partir de encontros com animais e espíritos em viagens protagonizadas por heróis míticos, os *kupen* estabelecem o encontro dos indígenas consigo mesmos como o marco da história dos povos nativos das Américas.

[...]

O interesse não será o de estabelecer uma comparação direta entre os eventos narrados pelos *mehin* ou pelos *kupen*, buscando encontrar nos acontecimentos históricos destes últimos a inspiração para as formulações míticas indígenas: este tipo de abordagem submete a historicidade nativa àquela ocidental, que se torna absoluta enquanto relativiza as demais. A experiência indígena do tempo não é uma elaboração superficial sobre a massa de eventos reunidos nos arquivos a que temos acesso; antes (...), ela é sujeito suficiente da experiência no mundo, e não depende de validação externa para constituí-lo. Por este motivo, não estabecerei paralelos entre os dados historiográficos e as narrativas míticas, dois tipos de discurso de natureza distinta sobre o tempo e com implicações diferentes para a memória. Por não serem conflitantes, a análise pode se beneficiar de ambos, desde que não se opte por subsumir uma narrativa a outra (GUIMARÃES, 2017, pp. 78 e 79).

De forma semelhante, Albert (2002), ao introduzir a obra¹⁹ que narra o trabalho simbólico e político de sociedades indígenas que resulta em suas cosmologias do contato, busca refletir sobre a complexidade dos modos indígenas de construção da história remota ou imediata, e assim

reconciliar análises de sistemas cosmológicos com a sócio-histórica das situações de contato, rearticular o mítico e o histórico na expressão oral, ritos com etnopolítica, classificações com mobilizações, estruturas com estratégias e invenções com tradições (ALBERT, 2002, p. 5).

Timbira, segundo a classificação de Nimuendajú (1946), designa uma unidade étnica referenciada por distintos povos indígenas do tronco linguístico Jê, que compartilha um fundo cultural comum, a Forma Timbira (AZANHA, 1984), que os aproxima em ritos, língua e cosmologia. A autodenominação *mehin*, comum a distintos Povos Indígenas do Tocantins, Maranhão e Pará, indica a mesma percepção de que há um fundo manifesto pela continuidade linguística, pelo compartilhamento do mesmo arcabouço ritual e das mesmas formas de produção corporal — cortes de cabelo, pinturas, resguardos, ritos de reclusão e de iniciação, pares de metade, classes etárias etc.

Para o período anterior ao contato, William H. Crocker e Jean G. Crocker (2009) estimaram a população Timbira entre 50 mil a 100 mil pessoas, vivendo em aproximadamente cinquenta aldeias. Azanha (1984), por seu turno, estimou a existência de um mínimo de 25 mil

¹⁹ *Pacificando o branco. Cosmologias do Contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2002.

e um máximo de 35 mil indígenas que, ao longo do século XVIII, deveriam habitar mais de 30 aldeias ou grupos locais Timbira.

No início do século XX, onze subgrupos remanescentes ocupavam toda a área de cerrados do atual centro-sul maranhense e partes limítrofes dos estados do Pará, Goiás e Piauí. A composição parcial descrita por Nimuendajú (2001) os situava entre Timbiras Orientais — Timbira de Araparytiua, Kukóekamekra, Kreyé de Bacabal, Kreyé de Cajuapára, Kre/púmKateye, Pukópye, Krikateye, Gaviões, Apányekra (Canellas de Porquinhos), Ramkókamekra (Canellas do Ponto) e Krahô — e Timbiras Ocidentais — Apinaje. A distinção geográfica e cultural foi justificada pela estrutura social dos Apinaje, que possui familiaridades também com o povo Kayapó.

Ainda com base em diferenças dialetais que correspondem sobretudo à dispersão geográfica, os Timbira Orientais também foram classificados por Nimuendajú (1946) em dois conjuntos. Timbiras Orientais do Norte foi a classificação correspondente aos povos que viviam nos cursos inferiores dos rios Mearim e Pindaré, no Maranhão (Krenyê de Bacabal, Kukoikateyê e Pobzé); e Timbiras Orientais do Sul a referência aos povos que, no início do século XIX, ocupavam o entre curso dos rios Mearim e Tocantins (Krepumkateyê, Krorekamekrá e Põrekamekrá), e o entre curso dos rios Mearim e Itapicuru (Krahô, Kenkateyê, Apanyekrá, Canela e Txokamekrá).

Mais tarde, Crocker (2009) apresentou uma classificação mais ampla, integrando os Timbira Orientais e os Ocidentais com os Kayapó na designação de Jê Setentrionais. Limita-os geograficamente quanto aos Jê Centrais, formados pelos Xavante e pelos Xerente, e quanto aos Jê Meridionais, representados pelos Povos Indígenas Kaingang e Xokleng.

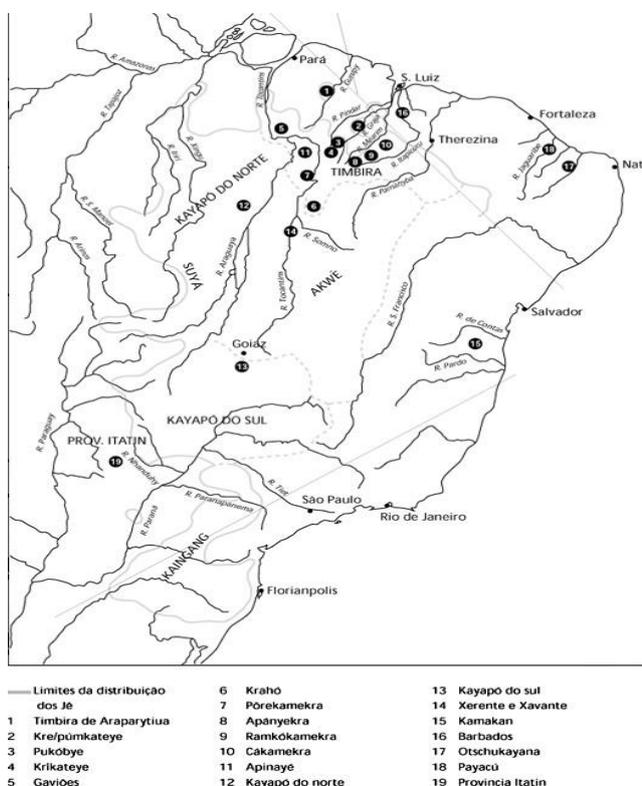
Dois povos Timbira da faixa entre o Mearim e o Itapicuru desapareceram como grupos autônomos, como explica Júlio César Melatti:

Um deles foi os Txokamekrá (txó = raposa). Sofreram uma derrota dos brancos no fim do século XVIII. Foram surpreendidos por uma outra expedição em 1815. Refugiaram-se no alto de uma serra. Os que daí desceram desarmados, enganados por propostas de paz, aliança contra seus inimigos e promessas de ferramentas, foram aprisionados e vendidos em leilão na praça de Caxias. Em 1818 revidaram, aceitando os presentes de uma expedição, mas depois matando os expedicionários que desciam com eles para Caxias, a fim de estabelecer um acordo. Em 1847 ainda se registrava a existência de duas aldeias suas. Passaram por uma epidemia em 1855. Inimigos dos Ramkokamekrá, que chegaram a ajudar os brancos contra eles, acabaram por fundir-se com eles ainda no século XIX. Doenças os levaram a separar-se deles. Porém, cada vez mais acossados pelos sertanejos, voltaram a se juntar aos Ramkokamekrá por volta do início do século XX. Nimuendajú que pesquisou entre estes últimos em 1929-1936, foi aí adotado por uma família Txokamekrá. O mesmo aconteceu com o etnólogo William Crocker, que iniciou suas pesquisas com os Canela nos anos 1950.

Também desapareceram os Kenkateyê em 1913, num massacre traiçoeiro promovido por um fazendeiro. Viviam nas cabeceiras do Alpercatas, afluente do Itapicuru. Os poucos que escaparam ao massacre procuraram refúgio sobretudo entre os povos que parecem ter-lhes dado origem, em meados do século XIX: os Apanyekrá e os Krahô (MELLATI, 1999).

Dessa região, portanto, restaram os Krahô, os Ramkokamekrá (atualmente autorreferidos como Memortumré-Canela) e os Apanjekra. Em suas aldeias encontram-se abrigados os descendentes de outros Timbira que se dispersaram. Abaixo reproduzimos o mapa elaborado por Nimuendajú (2001) com a localização e distribuição dos Povos Indígenas Jê:

Figura 2: Mapa – Distribuição da corrida de toras



Fonte: Nimuendajú/2001

O antigo País Timbira conformava, assim, um imenso quadrilátero, limitado pelos cursos dos rios Gurupi, Grajaú e Mearim, ao norte, alto Itapicuru e seus braços formadores, a leste, Rio das Balsas, ao sul, e Rio Tocantins, a oeste, desde a desembocadura do rio Manuel Alves Grande até bem abaixo da desembocadura do Araguaia (AZANHA, 1984).

Todos os subgrupos Timbira apresentam semelhante história de contato, datada entre meados do século XVII até o início do século XIX, quando foram atingidos por frentes pastoris expansionistas advindas da ocupação de neobrasileiros partindo, simultaneamente, de São Luís (MA), Pará (PA), Goiás (GO) e Bahia (BA).

Dos mais de 30 grupos locais que se supõe existentes no século XVIII, portanto, mais da metade foi aniquilado após a regularização do fluxo de expansão e do estabelecimento dos primeiros núcleos estáveis e fazendas a sudeste, leste e nordeste do território Timbira (AZANHA, 1984). Os que não foram dizimados física ou culturalmente, foram obrigados a se agregar a outros subgrupos para garantir sua sobrevivência.

Todos os grupos observados por Nimuendajú apresentavam semelhança no idioma falado, no corte de cabelo (o sulco horizontal), na complexa vida ritual e cerimonial, na morfologia das aldeias e na corrida com toras. Para explicitar a unidade Timbira, Nimuendajú utilizou algumas estratégias, sendo a mais difundida a explicação do mito do Caprôore, que explica a divisão dos Timbira em vários grupos e marca sua origem comum:

Sim, antes os nossos primeiros eram valentes e mandavam na aldeia. Só os guerreiros é que mandavam e governavam a aldeia. E sempre que as outras tribos valentes atacavam a aldeia, um guerreiro sempre matava os atacantes. Logo, ele sozinho começou a governar a aldeia. Ele fez a aldeia grande e lá ficaram. E os pequenos faziam arapuca, mas os outros vinham primeiro e pegavam o ahtore ²⁰que estava preso e já estavam se dirigindo palavras ruins, e aqueles que pegaram o ahtore na arapuca, começaram a brigar com os outros e começaram a atirar flechas, com o arco pequeno começaram a se flechar. E um índio chamado Caprôore foi flechado. Caprôore caiu deitado e eles o flecharam no cotovelo, bem no meio do coraçãozinho, bem no lugar onde dá choque foi flechado. A flecha tinha sido feita com Talo de Najá e lá mesmo onde caiu, ele morreu. Quando chegaram os outros, eles o descobriram. Aí seus pais começaram a discutir e a se flecharem e a gritarem uns para os outros, e logo que acabaram de atirar flechas todos ficaram inimigos, e tiraram logo seus próprios nomes e assim que tiraram iam andando. Estes são os Krêêjê e saíram. Outros são Py Kopjêê e saíram. E também outros chamados Crahô e também saíram. E também outros puseram Hakâhpoti (Xavante) e saíram e entraram no Cocal. E outros chamaram Apanyêkra e ficaram bem perto. E outros chamaram Xâäkâm e ficaram no Mucura. Mas o Môrtum re ficou aqui nesse lugar. E eles eram muito poucos e andavam aqui. E as outras tribos ficaram longe e voltavam para lutar com os daqui. E eles mesmos se matavam e sempre ficavam inimigos e sempre se matavam e sempre, sempre se dividindo e assim ficaram até quando o governo soube tudo e parou com tudo. E o governo os separou e ele os segurou. Mas ainda assim hoje quando alguém sai sozinho e lá chega, eles o matam. Mas aqui não matamos ninguém, ninguém de outra tribo. É, na aldeia do Me môrtum re não se mata ninguém de outra tribo. Aqui se tem pena dos outros (MITO DE ORIGEM DOS GRUPOS TIMBIRA COLHIDO ENTRE OS RAMCÔCAMEKRA, AZANHA, 1984, p. 70 e 71).

Atualmente, Timbira designa o seguinte conjunto de povos que se apresentam como grupos étnicos autônomos: Krahô, Apinaje, Krahô-Kanela e Kanela do Tocantins, no estado Tocantins; Gavião-Pykobjê, Krikati, Canela-Apanjekra, Canela-Ramkokamekra ²¹, Krepumkateyê e Kreyê, no Estado do Maranhão; Gavião-Parakateyê, no Pará; e Kanela do

²⁰ Traduzido por “irmãzinha” pelo professor Vladimir Rodiporo Canela em 09/04/2020. Para o Caprôore, o professor corrigiu a grafia correta para Ihtore, que significa filhote de pássaro.

²¹ Atualmente, o grupo está abandonando o nome Ramkokamekra e o substituindo por Memortumré.

Araguaia, no Mato Grosso. Outras etnias Timbira já não se apresentam como grupos autônomos, uma vez que se dissolveram ou se agregaram a outros povos para garantir sua sobrevivência física, a exemplo dos Kenkateyê, Krorekamekhrá, Põrekamekrá e Txokamekrá (MELLATI, 1999).

Kowalski (2008), mais recentemente, passou a se debruçar explicitamente sobre os grupos habitantes da chapada maranhense designados, genericamente, Canelas. Designação unificadora dada pelos “brancos”, permite indicar tanto a tibia, o maior e mais interno dos ossos da perna, quanto a especiaria extraída da casca de árvores do gênero *Cinnamomum*. No início do século XIX, o termo era aplicado aos Capiécans, que se referia aos Ramkokamekrá. Posteriormente, passou a ser aplicado também aos Apanjekra e aos Kenkateyê, que igualmente habitavam o sul do Maranhão.

O autor elaborou uma sinopse da história do contato entre os Canela e os brancos, que se iniciou nos séculos XVII e XVIII, após a expulsão dos franceses da Ilha de São Luís e, a partir dela, o início da colonização do sertão nordestino, a terra dos Timbira.

O primeiro passo foi dado pelo “carniceiro de índios e caçador de escravos”, Bento Maciel Parente, que construiu, em 1624, um forte na foz do rio Itapicuru junto ao oceano Atlântico, em frente à ilha de São Luís. Partindo dessa base militar, comandos militares, missionários jesuítas e colonos avançaram ao longo dos cursos dos rios Itapicuru e Mearim sobre as terras dos Timbira. Ensejaram assim outros projetos de colonização de colonos oriundos de outras regiões, que começaram a colonizar as terras dos Timbira partindo do Pará e subindo o rio Tocantins, descendo o rio Tocantins a partir de Goiás, bem como migrando da Bahia, na direção Noroeste, sobre os planaltos do Piauí. Os colonos, em parte organizados como paramilitares, não estavam interessados apenas na ocupação da terra, mas também na escravização dos índios. Os Timbira defenderam-se individualmente e em alianças contra as violações da sua liberdade e a redução das áreas por eles usadas, mas a supremacia técnica e demográfica dos brancos obrigou-os a recuar para áreas de retirada sempre novas ou experimentar formas de convívio com os estrangeiros (KOWALSKI, 2008, p. 82).

O século XIX foi marcado por alianças sazonais entre grupos individuais formados entre os Timbira e os militares, ora voltadas contra outros grupos Timbira, ora contra os Tenetehara (povo Tupi-Guarani que chegou à região), oscilando tempos de trégua e relativa paz no convívio e comércio com os colonizadores que avançavam sobre seus territórios, com ataques armados, escravização e massacres.

A conquista das terras Timbira se efetivou, em sua maior extensão, dentro de um grande vácuo jurídico entre a extinção do Diretório dos Índios pombalino na última década do século XVIII e a primeira disposição legal referente ao tema no Brasil independente, que ocorreu somente em 1834:

Entre esses dois limites, apenas a retrógrada Carta Régia de 1811, que permitia a escravidão de índios hostis do Araguaia e Tocantins por dez anos ou mais enquanto durasse sua "atrocidade". Nada de concessões de léguas em quadra pela Coroa Portuguesa; nada de aldeamentos criados pelo governo, como se fazia no século XVIII (MELLATI, 1999).

Um dos episódios centrais para a compreensão da migração de grupos Apanjekra do sul do Maranhão à região do Norte Araguaia mato-grossense foi o massacre da aldeia Chinelo, onde viviam cerca de 150 Kenkatyê. Segundo Nimuendajú (1946), parte dos sobreviventes associaram-se aos Krahô, aos Apanjekra e aos Ramkokamekra. O genocídio, conforme descreveu Kowalski (2008), produziu um sentimento de grande insegurança entre todos os indígenas da região, o que motivou novas alianças entre grupos dispersos, motivadas pela defesa contra latifundiários e colonos.

Embora cada povo Timbira possua suas particularidades, existem semelhanças no idioma (*mêhĩ jarkwa*²²), pertencente à família linguística Macro-Jê. Mesmo a variante falada pelos Apinaje, com grau de diferenciação mais elevado, é facilmente compreendida pelos outros povos Timbira. Além disso, de forma geral, assemelham-se pela aparência que dão ao corpo, o que inclui o corte de cabelo, os batoques auriculares masculinos, os cintos de tucum, as pinturas corporais, os tecidos utilizados pelas mulheres da cintura aos joelhos (*Kupentxe*) e os adornos de miçangas (*kenlé*). As corridas com toras, geralmente confeccionadas com madeira de Buriti (*Crow*), também possuem papel vital no movimento dos *Amjĩkĩn*²³ Timbira. As imagens a seguir trazem algumas dessas características compartilhadas por distintos povos ou subgrupos Timbira que atualmente habitam áreas de cerrado nos estados do Tocantins, Maranhão e Pará.

²² Conforme Amorim (2020), *Jarkwa* (*kwa*: “boca”) se refere à linguagem falada dos humanos (*mêhĩ jarkwa*) e também das plantas e dos animais. A linguagem (*jarkwa*) desses outros seres é, a partir do “ponto de escuta” *mêhĩ*, os cantos (*increr*) apreendidos, incorporados e entoados nas festas. É por esta razão que a autora optou por traduzir o termo *jarkwa* por “canto-fala”, como, por exemplo: “*Catàmjê jarkwa*” (canto-fala dos *Catàmjê*, os seres humanos e não humanos associados à metade sazonal do inverno) ou “*Wetre jarkwa*” (o canto-fala da lagartixa), etc. Seria mais apropriado, conclui, dizer que tais cantos não são simplesmente “sobre” as plantas e os animais, mas sim “das” plantas e dos animais, como coloca Getúlio Kruwakraj: “*Todos os bichinhos têm as cantigas, eles mesmo cantam; o tatu canta nele mesmo, ele mesmo se canta.*” (in Aldé, 2013, p. 40).

²³ Modo pelo qual se referem às suas festas rituais, termo traduzido por Mellati (1978) por “alegrar-se”.

Figura 3: Meninos Apanyekrá durante ritual de iniciação masculina



Fonte: Jaime Siqueira Jr./CTI, 1993

Figura 4: Francisquinho Tephot, Antônio Capô e as *hõkrepôj*, no pátio da Aldeia Escalvado (Canela Memortumré)



Fonte: Acervo pessoal/2012

Figura 5: Corrida com toras de Buriti na Aldeia Manoel Alves Pequeno, Terra Indígena Krahô



Fonte: Acervo pessoal/2006

Os diversos povos Timbira também se assemelham no que diz respeito à cultura material, sobretudo pela grande quantidade de artefatos produzidos com palha trançada. O paparuto ou berubu, grande bolo de mandioca e carne envolvido em folha de bananeira brava, assado em pedras previamente aquecidas, também é comum a todos, da mesma forma que o formato das casas (à moda sertaneja, retangulares, com teto de duas águas coberto de folhas de palmeira). A disposição das casas nas aldeias circulares também se assemelha. Nas aldeias Timbira, as casas se dispõem uma ao lado da outra, formando um grande círculo. De cada uma delas sai um caminho em direção ao centro, onde se situa o pátio. As imagens a seguir buscam ilustrar a cultura material Timbira:

Figura 6: Cesto Apanjekrá



Fonte: Acervo pessoal/2014

Figura 7: Eduarda Canela fazendo berubu para um ritual de iniciação masculina na aldeia Porquinhos



Fonte: Jaime Siqueira Jr./CTI, 1993

Figura 8: Casa da Aldeia Porquinhos – Povo Indígena Apanjekra (Terra Indígena Porquinhos)



Fonte: Acervo pessoal/2015

Figura 9: Vista de cima da Aldeia Pedra Branca (Terra Indígena Krahô)



Fonte: Acervo pessoal/2012

Por fim, mencionamos ainda similaridades nas configurações de parentesco, nos ritos relacionados aos ciclos de vida dos indivíduos, aos ciclos anuais e aos ciclos de iniciação, e ainda aos sistemas de nomeação e de constituição de pares de metade²⁴. Como mencionado por Guimarães (2017), a história dos povos Timbira se mistura por sua própria dinâmica de relações interaldeãs e ciclos de viagens, que permitem o estabelecimento de laços de parentesco e intercâmbio de conhecimento ritual para fora da aldeia. Praticamente todas as aldeias, hoje, possuem membros que nasceram ou que descendem de outro povo, mantendo viva a memória de conexão entre as aldeias *mehin*.

1.2 Os Canela Apanjekra

O povo indígena Apanjekra-Canela habita, atualmente, a terra indígena Porquinhos, de cerca de 80 mil hectares, situada nos municípios de Barra do Corda e Fernando Falcão, no

²⁴ Informações mais detalhadas sobre o parentesco e ciclos rituais dos Povos Timbira estão descritas no Verbetes Timbira, de Júlio César Melatti, disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Timbira>>. Para análise da vida cíclica ritual Krahô, ver Melatti (1978). Para análise do parentesco e vida ritual Canela, ver Crocker (2009).

Maranhão. A terra indígena foi homologada no ano de 1983 em um processo eivado de erros, que levou pesquisadores a considerarem como “límpido e cristalino” que a demarcação da área ocupada pelos Apanjekra durante a ditadura militar foi equivocada na definição de suas fronteiras (GUERRA e GUIMARÃES, 2016). O povo indígena fala uma língua pertencente à família linguística Jê e é considerado como um dos grupos dos chamados Timbira Orientais.

Figura 10: Crianças Apanjekra da terra indígena Porquinhos



Fonte: Acervo pessoal/2012

Guimarães (2017) explica que, entre os anos de 1977 e 1983, houve uma sequência de alterações nos mapas e nos memoriais descritivos que compõem os processos administrativos da Funai, incluindo troca de nome dos rios que fazem parte das terras tradicionais dos Apanjekra. Na época, a acusação de fraude nos dados produzidos pela Funai local levou a sede da autarquia a solicitar o acompanhamento dos serviços pelo antropólogo Gilberto Azanha. Segundo Guimarães (2012), que estudou o primeiro processo de demarcação da terra indígena Porquinhos em seu mestrado, Azanha chegou a apontar nominalmente os agentes do Estado que não cumpriram os procedimentos regulares e a destacar a inadequação dos mapas elaborados à realidade de ocupação tradicional das terras Apanjekra.

As razões para as distorções encontradas em campo foram delegadas a interesses econômicos dos fazendeiros que haviam grilado grande parte das terras dos Apanjekra em décadas recentes com ameaças aos indígenas e a conivência do serviço público indigenista.

Menos que garantir aos Canela o acesso ao seu ambiente, oferecendo as condições de possibilidade para seu modo de vida tradicional, a demarcação ocorrida nas décadas de 1970-80 consolidava o roubo de terra e a conquista de grande parte do território Canela por invasores recentes (GUIMARÃES, 2017, p. 111).

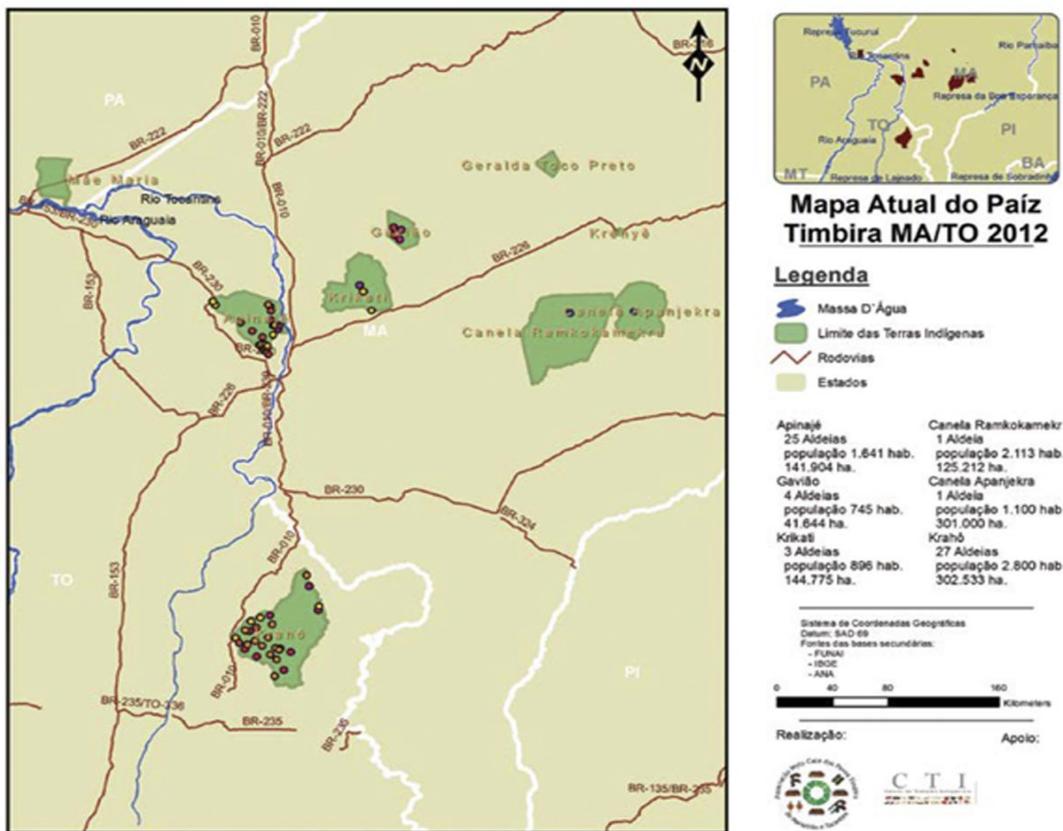
As constantes solicitações de reestudo dos limites da terra indígena Porquinhos levaram à abertura de um novo Grupo de Trabalho, em 30 de outubro de 2000. Os limites da terra indígena Porquinhos dos Canela Apanjekra (outra terra indígena, contígua à anterior) foram aprovados pela Presidência da Funai no ano de 2007, declarados pelo Ministro da Justiça em 2009, e anulados pela segunda turma do Supremo Tribunal Federal em 2014, acolhendo a contestação realizada pela prefeitura de Fernando Falcão (MA), e chancelando, assim, o processo de esbulho territorial e grilagem das terras indígenas do sul do estado do Maranhão.

O fato é que, como descreve Jaime Siqueira (2007), a forma pela qual foram conduzidos os procedimentos de regularização fundiária de terras indígenas no País, anteriormente à promulgação da Constituição Federal de 1988, fez com que as áreas tradicionalmente ocupadas pelos distintos povos Timbira fossem demarcadas de forma descontínua. As terras atuais do País Timbira em posse de seus legítimos proprietários são, portanto, formadas por ilhas de 50 a 150 mil hectares cercadas por fazendas de criação de gado, em uma região onde a luta pela posse da terra é violenta.

Além dos equívocos dos limites reais da ocupação indígena na região que, segundo Siqueira (2007), foram definidos sem quaisquer estudos adequados e especializados junto aos Apanjekra, a terra indígena Porquinhos se tornou separada da terra indígena Kanela, ocupada pelos Canela Memortumré, com os quais os Apanjekra estabeleciam intensa rede de relações.

Atualmente, portanto, a comunidade encontra-se estabelecida na aldeia Porquinhos, localizada em uma região próxima às margens do rio Corda, desde 1964, como resultado de um longo processo de ocupação territorial. A maior parte do território indígena que ficou fora da demarcação original fora invadida e grilada recentemente. O mapa a seguir, que compõe o Plano de Gestão Territorial e Ambiental Timbira, da Associação Wyty-Catë, permite visualizar a descontinuidade das terras indígenas demarcadas e regularizadas no interior do País Timbira.

Figura 11: Mapa das terras Timbira



Fonte: Associação Wyty-Catê das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins e Centro de Trabalho Indigenista/2012

Uma das áreas que os indígenas lutam para recuperar é o território onde se situava a aldeia Chinelo, ao sul da terra indígena Porquinhos, na região do rio Alpercatas. A área também era ocupada pelos Kenkateyê, grupo provavelmente oriundo dos próprios Apanjekra, que se deslocou a sudoeste após um cisma ocorrido na década de 1860 (GUIMARÃES, 2017). Após o mencionado massacre efetuado pelo fazendeiro Raimundo Arruda em 1913, muito presente na memória social dos atuais Apanjekra Canela e Memortumre Canela, os sobreviventes ou voltaram a integrar-se aos Apanjekra, ou se dirigiram para o rumo das terras ocupadas pelos Krahô, no estado do Tocantins. O território que ocupavam até o massacre foi assimilado às posses do fazendeiro genocida e de seus descendentes.

Os Kanela do Araguaia, que lutam hoje pela demarcação de terras que ocupam tradicionalmente no estado do Mato Grosso, são descendentes de famílias Apanjekra que fugiram após a intensificação de massacres armados contra os grupos Timbira do Maranhão.

1.3 Os Kanela do Araguaia

Kanela do Araguaia é o etnônimo adotado por distintos subgrupos indígenas locais que vivem atualmente em regiões urbanas e rurais situadas próximas aos municípios de Canabrava do Norte, Porto Alegre do Norte, Confresa, Santa Terezinha, São Félix do Araguaia e Luciara, no estado de Mato Grosso, não possuem terra demarcada/regularizada e possuem descendência dos Canela Apanjekra, que atualmente habitam a terra indígena Porquinhos, no estado do Maranhão (SOUZA, 2015). No momento, três aldeias encontram-se constituídas: Aldeia Nova Pukanu, situada na Gleba da União São Pedro (sub júdice) no município de Luciara (MT), Aldeia Porto Velho, situada em posse da senhora Júlia Kanela, também em Luciara (MT), às margens do rio Tapirapé, e Aldeia Tapiraká, situada nas proximidades da área de reserva legal do latifúndio Fazenda Tapirapé, em Santa Terezinha (MT).

A grafia do etnônimo é resultado de um longo processo de mobilização pelo reconhecimento de direitos específicos ao povo indígena, e referencia a estreita relação estabelecida com outro Povo, o Karajá, que acolheu e apoiou as famílias Kanela do Araguaia durante sua trajetória. Pedro Filho Kanela, liderança do subgrupo de Canabrava do Norte, detalhou esse processo no decorrer de entrevista realizada no dia 16 de junho de 2020:

A gente quando estava fazendo o trabalho do Projeto A Nova Cartografia Social da Amazônia com os pesquisadores, junto estavam presentes vários anciãos do tronco da minha família, que já tinham vivido, convivido e tido várias histórias para contar do que viveu no Araguaia até aquele momento, a gente entendeu que enquanto indígenas e enquanto cultura nós construímos e mantemos traços culturais que a gente trouxe dos nossos ancestrais. A essa altura, a gente já estava muito próximo do Povo Karajá. Eu, por exemplo, nasci numa aldeia Karajá, meu bisavô que veio do Maranhão e que liderou esse grupo que veio do Maranhão está enterrado na Aldeia Fontoura da Ilha do Bananal do Povo Karajá. Minha avó trabalhou 31 anos com os Karajá, e meu avô também, porque foram se refugiar lá e lá a Funai os contratou pra trabalhar, e então vários dos meus primos também nasceram lá. Naquele tempo não tinha hospital. Então a gente entendeu que a nossa etnogênese cultural se reinventou, reestruturou e está se reestruturando, ela manteve e o que nos ajudou a segurar parte da nossa cultura ancestral foi a nossa convivência com o Povo Karajá. Então a gente, por mais que tudo que acontecia, que a gente foi expulso da terra, que a gente se dispersou, que várias Kanelas se casaram com peões e boias frias que roçavam e derrubavam mata pra fazer a abertura dessas fazendas aqui da região, no tempo do projeto de governo do gado de corte, então, nesse dispersar, o Araguaia sempre foi a nossa referência. Todos saíam e voltavam, todo nosso povo, está todo mundo aqui nessa região, não tem ninguém dos nossos fora, a não ser os estudantes que estão nas universidades, mas sempre temos essa região aqui como a nossa referência, devido à terra, aos nossos ancestrais que vieram do Maranhão e que já morreram, mas que estão enterrados às margens do rio Araguaia e em lugares que hoje são cidades, mas que antigamente não eram. Então, a gente entendeu que nossa história tem um diferencial, sem querer dizer que a gente é um povo totalmente diferente do povo ancestral nosso, que é o Canela do Maranhão, mas nossa história se constrói no Araguaia, e aí a gente também colocou o Kanela com K e Araguaia como a nossa referência, como o nosso espaço onde nós pudemos preservar parte da nossa cultura, mesmo a gente tendo perdido muita coisa e a nossa língua. Mas o que nos ajudou a nos manter vivos, a ter iniciativa pra que a

gente pudesse buscar o reconhecimento dos nossos direitos foi o Povo Karajá, o seu João Werreria, pai da Narúbia, que hoje é uma ativista do movimento indígena... O Werreria é casado com uma indígena Kanela, prima minha, filha da irmã da minha mãe, e ela é uma liderança também, como toda a família, e com isso a gente quis pegar o K de Karajá como parte nossa, porque sem eles seria impossível a nossa existência, porque foram eles que nos ajudaram, nos acolheram e nos incentivaram. A gente não tinha mais esperança, a gente manifestava de todas as formas, a Funai não demonstrava nenhum interesse em reconhecer a nossa existência nem pelo menos nos ouvir, então a gente decidiu colocar nome Kanela em homenagem ao Povo Karajá que até hoje a gente tem uma ligação muito forte com alguns grupos do Povo Karajá, e Araguaia porque é nas margens do Araguaia que aconteceu e acontece toda a nossa história (Pedro Filho Kanela, 2020).

Segundo a organização sociopolítica interna do povo indígena, cada subgrupo mencionado (Canabrava do Norte, Porto Alegre do Norte, Confresa, Santa Terezinha, São Félix do Araguaia e Luciara), referenciado como “núcleo”, embora reconheça os demais como integrantes do mesmo povo, com identificações de parentesco e afinidade, possui trajetórias históricas específicas e distintas, além de estratégias políticas e reivindicações territoriais próprias, decorrentes das múltiplas formas pelas quais chegaram à microrregião do Norte Araguaia, inseriram-se nos contextos locais e construíram suas relações sociais (SOUZA, 2015). Este estudo se debruçará sobre os aspectos comunicativos que envolvem o conflito fundiário jurídico e político vivenciado pelos integrantes do núcleo de Canabrava do Norte, atualmente agrupado na Aldeia Nova Pukanu.

Pedro Kanela (2016), uma das lideranças deste núcleo, define-se como indígena Kanela do Araguaia, filho de mãe Apanjekra e pai negro, ambos trabalhadores rurais, que viram de perto a pistolagem e o aparelhamento do Estado em favor dos fazendeiros. Segundo lhe narrava seu avô, três chacinas motivaram a migração de seu povo do Maranhão, sendo uma em 1896, uma (e, a mais significativa delas) em 1913, e outra em 1931. O processo de migração das famílias, iniciado em meados dos anos 1930, foi longo, e a chegada ao Mato Grosso ocorreu em meados da década de 1950.

Crocker (2009) assim descreve o massacre que causou a dispersão entre os Canela:

Criadores de gado do Sítio dos Arruda chegaram à aldeia Chinelo dos Kenkatye-Canelas, com uma população de 150 pessoas, sob o pretexto de ajudar a celebrar um casamento Kenkatye. Das três tribos conhecidas pelos sertanejos com o nome de Canela, os Kenkatye eram os que estavam mais a sudoeste. Quando os cerca de cinquenta vaqueiros do Sítio chegaram na aldeia Chinelo, tocavam um acordeão e guiavam uma mula que carregava um barril de cachaça. Depois que os bandidos embebedaram a maioria dos homens Kenkatye adultos, sacaram correntes do cesto que a mula carregava e os prenderam uns aos outros. Os pistoleiros então atiraram deliberadamente em cinquenta homens Kenkatye, enquanto as mulheres, crianças e velhos correram para a tribo piranha, cerca de 24 quilômetros na direção nordeste, ou para os índios timbiras Krahô, que ficavam a cerca de 240 quilômetros para o sudoeste. Os fazendeiros não podiam tolerar os roubos de gado dos Kenkatye e estavam

determinados a reinstalar seu domínio. Nimuendajú escreve que, quando o inspetor indígena do Maranhão levou os assassinos a julgamento, o júri de Barra do Corda os absolveu unanimemente e, até os anos 1930, os residentes apontavam, com orgulho, os membros do grupo dos Arrudas que iniciaram o massacre. (CROCKER, 2009, pp. 31 e 32).

No final da década de 1960 e início dos anos 1970, já no Mato Grosso, os Kanela do Araguaia começaram a ser expulsos das áreas que ocupavam, a partir da chegada de pessoas que apresentavam escrituras falsas e se diziam proprietárias de extensas terras no estado. O contexto, explica Pedro Kanela (2016), advém do surgimento dos grandes projetos latifundiários que deslocou seu povo para pequenas agrovilas formadas em Santa Terezinha, Luciara e São Félix do Araguaia. Nessa época se formaram os grilos Fazenda Suiá-Missu, Fazenda Codeara, Fazenda Bordon e Fazenda Voux. Seus pais foram expulsos em 1973.

Antônio Canuto explica que a ocupação do território da microrregião Norte Araguaia²⁵ foi um processo de disputa violenta por parte de indígenas, posseiros e pequenos agricultores em face de “uma invasão galopante do grande capital, financiado por recursos públicos através da Sudam²⁶ e de outros programas governamentais” (2019, p. 15).

A partir de 1950, aponta, o governo do Mato Grosso iniciou a venda de terras (legalmente) devolutas da porção norte do estado, entre os rios Araguaia e Xingu, a preços irrisórios, retalhando o território de indígenas, comunidades tradicionais e pequenos agricultores em glebas de até dez mil hectares, para disponibilizar a especuladores privados. Essa divisão não somente ignorava a efetiva localização geográfica das terras, mas também a presença pretérita de povos indígenas e povoados sertanejos na região. Nesse processo de negociação, foram vendidos povoados inteiros, como o de Santa Terezinha, Porto Alegre e outros núcleos populacionais que já se formavam às margens dos rios Tapirapé e Araguaia. Também foram loteados e vendidos os territórios ocupados pelos povos indígenas Xavante, Tapirapé e Karajá.

Sobre o tema, Ariovaldo Umbelino de Oliveira (2016) acrescenta que processos de falsificação de documentos de procuração permitiram, ainda, que um único especulador acumulasse títulos de áreas contíguas, burlando assim o requisito legal que limitava a venda de terras a dez mil hectares por proprietário. Nesse processo, imensos latifúndios, alguns com mais de um milhão de hectares, foram formados.

²⁵ Formada por 14 municípios: Alto Boa Vista, Bom Jesus do Araguaia, Canabrava do Norte, Confresa, Luciara, Novo Santo Antônio, Porto Alegre do Norte, Ribeirão Cascalheira, Santa Cruz do Xingu, Santa Terezinha, São Félix do Araguaia, São José do Xingu, Serra Nova Dourada e Vila Rica.

²⁶ Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia, autarquia do governo federal do Brasil criada no ano de 1966.

Contudo, o que acelerou o processo de invasão e esbulho territorial no Araguaia foi a política de incentivos fiscais adotada após a criação da Sudam, no ano de 1966. Um dos processos mais escandalosos da época foi a constituição da empresa Agropecuária Suiá-Missu, em cima da Terra Indígena Maraiwatséde, do Povo Xavante, que foi removido e exilado:

A Suiá-Missu conseguiu, com o apoio do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), retirar os Xavante que habitavam as terras que a fazenda dizia ter adquirido. Em avião da Força Aérea Brasileira (FAB), em 1966, quase trezentos indígenas – homens, mulheres, crianças, idosos – foram levados para a aldeia São Marcos, mais ao sul do estado (CANUTO, 2019, p. 26).

Entrevistei Moisés Kanela no dia 21 de julho de 2015, com o objetivo de colher subsídios para a qualificação da reivindicação fundiária do núcleo de Canabrava do Norte junto à Funai. Na ocasião, ele expôs o histórico das últimas ocupações feitas pelos grupos familiares Kanela do Araguaia, em especial na região da área conhecida como “Pousada do Bosaipo”, de onde haviam, dias antes, sido despejados por determinação judicial:

Nós ocupamos uma área em 1979 próxima à fazenda Londrina. A partir de 2005, eles começaram a grilar a nossa área e a passar cerca em frente aos nossos barracos, e fomos expulsos em definitivo em 2010 pelos pistoleiros contratados pela fazenda Londrina. As ameaças foram se fortalecendo... inclusive, pistoleiros vieram nos intimidar aqui nessa casa, quando fizeram uma reunião com nós bem ali dizendo que a gente tinha que sair, porque ali agora fazia parte da fazenda. Na época foi meu pai, o Pedro e eu que fomos mais ameaçados lá dentro. Agora a situação se repetiu. A gente foi ameaçado na frente do oficial de justiça pelo Rosalino (encarregado da fazenda do Bosaipo), que falou que se alguém entrasse nas áreas dele, que ficam em São Bento, ele matava. O oficial de justiça também não acompanhou a ação de despejo, mas somente as negociações anteriores. Nas negociações, embora eles tenham negociado três dias de prazo, não respeitaram. Depois de ter negociado três dias, 45 minutos depois ele voltou atrás avisando que a gente tinha que sair na hora e que a polícia faria o despejo. A ação foi executada sem a presença dele. Os policiais ameaçaram a gente de prisão, ameaçaram apreender nossas motos, ameaçaram realizar busca na área... apareceram na nossa ocupação no veículo particular do funcionário da fazenda, com um caminhão boiadeiro e um caminhão toco fretado pra carregar a gente. O caminhão sujo de bosta. (Funai, 2015, Memória de reunião com o Povo Indígena Kanela do Araguaia).

No ano de 2015, o Ministério Público Federal em Barra do Garças solicitou a elaboração de uma Perícia Antropológica, cujas conclusões encontram-se descritas no Parecer nº 023/2015 da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão, câmara que trata especificamente dos temas relacionados às populações indígenas e comunidades tradicionais. O trabalho foi realizado com o objetivo de compreender a reivindicação fundiária apresentada por distintos grupos familiares Kanela do Araguaia, esclarecer aspectos da organização social do povo indígena e suas dinâmicas sociopolíticas internas, com suporte dos referenciais teóricos e metodológicos da

Antropologia, sobretudo os estudos sobre etnicidade e territorialização de povos e comunidades indígenas.

Segundo os relatos colhidos pelo perito, a mobilização pelo reconhecimento dos Kanela do Araguaia como indígenas teve início com os encontros de família organizados pelos descendentes de Julião Altino dos Santos, durante os períodos de praia no Araguaia. O processo teve início em 1997, durante o velório de um dos filhos de Dona Albertina, irmã mais velha de Dona Joana e de Antônio Kanela, que atualmente lideram a retomada da Aldeia Nova Pukanu.

Com a reunião dos parentes dispersos, diversos encontros se sucederam em Luciara, na Lagoa dos Veados, em São Félix do Araguaia e em Canabrava do Norte, quando o desejo de fortalecer a identidade indígena foi amplamente articulado e debatido. No ano de 2008, os indígenas formaram uma pequena comissão e foram até a aldeia Porquinhos, no Maranhão, quando os indígenas Bernardino Carlos Costa e Joaquim Pereira dos Santos foram formalmente reconhecidos como parentes e batizados com nomes *mehin*.

Com base no documento firmado pelas lideranças Apanjekra atestando o pertencimento étnico dos indígenas Kanela do Araguaia mais velhos, a Funai, por intermédio de sua Coordenação de Estudos e Pesquisas, expediu uma declaração, em conformidade com os critérios de autoidentificação étnica estabelecidos pela Convenção 169 da OIT, com conteúdo semelhante. A partir de então, os indígenas passaram a reivindicar o acesso a políticas públicas diferenciadas, em especial, atendimento no sistema de saúde indígena do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Araguaia e a assistência da Funai, incluindo-se expedição de documentação, a exemplo do Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI).

A reivindicação territorial, embora conste nos registros administrativos da Funai ao menos desde o ano de 2006²⁷, passou a ganhar corpo a partir do ano de 2009, após a participação dos Kanela do Araguaia na oficina de elaboração de mapas do projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.

O projeto é estruturado a partir da elaboração de auto cartografias dos povos e comunidades tradicionais da Amazônia, objetivando dar visibilidade aos processos de ocupação da região, com ênfase na construção de identidades coletivas referenciadas a situações sociais peculiares e territorializadas. Para tanto, utiliza-se do instrumento metodológico da oficina de mapas, por meio do qual os agentes sociais das comunidades atendidas e pesquisadores

²⁷ O Ofício nº 02/2006, encaminhado pelo cacique Antônio Osório Kanela, do núcleo de São Félix do Araguaia aponta, em seu item II, que o grupo já tem em mente uma terra pertencente à União (processo administrativo SEI 08620.100706/2015-70).

procedem à elaboração de fascículos que compõem croquis georreferenciados em base cartográfica, acrescidos de ilustrações e excertos dos depoimentos dos comunitários.

Os dados colhidos na ocasião permitiram identificar a saída do grupo do Maranhão a partir de meados dos anos 1930.

Sáimos de lá por causa do massacre, o pessoal queria matar os índios – os fazendeiros -, meus pais correram mais meus avós. Nós morávamos no Morro do Chapéu, onde é a aldeia dos índios Canela. De lá passamos para Goiás... fomos criados no estado de Goiás e aí mudamos para o estado de Mato Grosso, na beira do Araguaia. Então agora nós resolvemos se reunir para nós ficar juntos de novo (Joaquim Pereira dos Santos – vice cacique, Oficina de mapas, 2008).

Segundo Joana Kanela (2008), dá-se o nome Kanela do Araguaia aos indivíduos que fugiram do Maranhão e sempre viveram à beira do Araguaia, embora sejam os mesmos Canela Apanjekra de seus antepassados. Lenimar explica que os Kanela do Araguaia se constituem coletivamente com as demais comunidades tradicionais que historicamente habitam as áreas de várzea do rio Araguaia no Mato Grosso:

O povo do Araguaia hoje é isso, é a mistura do mato-grossense, é o povo ribeirinho, nós estamos impregnados com os ribeirinhos da nossa região, nós estamos impregnados com os retireiros da nossa região, nós estamos impregnados com os posseiros da nossa região, porque tem filho de Kanela casado com posseiro, filho de Kanela casado com ribeirinho, filho de Kanela casado com retireiro. Então, hoje os Kanelas vivem integrados a essas comunidades da região do Araguaia: uns Kanela são retireiros, outros são posseiros, alguns estão na vida urbana, sendo funcionário da prefeitura, sendo de várias áreas (Lenimar, Oficina de mapas, 2008).

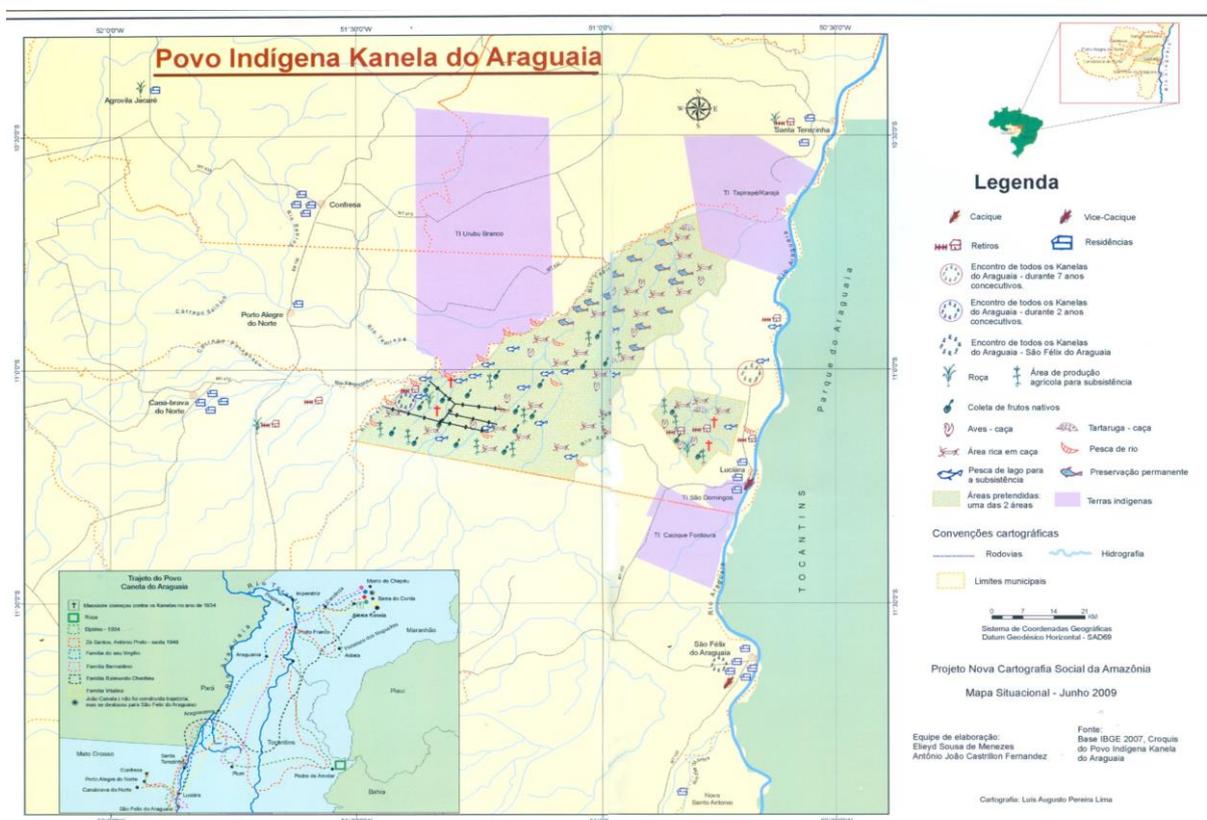
Os indígenas elaboraram um mapa situacional (que disponibilizamos a seguir) com o detalhamento de uma extensa área que corresponde à região de ocupação tradicional nas localidades parcialmente alagáveis situadas no norte da cidade de Luciara, especificamente entre os rios Xavantinho (a sul e a oeste), Preto (a oeste), Tapirapé (a oeste e norte), e Araguaia (a leste).

A trajetória identificada e apresentada nas oficinas de mapas foi formalmente apresentada ao Estado pela comunidade indígena, o que veio, então, a qualificar o processo de reivindicação fundiária que demandava, ao menos desde 2006, o reconhecimento dos limites das terras em que os Kanela, periodicamente, habitaram e foram expulsos pela ação de fazendeiros.

Aqui era a aldeia Morro do Chapéu, ficava no município de Barra do Corda. Daqui, do Morro do Chapéu nós saímos pelo Olho D'Água das Cunhãs, era outra aldeia

Kanela... Do Olho D'Água das Cunhãs nós fomos para uma cidade Fortaleza dos Nogueiras, ela já está mais para perto aqui de Goiás (atual Estado de Tocantins), era município de Carolina... No Fortaleza dos Nogueiras foi uma aldeia, mas só que foi desativada, o povo correu atrás dos índios também em Fortaleza dos Nogueiras... era Kanela. De Fortaleza dos Nogueiras nós pegamos estrada, atravessamos o Tocantins, num porto por nome Panela de Ferro. Panela de Ferro era uma cidadezinha que tinha do outro lado, já em Goiás, pegamos e beiramos o Tocantins. Nós viajamos mais ou menos uns quinze dias beirando o rio Tocantins, largamos o Tocantins e cortamos para o rumo de Goiás e foi lá onde ficamos... Lá era município de Miracema, Miracema do Norte, era um sertãozão... naquele tempo tinha um gerais monstros que não tinha ninguém, você chegava e ia escolhendo aonde achava bonito para morar ali e ficava. Não tinha morador e nada. A terra ninguém sabia se tinha dono... Era geraiszão mesmo (Joaquim Kanela, Oficina de mapas, 2008).

Figura 12: Mapa da área reivindicada pelo povo indígena Kanela do Araguaia – núcleo de Canabrava do Norte/Aldeia Nova Pukanu



Fonte: Projeto A Nova Cartografia Social da Amazônia/2009

Dona Joana conta que, por volta de 1955, os agrimensores desceram medindo todas as terras de Mato Grosso, à época em que a comunidade vivia em Mato Verde (atualmente Luciara). “Chegamos em Luciara e foi acabando a possibilidade de nós morar juntos, os fazendeiros foram chegando, as perseguições foram empilhando e aí ficamos”. Gradualmente, as famílias foram se dispersando e passando a se agrupar em núcleos populacionais urbanos e rurais nos municípios que margeiam a região que conforma o território tradicional Kanela do Araguaia. A

matriarca do grupo considera que a luta pelo território é uma questão de sobrevivência física e cultural:

Acabou a nossa cultura, a pouca cultura que nós pegamos, acabou, e estamos vivendo nessa vida de hoje, nessa sociedade que está nos oferecendo hoje. Aí vai trazer os nossos jovens para onde, vai jogar aonde? Vai jogar na droga, vai jogar em tudo quanto é ruim, viciado na bebida, viciado nisso, viciado naquilo, vai lá, outro chega até morrer. Então a nossa cultura, quando a gente chegou, quando veio com os nossos pais, aquela cultura acabou... E agora nós vamos levantar essa cultura de novo (Joana Kanela, Oficina de mapas, 2008).

Nesse sentido, Pedro Kanela (2008) também destacou que, quando nas décadas de 60 e 70, os fazendeiros e as grandes empresas latifundiárias começaram a chegar para a expansão do gado de corte, os Kanela já existiam no Araguaia. “A cultura branca nos oprimiu de forma que nos tirou a nossa identidade, e essa identidade ela não representa somente a nossa cultura, mas o nosso espaço”, declarou.

Apesar disso, a comunidade indígena foi resistindo ao longo dos anos, habitando as periferias das cidades próximas às regiões em que mantinham pequenos retiros (nome dado a locais em que, tradicionalmente, sertanejos e comunidades tradicionais colocam o gado na época da seca, retirando-o em sequência para áreas mais altas quando o rio Araguaia enche) ou mesmo acampados buscando solução por parte da Funai na regularização de suas terras tradicionais.

Importante destacar que toda a área reivindicada, situada na margem direita do Rio Tapirapé, limítrofe às Terras Indígenas Urubu Branco e Tapirapé-Karajá, faz parte do que a Portaria nº 294/2014, editada pela Secretaria do Patrimônio da União (SPU) e publicada pelo Diário Oficial da União em 27/11/2014, designou como terras de interesse público da União.

A expedição da Portaria nº 294 atendeu a Recomendação do Ministério Público Federal em Barra do Garças (MT), que solicitou a identificação e a delimitação dos terrenos da União na região do rio Araguaia, na forma prevista na Lei nº 9.636/98, com o objetivo de proteger o patrimônio público federal, combater a grilagem das terras e assegurar o uso sustentável da área²⁸.

Previamente à expedição do referido instrumento normativo, os Kanela protagonizaram, juntamente a outros grupos de comunidades tradicionais do Araguaia, um amplo processo articulado de agenciamento e sensibilização de agentes do Estado e de organizações não

²⁸ Nota conjunta elaborada pela Secretaria do Patrimônio da União (SPU) e o Ministério Público Federal (MPF) para esclarecer a Portaria de Declaração de Interesse do Serviço Público (PDISP) nº 294, editada pela SPU, publicada no Diário Oficial da União em 27/11/2014.

governamentais visando intervir nas alianças então estabelecidas entre o Governo Federal e setores ruralistas.

A luta política e comunicativa pela visibilização das estratégias coloniais de avanço na expropriação de territórios tradicionais do Araguaia pautou a atuação do Ministério Público Federal (Procuradoria da República em Barra do Garças), que passou a cobrar da Secretaria do Patrimônio da União uma finalidade social às áreas públicas inundáveis submetidas a processos de grilagem, esbulho, devastação e especulação pela ação de fazendeiros.

Com base nessa articulação, chegou-se ao entendimento de que ao menos 1 milhão e 600 mil hectares de terras localizadas nas áreas de várzea do rio Araguaia, conforme levantamento da própria SPU, eram indubitavelmente propriedades da União Federal, podendo, portanto, ser transferidas para fins de demarcação de terras indígenas, criação de Reservas de Desenvolvimento Sustentável, áreas quilombolas e liberadas para a reforma agrária.

Esse processo de agenciamento político dos agentes do Estado em defesa de direitos fez com que, gradativamente, a demanda fundiária Kanela do Araguaia saísse das instâncias locais. O Poder Público, provocado por reiteradas manifestações orais e escritas protagonizadas pelo povo indígena, mediante caminhos comunicacionais diversificados — emissão de expedientes, ofícios, comunicados, denúncias, manifestações orais em reuniões e assembleias — se viu obrigado a tratar do tema da regularização das áreas de várzea do rio Araguaia nas instâncias deliberativas nacionais.

A aparente nova realidade que se avistava, com o reconhecimento formal da propriedade da União Federal sobre essas áreas, cabendo-lhe uma finalidade social, foi comemorada pelos aliados dos Kanela do Araguaia, a exemplo do Procurador da República Wilson da Rocha Assis, que declarou que

o Vale do Araguaia, antes conhecido como o ‘Vale dos Esquecidos’, vive uma nova realidade. Os esforços do Ministério Público Federal e da Secretaria do Patrimônio da União caminham no sentido de garantir a segurança jurídica para todos os grupos humanos que habitam a região, dentro de uma cultura de respeito à pessoa humana e à Constituição da República. (ASSIS, Nota sobre situação do Vale do Araguaia, 09/01/2015).

Após ampla pressão dos setores ruralistas dos estados do Tocantins e Mato Grosso, contudo, apoiados pela então Ministra da Agricultura, Kátia Abreu, a medida foi revogada menos de dois meses da sua publicação, no dia 30 de janeiro de 2015, jogando uma pá de cal na possibilidade de conter o violento avanço do agronegócio no Araguaia. Conforme a

avaliação da Comissão Pastoral da Terra²⁹, a revogação da medida se deu após a Secretária da SPU se reunir com nove prefeitos, além dos senadores e de alguns deputados de Mato Grosso. Ainda segundo a instituição, os fazendeiros da região seriam os mais prejudicados pela Portaria revogada, uma vez que seus latifúndios grilados estariam passíveis de desapropriação, e a aquisição de cotas de reserva legal na região a preços módicos, permitidas com o Novo Código Florestal, restaria inviabilizada.

Como a própria Portaria nº 294 colocava, ao tentar impedir que as áreas de várzea do Araguaia, ou seja, tudo que é espelho d'água inundável, fossem passíveis de compra e venda, visava a salvaguarda dos interesses das comunidades tradicionais que ali vivem, como posseiros, pescadores e retireiros. Enquanto terras públicas, a SPU deve identificar as comunidades tradicionais desses locais para conceder-lhes a posse, assim como aconteceu no Pantanal mato-grossense, nas áreas do entorno do Parque Nacional do Pantanal, também sob muita discordância. A Portaria nº 294 seria de grande importância para a luta dos Retireiros do Araguaia, que pleiteiam a demarcação da Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Mato Verdinho. A RDS garantirá a posse da terra e o modo tradicional de produção e vida dos retireiros em Luciara (Comissão Pastoral da Terra, 2015).

Após aguardar por anos uma solução jurídica e administrativa, e frustrados pela revogação da Portaria nº 294/2014 que representava outra vitória do grilo sobre os territórios comunais do Araguaia, o subgrupo liderado pelo Cacique Antônio Tiaká Kanela iniciou um processo autônomo de retomada de seu território com o ingresso em uma parte da área reivindicada e fundação da Aldeia Pukanu, na fazenda Recanto da Lagoa Bonita, no dia 24 de junho de 2015. Ao processo de ocupação e instalação das habitações provisórias na área sucedeu-se uma ação de despejo, no dia 7 de julho do mesmo ano, em favor do grupo Businessincorp Empreendimentos e Participações Ltda.

Segundo Moisés Kanela (2015), a retomada autônoma no território foi motivada

pelas péssimas condições de vida dos Kanela do Araguaia, que estamos trabalhando nas fazendas em troca de miséria, o suficiente apenas para garantir o boião, sem possibilidade de garantir uma vida digna, enquanto a gente vê os grileiros enriquecendo com a criação de gado, pesca predatória, disponibilizando a área deles para as caravanas de turistas, extraindo e acabando com a madeira. Chegando lá encontramos uma pousada que acreditamos que era lavagem de dinheiro, que a gente sabe que é lugar de levar menina, curtição. E a gente se deparou com o lugar completamente abandonado e decidiu voltar pra lá (Funai, 2015, Memória de reunião com o Povo Indígena Kanela do Araguaia).

²⁹ Disponível em: <<https://www.cptnacional.org.br/publicacoes/noticias/geral/2410-spu-cede-a-pressoes-e-revoga-portaria-294-que-declarava-terras-de-interesse-publico-no-araguaia>>. Acesso em: 08 de jul. de 2021.

O grupo, mais uma vez despojado de um território, instalou-se no terreno cedido pela matriarca do núcleo, Joana Kanela, na cidade de Canabrava do Norte, onde permaneceu acampado entre agosto de 2015 e maio de 2016, no aguardo de uma solução institucional que, novamente, nunca veio. O reinício do processo de retomada do território tradicional Kanela e da fundação da Aldeia Nova Pukanu, onde a comunidade reside desde então, ocorreu na sequência desse processo. No dia 9 de maio de 2016, o grupo liderado pelo cacique Antônio entrou na Gleba da União São Pedro, onde fundou a aldeia às margens do rio Tapirapé. A seguir, a vista aérea da aldeia:

Figura 13: Aldeia Nova Pukanu



Fonte: ACIKAN/2020

Desde então, é intensa a lide judiciária em que figuram ora como réus em processos de esbulho possessório e reintegração de posse por não indígenas que se dizem proprietários parciais ou totais da Gleba São Pedro, ora como autores na reivindicação de direitos territoriais e sociais, entre os quais se incluem o acesso diferenciado a sistemas indígenas de saúde, educação, eletrificação rural e saneamento básico.

A decisão judicial exarada no âmbito da Ação Civil Pública ajuizada pelo Ministério Público Federal em face dos conflitos fundiários da Gleba São Pedro³⁰ (ACP 0002177-

³⁰ Em suma, o MPF requereu a concessão de liminar, em favor dos indígenas Kanela do Araguaia, acerca da permanência na pequena área atualmente ocupada por eles na Gleba São Pedro, bem como determinação à Noely Paciente Luz (fazendeira litigante) que aguarde a destinação final do imóvel, abstendo-se de incitar os conflitos possessórios no local, sob pena de multa e responsabilidade criminal por desobediência, inclusive se sujeitando à

25.2017.4.01.3605), proferida em 18 de abril de 2018, estabelece, “com a finalidade de se evitar conflitos sociais sobre a posse da Gleba São Pedro e com o fim de resguardar a segurança dos interessados na disputa, [...] a manutenção da posse aos indígenas da etnia Kanela do Araguaia na área por eles atualmente ocupada”, ao tempo em que determina “aos indígenas que se abstenham de utilizar, adentrar e praticar qualquer ato de esbulho na área possuída por outras pessoas”.

A decisão determina, ainda, que os indígenas não promovam desmatamento, atividades de pesca e de caça fora dos casos permitidos na lei ambiental. A liminar não chegou a delimitar empiricamente os limites das áreas ocupadas por indígenas e não indígenas, delegando a tarefa à Funai que, por sua vez, embora tenha identificado a pequena área ocupada com as residências dos Kanela, solicitou ao Juízo a destinação da totalidade da Gleba da União ao usufruto exclusivo dos indígenas, mediante justificativas econômicas e socioculturais.

Até o momento, a situação permanece inalterada e, na indefinição da titulação definitiva da área, os conflitos possessórios são comuns e cada vez mais graves, uma vez que o número de ocupantes, grileiros, pescadores, madeireiros, e de compra e venda de parcelas da área tem se intensificado. A interpretação dos residentes indígenas, dada a ausência de regularização fundiária da gleba, é a de que qualquer atividade produtiva que requeira áreas agricultáveis que se encontram além do perímetro de suas residências, encontra-se impossibilitada por força da decisão liminar.

Ao mesmo tempo, a ação dos grileiros avança, inclusive com apontamentos sobre processos de georreferenciamento em curso, visando à regularização fundiária. Os indígenas reportaram graves conflitos aos órgãos competentes (Funai, Polícia Federal e Ministério Público Federal), com a presença de pessoas armadas. Apenas muito recentemente algumas ações policiais foram realizadas, resultando na prisão de alguns invasores que não se encontravam amparados na decisão liminar proferida no ano de 2018 (pessoas que entraram na área após a identificação dos ocupantes não indígenas).

1.3.1 Comunicação e Agenciamento

As estratégias comunicativas dos Kanela do Araguaia estão presentes desde as primeiras iniciativas de discussão sobre os direitos territoriais de povos indígenas resistentes protagonizadas pelo grupo a partir dos primeiros encontros dos anos 1990. Seguiu-se com o

prisão em flagrante.

processo de agenciamento político da identidade na reivindicação do acesso diferenciado a sistemas de ocupação territorial e demais políticas públicas de interesse da coletividade.

Essa ação comunicativa responde também aos rodopios legislativos da Bancada Ruralista do Congresso Nacional na descaracterização da oralidade e imposição de marcos de registro escrito como “prova” documental de processos históricos de esbulho possessório de sociedades indígenas³¹.

Há pelo menos 20 anos, o povo indígena Kanela do Araguaia mantém uma ampla articulação com distintos setores da sociedade mato-grossense, incluindo entidades religiosas, agentes públicos, espaços políticos institucionalizados, universidades, pesquisadores, movimentos sociais indígenas e não indígenas e meios de comunicação locais.

A reação aos caminhos políticos e comunicacionais Kanela do Araguaia que os levou, por diversas vezes, ao centro do debate da política indigenista, também foi ampla e articulada de forma eficiente pela parte contrária. O Relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito Funai-INCRA, instrumento criado pela Bancada Ruralista do Congresso Nacional no ano de 2016 para impor o fim das demarcações de terras indígenas e projetos de reforma agrária no País e promover a criminalização de lideranças de movimentos sociais, antropólogos e servidores públicos envolvidos com as demandas fundiárias em questão, traz o indiciamento das lideranças Kanela do Araguaia.

Em diversas páginas do relatório, a menção ao povo indígena aparece como *suposta* etnia Kanela do Araguaia, que teria procedido “à invasão de uma área que compõe o que, por conta própria, resolveram delimitar como território tradicional” (Relatório Final CPI Funai/Incra, p. 1085). A título de conclusão, o documento alega que “o Procurador da República e a Funai estariam incitando pessoas autodeclaradas indígenas a promoverem invasão de propriedades rurais na região de Luciara/MT”, o que demonstra a desconfiança dos setores ruralistas sobre a autonomia dos povos indígenas em traçar suas próprias estratégias de luta e exercício de cidadania. Trata-se da retomada do conceito jurídico colonial acerca da incapacidade dos povos indígenas de decidirem sobre suas próprias vidas.

O texto da CPI finaliza o caso denunciando a invenção de uma “trama visando à consolidação de uma invasão territorial ilícita e constituição de uma etnia inexistente” (p. 1088), razão pela qual procede ao indiciamento de cinco lideranças indígenas e do Procurador da República em Barra do Garças (MT).

³¹ Referência à tese do “Marco Temporal”.

A mudança de governo levou os assessores da CPI Funai-INCRA, intimamente ligados à Bancada Ruralista do Congresso Nacional, à presidência da Funai, o que modificou profundamente a atuação da autarquia no processo Kanela do Araguaia. No mês de abril de 2021, os indígenas denunciaram ao Ministério Público Federal a ação coordenada realizada entre o Presidente da Funai, Marcelo Augusto Xavier, ex-assessor da CPI, e a senhora Noely Paciente Luz, fazendeira que litiga contra os Kanela.

Segundo o documento, eles se reuniram no mês de dezembro de 2020 e, após esse evento, a instituição instruiu um novo processo administrativo para tratar do caso. Um despacho assinado pela presidente substituta da instituição, em 30 de dezembro de 2020, solicitou à área jurídica do órgão que recorresse da decisão judicial que manteve os indígenas na área atualmente retomada, ou seja, que a instituição pública indigenista federal atuasse como advogada privada de fazendeiros em lide contra povos indígenas em processos jurídicos. A justificativa é amparada pelo texto da CPI:

Ressalta-se, ainda, quanto ao caso concreto, que a etnia Kanela do Araguaia, e os conflitos em que participaram, foi objeto da CPI FUNAI-INCRA, havendo até mesmo dúvidas quanto a real existência histórica da etnia, como se pode perceber do relatório final da CPI:

"Em Junho/2015, como forma de "pressão" e retaliação ao não cumprimento da recomendação exarada pelo Ministério Público Federal, um grupo de aproximadamente 100 (cem) indígenas da suposta etnia "KANELA DO ARAGUAIA" invadiu uma área que compõe o que, por conta própria, resolveram delimitar como território tradicional, no município de Luciara/MT. (...)

Estranha-se muito a etnogênese dos supostos indígenas "KANELA DO ARAGUAIA", até agora simplesmente desconhecidos da literatura indigenista!!! O antropólogo JÚLIO CEZAR MELATTI, ao tratar sobre a população indígena brasileira, esclareceu a origem do dialeto "APANIEKRÁ (KANELA)", da língua "TIMBÍRA", da família "JÊ" e do tronco "MACRO-JÊ" (Júlio Cezar Melatti, Índios do Brasil, Editora UNB, Brasília, 1993, pág. 45).

Por sua vez, o periódico "Povos Indígenas No Brasil", 85/86, do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), reconhece como habitantes da região de Luciara/MT apenas os indígenas da etnia "KAIAPÓ", "KARAJÁ" e "TAPIRAPÉ", sendo a etnia "KANELA APANIEKRA" e "KANELA RANKOKAMEKRA" habitantes da região de Barra do Corda/MA, inclusive com áreas já devidamente homologadas e regularizadas ("Terra Indígena Kanela", com extensão de 125.212,00 ha; "Terra Indígena Porquinhos", com extensão de 79.520,00 ha).

Em consulta ao sítio da Fundação Nacional do Índio – FUNAI (06/03/2017) consta que os indígenas, habitantes da região de Luciara/MT, são pertencentes às etnias "KARAJÁ", "KRENÁK" e "TAPIRAPÉ", sem nenhuma menção sobre a desconhecida etnia "KANELA DO ARAGUAIA".

Em Lista de Povos Indígenas no Brasil, divulgado pelo "Banco de Dados do Programa Povos Indígenas no Brasil", Instituto Socioambiental, Agosto/2006, consta apenas a existência da etnia "KANELA APANIEKRA" e "KANELA RANKOKAMEKRA", ambos habitantes do Estado do Maranhão. Consta ainda da literatura que os indígenas da etnia "KANELA APANIEKRA" e "KANELA RANKOKAMEKRA" são habitantes da região de Barra do Corda/MA e Fernando Falcão/MA (Povos Indígenas No Brasil, 2001/2005, Instituto Socioambiental. (...)

Em obra de JOSÉ MARIA GAMA MALCHER, ex-Diretor do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), foi especificado de forma exaustiva, toda presença indígena no Brasil,

não tendo sido nele encontrada qualquer referência sobre a existência de indígenas da etnia “KANELA DO ARAGUAIA”, e, muito menos da presença de indígenas da etnia “KANELA APANIEKRA” e “KANELA RANKOKAMEKRA” no Estado de Mato Grosso (...)

Assim, resta demonstrado a grande insegurança jurídica que pode ser causada pela decisão que deferiu a manutenção da posse aos supostos indígenas e, ainda, a determinação de delimitação à FUNAI.

Razões pelas quais **a FUNAI manifesta interesse em recorrer da referida decisão** (Funai, 2021, *grifo nosso*).

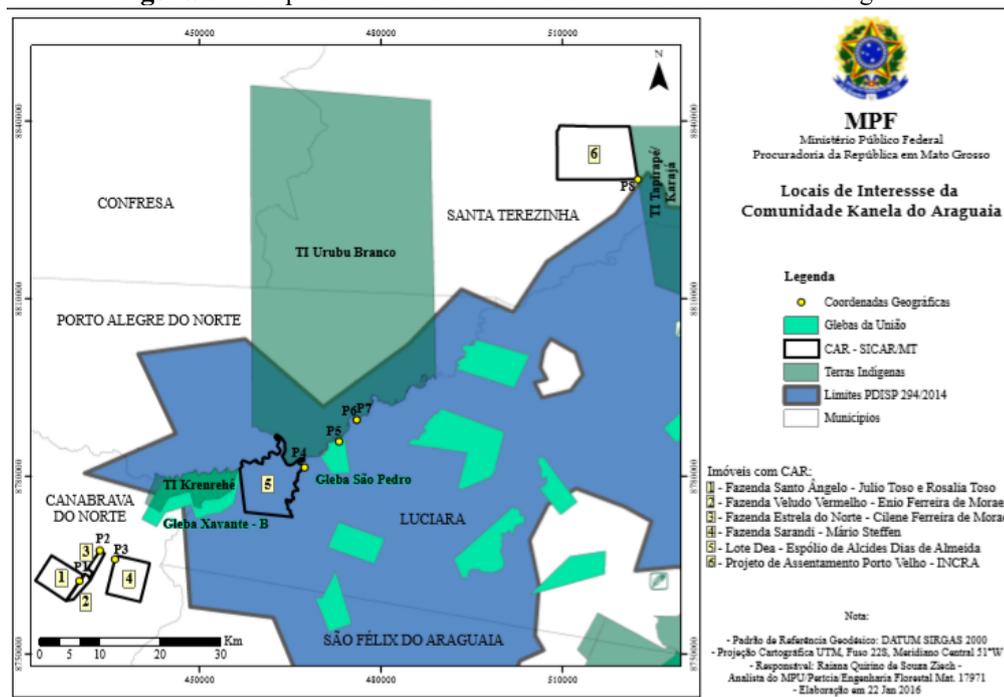
Diante da completa ilegalidade da solicitação e do conteúdo profundamente discriminatório do documento, após solicitação da Associação que representa o Povo Indígena (Associação da Comunidade Indígena Kanela do Araguaia – ACIKAN), o Ministério Público Federal instaurou procedimento investigativo para averiguar a conduta dos servidores públicos da Funai diante dos processos de reivindicação fundiária daquele povo indígena.

Esta pesquisa, como já foi demonstrado, também é fruto do referido agenciamento político de alianças protagonizado pelos indígenas. Cientes de que, à revelia de sua existência física há mais de um século no Araguaia e de toda sua articulação política, o Estado ainda afirma que há “dúvidas quanto à real existência histórica da etnia”, utilizando, para tanto, dados historiográficos e etnográficos produzidos antes do processo de mobilização étnica do grupo, as lideranças Kanela do Araguaia refletiram e me informaram, em distintas ocasiões, a importância de que o grupo possa ser “pesquisado”, não na condição de objeto colonial, mas a partir de suas próprias clivagens políticas e interesses, fruto do fato de serem sujeitos de suas imagens e discursos e, também, das interpretações que são produzidas a seu respeito.

1.4 A aldeia Nova Pukanu

O mapa a seguir foi confeccionado pelo Ministério Público Federal de Barra do Garças (MT) com o objetivo de identificar as glebas públicas da União instituídas nos limites da Portaria de Declaração de Interesse do Serviço Público (PDISP) nº 294/2014. Ele coincide com o mapa elaborado pelo Povo Indígena Kanela do Araguaia, apresentado no tópico anterior, que identifica seu território de ocupação tradicional.

Figura 14: Mapa Locais de Interesse da Comunidade Kanela do Araguaia



Fonte: Ministério Público Federal. Procuradoria da República em Mato Grosso, 2014

No dia 9 de maio de 2016, cerca de 400 indígenas retomaram uma parte da área que reivindicam junto à Funai, e fundaram a Aldeia Nova Pukanu às margens do Rio Tapirapé, no interior da Gleba São Pedro identificada no mapa acima. Segundo levantamento da Funai (2018), foram construídas na localidade aproximadamente cem habitações provisórias, em uma área total de 48,6806 hectares e perímetro de 3,1292 km, o que evidenciou uma alta densidade populacional, superior à encontrada no município de Luciara (MT).

Figura 15: Mapa da Aldeia Nova Pukanu



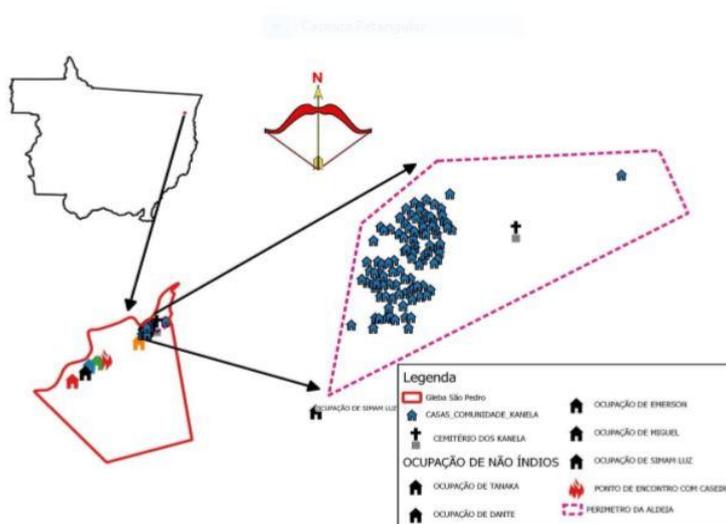
Fonte: ACIKAN, 2020

O levantamento do perfil socioeconômico apresentou como média de renda familiar o valor de R\$ 214,50 (duzentos e quatorze reais e cinquenta centavos), apontando a necessidade de se disponibilizar, enquanto não se concluem os trâmites administrativos de identificação e delimitação da terra tradicionalmente ocupada pelo povo indígena, o total da Gleba São Pedro, de 2.074,2525 hectares, ao usufruto exclusivo da população Kanela. A equipe da instituição indigenista justificou a solicitação, direcionada à Secretaria do Patrimônio da União e à Justiça Federal, considerando a necessidade de se definir, para além dos limites da área ocupada com as residências dos indígenas, uma área compreendida como essencial ao desenvolvimento de uma agricultura nos moldes tradicionais indígenas, além de apta à criação de animais.

Como conclusão, o relatório argumenta que, a despeito de a área ocupada pelas residências Kanela totalizar aproximadamente 50 hectares, após a realização de visitas *in loco* e verificação das condições do solo, do clima e do relevo da área, faz-se necessário, para a garantia da subsistência e segurança alimentar da comunidade, a destinação de uma área consideravelmente maior. A indicação é a de que a Gleba São Pedro, em sua totalidade, que atualmente é propriedade da União Federal, seja transferida para a posse e usufruto exclusivo da comunidade indígena Kanela do Araguaia.

À época do levantamento, foram identificados cinco confrontantes localizados no interior da mesma gleba São Pedro, ou seja, para além do perímetro das moradias dos Kanela do Araguaia, encontravam-se ocupando parcialmente a mesma região com moradias e atividades econômicas os senhores identificados como Tanaka, Dante, Emerson, Miguel e Luciman Luz:

Figura 16: Mapa da ocupação de indígenas e não indígenas na Gleba São Pedro



Fonte: Funai/2018

No decorrer do ano de 2020, a Associação da Comunidade Indígena Kanela do Araguaia (ACIKAN) expediu cento e um ofícios a entidades públicas e privadas com diversas finalidades, a maioria deles, contudo, direcionados às instituições estatais visando a efetivação de políticas públicas, como regularização fundiária, educação, saúde, transporte, segurança alimentar e energia elétrica.

Desses, ao menos 31 documentos produziram denúncias sobre o processo de grilagem sistemática da Gleba da União São Pedro. Os destinatários vão desde agentes estatais, como representantes da Polícia Federal, da Funai, do Ministério Público Federal, da Comissão Parlamentar de Direitos Humanos e da Secretaria do Patrimônio da União, a Organizações Não Governamentais, a exemplo da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil e do Conselho Indigenista Missionário. Os indígenas também se reportaram a organizações de mídia locais, por meio de três dos expedientes enviados.

A atuação incisiva das lideranças comunitárias da aldeia Nova Pukanu conseguiu quebrar o hiato de mais de um ano de recusa da Funai em atender às solicitações de vistoria e fiscalização na área. Como brevemente comentado na introdução desta dissertação, a instituição tem adotado posicionamentos jurídicos cada vez mais convergentes com as teses ruralistas, de modo a desconsiderar as solicitações advindas de povos e comunidades habitantes de terras indígenas ainda não homologadas (“invasões”, segundo as declarações da gestão da autarquia).

A narração sistemática do conflito fez, contudo, que a Funai enviasse equipe a campo no mês de outubro de 2020, com o objetivo de realizar uma vistoria na Gleba São Pedro, a fim de verificar as denúncias dos indígenas. Segundo a Informação Técnica nº 8/2020 (Funai), dez novas moradias foram construídas após a decisão judicial exarada no ano de 2018. Além do aumento das invasões, também foi constatada a presença de significativas áreas de desmatamento e de queimadas, pontos com marcos de georreferenciamento e local de arrendamento de pasto.

Verificamos o quanto avançou o cercamento da Gleba São Pedro, há um “labirinto” de cercas erigidas recentemente, não conseguimos medi-las devido ao pouco tempo para o levantamento das informações, mas é fato o avanço da grilagem de terras que ocorre, cercando os Kanela e confinando-os em espaço insuficiente para garantir o bem-estar da comunidade indígena, pois não há espaço para plantio de roças e culturas que garantam a segurança alimentar. Percebemos que as cercas já alcançam o perímetro da aldeia, impedindo o acesso dos indígenas às áreas de coletas de alimentos e materiais para uso nos rituais, atividades produtivas, construção de moradias e alimentação. Registramos pasto recém-plantado e cercado, segundo os Kanela, arrendado pelo Sr. “Tanaka”, já com 54 animais. Encontramos dois marcos de georreferenciamento, realizado por empresa particular, a mando dos invasores, sendo que um desses marcos encontra-se na área da aldeia Nova Pukanu, demonstrando a atividade de loteamento da área pública para a venda (FUNAI, 2020).

Entre as conclusões do documento está a de que não houve respeito à decisão judicial, além da confirmação de testemunhos sobre ameaças, cerceamento do acesso da comunidade a locais importantes, como o bacabal e os lagos, assédio por parte dos invasores às mulheres indígenas, medo dos indígenas de se deslocarem até a cidade, entre outros. Dessa forma, a instituição confirmou que os “diversos relatos enviados pela ACIKAN às diversas instituições públicas e privadas são verídicos” e demandam maior suporte do poder público para a resolução do conflito fundiário, que vem se agravando a cada dia.

No dia dois de fevereiro de 2021, a Polícia Federal de Mato Grosso realizou operação na área, e prendeu em flagrante dois homens por invasão de terras públicas. Conforme divulgado pelo Jornal do Norte Araguaia na notícia “Polícia Federal indícia investigados por invasão de terras públicas na Gleba São Pedro em Luciara”³², foram indiciados dez investigados pelo crime de invasão de terras públicas, ou seja, todas as pessoas localizadas dentro da área pública federal, com exceção das tuteladas por medida liminar expedida pela Justiça.

Em que pese todos os esforços comunicativos dos indígenas em dar publicidade à situação em todas as instâncias possíveis, sejam elas judiciais, administrativas ou midiáticas, até o momento da conclusão da redação da dissertação, a área continuava sob litígio, sem qualquer providência quanto à sua destinação final.

1.5 Conflito com a família Luz

Um dos polos da lide que tramita na Justiça Federal para decidir a destinação definitiva da Gleba São Pedro é composto pela senhora Noely Paciente Luz, que acionou a Ouvidoria da Funai, a Comissão Parlamentar de Inquérito — CPI Funai INCRA — e a Justiça Estadual de Mato Grosso reivindicando a propriedade da área ocupada pelos indígenas, denominada por ela Fazenda São Pedro, e o reconhecimento de seus limites geográficos.

Noely Paciente Luz é neta do coronel Lúcio Pereira da Luz, considerado “pioneiro” na chegada ao distrito de Mato Verde (1934) e fundador do município de Luciara, junção dos nomes Lúcio e Araguaia (CANUTO, 2019). A herdeira tenta conformar seu direito de posse tomando o histórico de compra e venda de parte das áreas que alega terem sido possuídas pelo avô.

Wolfgang Gunther (2017) define o coronel como “misto de juiz, promotor, defensor, delegado e prefeito”, “o homem quem mandava e resolvia tudo”, “e fora a estes encargos era também agropecuarista e comerciante”. A Ação Civil Pública nº 0002177-25.2017.4.01.3605

³² Disponível em: <<http://www.nortearaguaia.com.br/noticia.php?codigo=31218>>. Acesso em 04 de jul. de 2021.

refere-se à temática, e encontra-se em trâmite na 1ª Vara da Justiça Federal de Barra do Garças (MT).

Em decisão provisória proferida no dia 16 de abril de 2018, o Tribunal Regional Federal da Primeira Região de Barra do Garças garantiu a manutenção da posse aos indígenas Kanela do Araguaia na área por eles atualmente ocupada e determinou à Senhora Noely Paciente Luz que se absteresse de incitar conflitos possessórios no local, sob pena de responsabilização pelo crime de desobediência e prisão em caso de flagrante. Ao mesmo tempo determinou, aos indígenas, que se abstivessem de utilizar, adentrar e praticar qualquer ato de esbulho na área possuída por outras pessoas. A consequência prática da decisão judicial é a permanência da indefinição sobre o direito de posse e ocupação no interior da terra pública demandada pela comunidade indígena.

A configuração atual, após cinco anos de retomada e diante do acirramento dos conflitos possessórios ocasionados após as eleições presidenciais, pode ser compreendida a partir da leitura do texto do Ofício nº 14/ACIKAN/2020, de 02 de março de 2020.

O documento, elaborado pela Associação da Comunidade Indígena Kanela do Araguaia, é direcionado à Delegacia de Polícia Federal de Barra do Garças denunciando o “avanço da invasão (grilagem sistemática) da Gleba São Pedro”. Além deste, conforme os dados da pesquisa documental realizada junto aos arquivos da ACIKAN, diversos expedientes foram elaborados com o objetivo de denunciar o mesmo ilícito, sendo ao menos cinco em 2018³³, três em 2019³⁴, e 31 (já mencionados) em 2020.

Por meio de ampla documentação que inclui fotos, vídeos, boletins de ocorrência e documentos escritos, os indígenas direcionaram-se aos agentes federais do Estado na tutela de seus direitos, denunciando o gravíssimo conflito vivenciado entre grileiros e comunidade indígena no interior da Gleba São Pedro.

Sobre a invasão, atesta o documento que a omissão do Estado chegou

a ponto da própria comunidade ter que fazer ações para tutelar seus direitos constitucionais reconhecidos pelo art. 231 da Constituição Federal, da Carta Magna de 1988, sobretudo, em razão do acirramento de disputas e conflitos próximo ao núcleo principal da aldeia nova Pukanũ, à míngua da proteção territorial, que é dever do Estado e direito de todos os indígenas. Dessa forma, as lideranças, preocupadas com as ações de pessoas que estão atualmente acirrando o conflito na Gleba São Pedro, como amplamente pode-se demonstrar por vídeos, fotos, boletins de ocorrência, entre outros, ações estas impulsionadas pela constatação desses invasores quanto à vulnerabilidade da comunidade por total falta de assistência do aparelho executivo do

³³ Ofício nº48/ACIKAN/2018, de 15 de julho de 2018; Ofício nº59/ACIKAN/2018, de 27 de agosto de 2018; Ofício nº 70/ACIKAN/2018, de 19 de setembro de 2018.

³⁴ Ofício nº 45/ACIKAN/2019, de 24 de agosto de 2019; Ofício nº56/ACIKAN/2019, de 24 de outubro de 2019.

Estado, no tocante à segurança jurídica e territorial, resolve apelarmos sempre que necessário para o Ministério Público Federal, órgão estatal de total responsabilidade com a questão indígena e os direitos territoriais dos povos originários no Brasil, como também ação da Polícia Federal de acordo com suas prerrogativas a fim de que essa situação possa se resolver sem nenhum prejuízo social, físico e material, pois as ações desses invasores têm deixado nosso povo apreensivo, pois nós não sabemos a que ponto essas pessoas podem chegar, na sua empreitada de esbulhar e expropriar a nossa comunidade Kanela do Araguaia (ACIKAN, 2020, grifo nosso).

Os vídeos encaminhados à Autoridade Policial demonstram o conflito iminente entre indígenas e grileiros, agravado sobretudo a partir do mês de fevereiro de 2020, quando os invasores contrataram uma empresa de georreferenciamento e delimitaram praticamente a totalidade da Gleba São Pedro, literalmente cercando a comunidade indígena a partir da colocação de marcos de cimento com referências de metal, novas aberturas de picadas, instalação de cercas, trator gradeando terra, além de casas de tijolos com massa de cimento. Um dos grileiros apontados no vídeo declara que o georreferenciamento está sendo realizado mediante a confiança de que o Executivo federal irá regularizar as áreas públicas da União a produtores rurais (fazendo menção ao PL da Regularização Fundiária).

Os indígenas encerram o documento reiterando a gravidade da situação e cobrando

ação enérgica para parar esses avanços desordenados, pois enquanto essa ação não vem, até a presente data nada se fez, ficando a comunidade totalmente desamparada, acirrando ainda mais o conflito na região. Nossa preocupação é que com essa morosidade, sobretudo em relação às investigações ou presença da Polícia Federal com uma decisão Judicial no local, tememos que haja GENOCÍDIO nesta comunidade, pois já aconteceu no passado dos nossos ancestrais e é o que vem acontecendo atualmente em alguns estados, lideranças mortas, comunidades atacadas a tiros, colocando fogo em casas, ataques esses por fazendeiros ou grileiros. Para além dessa preocupação, importante frisar os diversos crimes ambientais que vêm sendo praticado pelas pessoas responsáveis pelas ações de esbulho na gleba São Pedro, ao retirarem indevidamente madeira de árvores importantes para a manutenção do ecossistema na região, levantarem cercas, roço de matas, derrubadas, queimadas entre outros, inclusive, com notícias de práticas de grilagens, com venda de lotes para outras pessoas, na tentativa de acirramento das disputas e conflitos fundiários (ACIKAN, 2020).

Figura 17: Indígenas confrontando Luciman Luz (armado) na Gleba São Pedro



Fonte: ACIKAN (2020)

Como se conclui do histórico apresentado, o problema da destinação da Gleba São Pedro permanece inalterado, e a situação conflituosa entre indígenas e não indígenas se agrava diante da demora na regularização fundiária das áreas inundáveis do Vale do Araguaia. A Funai jamais designou grupo técnico para o início dos trabalhos de identificação e delimitação dos limites da terra indígena. Em nova gestão, passou a designar povos indígenas em situação de retomada territorial ou acampados como invasores, e a proibir a atuação indigenista nessas localidades³⁵. Além disso, tem expedido documentação abertamente contrária às demandas do povo indígena Kanela do Araguaia, utilizando a argumentação produzida no Relatório Final da CPI-Funai INCRA, que representa os argumentos dos assessores da Frente Parlamentar da Agropecuária.

Em sua defesa, diante de um cenário profundamente violento e politicamente desfavorável, os indígenas têm lançado mão de diversificados instrumentos comunicativos visando o agenciamento político de alianças, na tentativa de sair do isolamento e integrar campos de luta de abrangência nacional.

³⁵ Ver: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-monitoramento/nova-funai-barra-servidores-em-terras-indigenas-e-poe-militares-em-coordenacoes>>. “Nova Funai” barra servidores em Terras Indígenas e põe militares em coordenações

2 COMUNICAÇÃO E RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS

Neste capítulo discutiremos algumas categorias analíticas chave para a reflexão proposta pelos indígenas Kanela do Araguaia em suas relações cotidianas e luta política, com o objetivo de questionar as imagens genéricas sobre os povos indígenas e seus direitos construídas nos circuitos da colonialidade.

2.1 Raça como categoria mental da modernidade

Aníbal Quijano define raça como uma categoria mental da modernidade, que se constituiu a partir de um novo padrão de poder mundial gestado na invasão do continente americano, marca constitutiva do início da formação do sistema mundo moderno colonial capitalista. Dois processos históricos convergiram na produção e no estabelecimento desse novo padrão: “por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça”, o principal elemento das relações de dominação que a conquista exigia. Em consequência e por outro lado, “a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial”, que instituiriam a Europa como o centro do sistema-mundo capitalista (2005, p. 117).

Por sistema-mundo moderno colonial capitalista e, ainda, patriarcal, branco, militar, ocidentocêntrico e cristianocêntrico, tem-se a compreensão gestada no âmbito do pensamento decolonial latino-americano, em complementação à teoria do sistema-mundo desenvolvida pelo sociólogo Immanuel Wallerstein, nos anos 1970. Aos estudos sobre a divisão internacional do trabalho baseados em critérios e dados referentes à estrutura da ordem econômica internacional, os teóricos latino-americanos acrescentaram as reflexões advindas do conceito de colonialidade.

A rede transdisciplinar, plurinacional e heterogênea de investigadores e acadêmicos intitulada Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade (M/C/D) atua, desde o ano de 2001, tanto no plano teórico quanto no político-pragmático, a exemplo de atividades no Fórum Social Mundial e no apoio aos movimentos indígenas da Bolívia e do Equador, com o objetivo de renovar criticamente o pensamento latino-americano.

Segundo Sirin Adlbi Sibai (2016), o pensamento decolonial, dentro do qual se destacam Ramón Grosfoguel, Enrique Dussel, Fernando Coronil, Santiago Castro-Gómez, Arturo Escobar, Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh, Sylvia Wynter, María Lugones, Luis Gordor e Edgardo Lander, entre outros, se diferencia claramente dos estudos pós-coloniais e subalternos, do pós-estruturalismo, das análises do sistema-mundo de

Immanuel Wallerstein ou do marxismo contemporâneo e dos estudos culturais, sem anulá-los; mas atuando em complementariedade e transcendendo a algumas de suas principais limitações.

O marco decolonial, explica, inspira-se em autores indígenas e afro, como Quobna Ottobah Cugoana, Poma de Ayala, Frantz Fanon e Aimé Césaire, entre outros, assim como em algumas teorias feministas, como a de Chandra Talpade Mohanty, o feminismo chicano e o feminismo negro.

Os autores decoloniais desenvolveram, nesse contexto, uma linguagem com uma série de categorias analíticas próprias, entre as quais se destaca a colonialidade do poder. Nesse sentido, tem-se o entendimento do termo colonialidade como o instrumento analítico e político chave desse pensamento, que desempenha um papel de ferramenta para a vigilância epistemológica dos efeitos da racionalização que se dão nos discursos produzidos desde o Ocidente sobre o Outro.

Esses discursos, juntamente com a estrutura da ordem econômica internacional, atuam produzindo e realimentando efeitos de poder sexistas, classistas, racistas, etnocêntricos e/ou geracionais. O termo capitalismo global ou sistema-mundo capitalista foi, portanto, adaptado e ampliado pelo grupo, tendo em vista a consideração de que, ao anular os efeitos de poder da colonialidade, ele mais invisibiliza do que visibiliza.

A construção mental da ideia de raça expressa, nesse contexto, a dominação colonial que gerou a classificação social da população do mundo, elemento constitutivo e fundacional das relações de dominação que persiste, hoje, no padrão de poder hegemônico.

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade e, conseqüentemente, também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial (QUIJANO, 2005, p.118).

Algumas conseqüências foram analisadas por Quijano (2005) no contexto da criação e classificação desse rol de novas identidades históricas produzidas sobre a ideia de raça, em especial, os papéis e lugares no contexto da divisão estrutural do trabalho, em que se impôs

uma sistemática divisão racial do trabalho. Mediante tal associação entre raça e trabalho no desenvolvimento do capitalismo mundial, aos colonizados destinaram-se as formas de trabalho não remuneradas, e, aos europeus, a percepção de que o trabalho pago era privilégio dos “brancos”.

Por fim, o novo padrão de poder mundial criou, também, uma nova intersubjetividade mundial, mediante a qual a Europa concentrou, sob sua hegemonia e controle, todas as formas de produção de subjetividade, da cultura e, em especial, da produção do conhecimento. Quijano (2005) lista uma série de operações por meio das quais os colonizadores configuraram as relações intersubjetivas de dominação:

Em primeiro lugar, expropriaram as populações colonizadas – entre seus descobrimentos culturais – aqueles que resultavam mais aptos para o desenvolvimento do capitalismo e em benefício do centro europeu. Em segundo lugar, reprimiram tanto como puderam, ou seja, em variáveis medidas de acordo com os casos, as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade. A repressão neste campo foi reconhecidamente mais violenta, profunda e duradoura entre os índios da América ibérica, a que condenaram a ser uma subcultura camponesa, iletrada, despojando-os de sua herança intelectual objetivada. Algo equivalente ocorreu na África. Sem dúvida muito menor foi a repressão no caso da Ásia, onde portanto uma parte importante da história e da herança intelectual, escrita, pôde ser preservada. E foi isso, precisamente, o que deu origem à categoria de Oriente. Em terceiro lugar, forçaram – também em medidas variáveis em cada caso – os colonizados a aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente religiosa. É este o caso da religiosidade judaico-cristã. Todo esse acidentado processo implicou no longo prazo uma colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo; em suma, da cultura (QUIJANO, 2005, p. 121).

Sobre o tema, Sibai (2016) aponta uma forma particular de condução dos debates sobre a diferença, que informam um caos terminológico e conceitual que circunda o estudo, a denominação, a definição e a classificação dos diferentes movimentos e discursos que compõem o que designou "*el imperio de la anulación del outro*".

Por meio de termos identificados pela autora como um cárcere epistemológico-existencial é que se determinam e se impõem quem, como e desde onde se tem a validade para falar, ser, estar e saber no mundo. Assim, utilizando o marco global do sistema-mundo-moderno-colonial-capitalista-patriarcal-branco-militar-ocidentalocêntrico-cristianocêntrico, Sibai passa a se referir ao sistema internacional global intrinsecamente colonial, patriarcal e racista que institui e institucionaliza a subtração e a transferência sistemática não apenas dos recursos materiais, mas também dos recursos culturais, epistêmicos, espirituais e humanos de dois terços do mundo para o privilégio, benefício e proveito de uma minoritária terça parte da

humanidade (SIBAI, 2016, p. 21).

Esse sistema encontra-se intrinsecamente ligado a campos semânticos e a redes de significados, além de imagens e discursos que tanto o geram, legitimam e o dotam de sentido, quanto são produtos gerados e legitimados por ele. Tem-se, assim, a elaboração de discursos que

parten de la incuestionable superioridad de algo caracterizado como genuinamente “occidental” y funcionan también a partir de marcos, variados y variables, binarios y antitéticos (identidad/alteridad, normalidad/anormalidad, desarrollados/subdesarrollados, democráticos/retrógradas, modernidad/tradición, progressistas/oscurantistas, moderados/radicales, Occidente/Otros) que generan toda una serie de jerarquías globales, lingüísticas, culturales, etno-raciales, económicas, epistémicas, sexuales, humanas, etc., que se entrelazan las unas con las otras y se articulan em torno al mercado capitalista global, a la idea de raza y al sistema de sexo-género. Se tratan de discursos binarios que crean instrumentos para observar la realidad, que se convierten en una forma de construir realidades y de controlarlas; que delimitan el campo de las posibilidades de comprensión de la realidad pero también limitan la imaginación y las posibilidades de enunciación plural e heterogénea. Hablamos, entonces, de una tecnología del poder que controla las subjetividades y las intersubjetividades a nivel global de forma muy efectiva, porque va a proporcionar la justificación “racional” del ejercicio de la *realpolitik*, de la violencia directa sobre los colonizados, los *infra-humanos*, que simultáneamente invisibiliza tanto el carácter racista de estas “justificaciones” como los intereses de las élites coloniales que los sustentan (SIBAI, 2016, p. 22).

Como se depreende das teorizações expostas, a colonialidade refere-se, portanto, a um processo mais complexo e amplo que o próprio colonialismo (entendido enquanto sistema de governo), uma vez que ultrapassa a relação política, econômica e administrativa de sistemas de governo e superestruturas, e avança sobre as subjetividades dos sujeitos, em uma relação de determinações mútuas.

Isso quer dizer que a colonialidade transcende a história e é sempre reatualizada enquanto aparato de poder da violência colonial, tanto na relação entre os países dos chamados Norte e Sul Global, quanto nas relações internas estabelecidas nos países colonizados, incluídas as relações interétnicas. A emancipação política destes não extingue, portanto, o aparato de poder gestado no período colonial, que articula o trabalho, a produção de conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas ao mercado capitalista mundial, à ideia de raça e ao sistema de sexo-gênero (MALDONADO, 2007, pp. 127-169).

O pensamento decolonial, ao dissertar sobre as formas interrelacionadas da colonialidade do poder, do ser e do saber (MIGNOLO, 1996), expande as teorizações críticas formuladas ao sistema capitalista, alargando os fluxos históricos e visibilizando as relações presentes no discurso da empresa civilizadora universal, que criou as condições para o exercício

real da violência necessária à invasão e ao saque dos recursos materiais dos territórios colonizados.

Foi a classificação racial universal possibilitada pela invasão do continente americano que permitiu e justificou, desta perspectiva, a prática da violência colonial, colocada como um imperativo moral a serviço do desenvolvimento de povos considerados, pela ótica e discurso colonial, não civilizados. Um dos resultados desse padrão de poder global está nas categorias de fixidez identitárias depositadas sobre identidades “outras”, que resvalam, no caso brasileiro, nas políticas públicas indigenistas que versam sobre o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas.

2.2 Cultura, territorialidade e etnicidade: implicações políticas de categorias analíticas sobre as relações interétnicas

Alcida Rita Ramos define indigenismo como “a tradição latino-americana de pensamento social sobre as relações interétnicas” (2011, pp. 27 e 28), que vai além das relações oficiais elaboradas pelas agências do Estado em seus esforços de incorporação, incluindo todo o território de elaborações e imagens, populares e eruditas, sobre a designação do indígena. Trata-se, portanto, de “um fenômeno político no sentido mais abrangente do termo”, que inclui também “os meios de comunicação, a literatura ficcional, a atuação da Igreja, de ativistas de direitos humanos, as análises antropológicas e as posições dos próprios ‘índios’” (p. 28).

Valendo-se das elaborações de Said (2007) na definição do "Oriente como invenção do Ocidente", Ramos trata a construção do indigenismo como a anti-imagem do “civilizado” latino-americano, que conforma uma elaborada construção ideológica, sobre as quais os indígenas também atuam, entre alteridade e mesmidade nos distintos contextos nacionais do continente.

Diversos agentes circulam no que a autora designa o “terreno movediço da ambivalência interétnica”, na construção do "índio" hiper-real (RAMOS, 1994), que surge das relações com Estados que, ao mesmo tempo, aprovam e desrespeitam leis que legitimam os direitos indígenas, com missionários que apoiam as reivindicações e lutas políticas indígenas ao tempo em que almejam processos de conversão religiosa, e de ONGs que igualmente advogam em favor dos direitos indígenas com a condição de que seus titulares correspondam às suas expectativas, sobretudo relacionadas aos discursos e práticas socioambientais.

E assim, a insustentável ambivalência do ser *índio* insinua-se por todos os lados, criando um meio fértil para a propagação de tantos índios quantos forem os agentes interessados em construir esse edifício fascinante, multifacetado e, por vezes, tão

impossível de decifrar como uma obra de Escher. Esse é o Indigenismo que chegou ao século XXI (RAMOS, 2011, p. 30).

Ao colocar em questão a substância da etnicidade, Manuela Carneiro da Cunha explica que, entre a noção biológica, fundada na ideia de raças e de sua heterogeneidade, e a de cultura, entendida como a composição de “esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais” (2017, p. 306), acabou-se por transferir, em um primeiro momento, à segunda, uma reificação semelhante à depositada sobre a primeira.

Embora categorias analíticas reificadas de cultura estejam superadas nos discursos teóricos, elas permanecem operativas nas práticas políticas dos estados neocoloniais modernos que, no intuito de restringir o alcance dos direitos reconhecidos aos povos indígenas acionam, sempre que a conjuntura política permite, imagens de etnicidade com base em determinados traços culturais lidos como dados, inertes, não dilapidáveis ou reinventáveis, e recuperam conceitos de aculturação.

A estratégia não é nova. Ao analisar a legislação indigenista no século XIX, Cunha demonstrou também como os governos conseguiram aliar um suposto reconhecimento do direito originário indígena a territórios a um processo de expropriação mediado pela construção da identidade de *quem* seria o sujeito desse direito. Assim, ao mesmo tempo em que a Lei de Terras (Lei 601, de 18/09/1850) cedia aos indígenas o pleno gozo de seus territórios, uma decisão do Império mandava incorporar aos “próprios nacionais” as terras de aldeias de indígenas que viviam “dispersos e confundidos na massa da população civilizada” (1992, p. 145).

Ou seja, após ter durante um século favorecido o estabelecimento de estranhos junto ou mesmo dentro das terras das aldeias, o governo usa o duplo critério da existência de população não indígena e de uma aparente assimilação para despojar as aldeias de suas terras (...). É uma primeira versão dos critérios de identidade étnica do século XX (CUNHA, 1992, p. 145).

Nesse sentido, a autora passou a analisar uma série de dados que conformam a conclusão de que as comunidades étnicas podem configurar formas de organizações eficientes para resistência ou conquista de espaços, ou seja, a etnicidade pode ser mais bem entendida enquanto forma de organização política.

O que significa que a etnicidade é linguagem não simplesmente no sentido de remeter a algo fora dela, mas no de permitir a comunicação. Pois como forma de organização política, ela só existe em um meio mais amplo (daí, aliás, seu exacerbamento em

situações de contato mais íntimo com outros grupos), e é esse meio mais amplo que fornece os quadros e as categorias dessa linguagem. A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste: esse novo princípio que a subentende, a do contraste, determina vários processos (CUNHA, 2017, pp. 241 e 242).

A autora conclui sua argumentação apontando que a etnicidade não é uma categoria analítica, capaz de ser elucidada pelo recurso à noção de ideologia, mas uma categoria “nativa”, isto é, usada por agentes sociais para os quais ela é relevante. Isso não significa, contudo, que a linguagem em que a etnicidade se expressa possa ser reduzida a uma retórica. Na verdade, sustenta Cunha, “a linguagem é conata, dada simultaneamente, com a realidade que expressa” (p. 249).

Ao dissertar sobre a relação entre territorialidade e etnicidade, Albert argumenta ainda que, desde os anos 1970, confrontam-se na Amazônia brasileira estratégias antagônicas de territorialização, que passaram a ameaçar distintos grupos sociais a partir de novas formas de apropriação espacial de terras. Esses grupos, na defesa de seus direitos, passaram a se engajar em movimentos de resistência baseados “na reivindicação de reservas de terras, contra espaços diferenciados no interior da fronteira (terras indígenas, reservas extrativistas etc.)” (1995, p. 2), segundo um discurso reivindicativo de territorialidade local construído em referência ao quadro jurídico e administrativo imposto pelo Estado.

Tal processo de "resistência mimética" é particularmente nítido no caso dos movimentos indígenas surgidos a partir dos anos 1970. Para além da diversidade dentro das características ecológicas e das coordenadas histórico-simbólicas dos espaços que ocupam, os "índios" referem-se unanimemente à categoria genérica de "terra indígena" herdada do código jurídico da sociedade envolvente, mas reorientada como condição política de resistência e permanência de sua especificidade social. A apropriação indígena deste horizonte legal, imposto e transgredido pelo avanço da fronteira, é um mecanismo essencial na formação das "etnias" da Amazônia atual e de sua organização política. (ALBERT, 1995, pp. 2 e 3).

O autor adverte, contudo, que reduzir o fenômeno a efeitos ideológicos é um equívoco, na medida em que é nos interstícios das formas canônicas da etnicidade que esses “novos” representantes indígenas desenvolvem uma simbolização política complexa e original (ALBERT, 1995, p. 4). Ou seja, transformar a gênese das etnicidades contemporâneas em teatralidade alienada ou cínica, como dispõem os discursos elaborados por setores ruralistas e neocoloniais que acossam os territórios indígenas em disputa é extremamente simplista. Ao contrário, o que a emergência desses sujeitos revela é a existência de um processo político-cultural de adaptação criativa que gera as condições de possibilidade para a emergência de um campo de negociação interétnica onde o discurso colonial pode ser subvertido (ALBERT, 1995,

p.4). Conforme esclarece Bruno Pacheco de Oliveira,

os indígenas têm o poder, a autonomia para escolher em que querem ser iguais e em que querem ser diferentes. São os indígenas que devem dizer à sociedade brasileira que diferenças querem produzir, assim como têm o direito de decidir o que é ser Ticuna, Kaiowá ou Pataxó no Brasil do século XXI (OLIVEIRA, 2014, p. 26).

Bruno Jorge Souza (2015), ao analisar a questão da etnicidade e territorialidade Kanela do Araguaia, explica que, se por muito tempo, vigorou na Antropologia uma visão essencialista das identidades étnicas, desde ao menos meados do século passado, passou-se a questionar a possibilidade de essas identidades estarem fundadas exclusivamente em uma cultura ou em uma descendência comum. Para tanto, recorreu a algumas definições específicas, como a noção de “fricção interétnica” de Roberto Cardoso de Oliveira (1976), formulada em torno do contexto conflituoso no qual se definem as identidades indígenas no Brasil, compreendidas enquanto “identidades contrastivas”, com caráter dinâmico e manipulável e, portanto, mais adequadas ao entendimento da formação da noção de grupos étnicos do que a noção de isolamento cultural.

Noção semelhante é desenvolvida nos trabalhos de João Pacheco de Oliveira (1998), que vê nas categorias analíticas que sugerem o abandono dos sistemas fechados e a ênfase nos processos de interação por onde circulam significados, focalizando o conteúdo não estrutural e dinâmico da cultura, uma alternativa de construção teórica mais adequada ao debate sobre a etnicidade.

Outra categoria analítica apontada por Souza (2015) é a definição de grupos étnicos como tipos organizacionais definidos por categorias de adscrição do tipo “nós” e “outros” (BARTH, 1969), resultado de interações sociais que selecionam determinados traços diacríticos (culturais, valores, instituições etc.) para a construção e a manutenção de fronteiras étnicas. Nesse contexto, apontando que essa definição de grupo étnico como tipo organizacional é de fundamental importância para a compreensão dos processos identitários de grupos como os Kanela do Araguaia, que possuem frequentemente sua ‘indianidade’ questionada nos meios sociais e oficiais em função de suas características físicas, origem diversa ou ‘perda’ cultural, o autor conclui que

Para a antropologia, o grupo étnico (e os povos indígenas são grupos étnicos) não é o resultado de algum determinismo biológico, antes ele é uma forma de organização social que se define no curso da interação social, durante a qual determinados atributos são manipulados para sinalizar a alteridade. Significa dizer que para ser indígena, um grupo étnico não precisa ser uma continuidade biológica de um povo existente à época da chegada dos colonizadores/conquistadores, ou portadores de uma cultura radicalmente distinta do seu entorno; são as representações simbólicas acerca dessa continuidade, a ressignificação de determinados atributos culturais, o sentimento de

pertencimento/lealdade a um grupo específico que legitimam o reconhecimento da identidade indígena (SOUZA, 2015, p.21).

Cristhian Teófilo da Silva (2005) aborda o tema da “identificação étnica” de populações indígenas de “baixa distintividade sociocultural” a partir de noções úteis à elaboração de uma antropologia das relações interétnicas nas áreas de fronteira, calcadas na ideia de territorialização (OLIVEIRA, 1998). Uma das noções que utiliza, partindo do conceito de identidade contrastiva, é a de “manipulação” que, conclui, deve ser entendida para além da noção de dissimulação em que comumente é empregada ao referir-se aos casos etnográficos que analisa. Isso quer dizer que, uma vez que a realidade é também construída a partir de complexas negociações com base na formulação de discursos, imagens e autoimagens, a noção de manipulação deve ser compreendida como um ato político complexo e original no interior de uma situação histórica particular, orientada por uma compreensão “nativa” acerca das interpretações sobre as expectativas impostas por critérios arbitrários de indianidade e autenticidade.

Esses critérios geram processos de “eticização” e “indianização” que, por sua vez, “reconfiguram as identidades sociais de grupos sociais particulares em esferas públicas e privadas” (2005, p. 118) e devem ser pensados a partir do reconhecimento do agenciamento político dos povos indígenas. Identificação étnica, portanto, remete a uma

Categoryção recíproca e pragmática que pessoas e grupos sociais realizam como expressão de processos contrastivos nos quais se encontram inseridos e que regulam o acesso a recursos materiais e/ou simbólicos, bem como posições e papéis pertinentes a um dado sistema social, muitas vezes assimétrico. Sob essa perspectiva, quem promove ou faz a identificação étnica não deveria ser o antropólogo ou o técnico indigenista, mas os próprios sujeitos sociais inseridos em situações sociais e históricas específicas (SILVA, 2005, p. 121).

A chamada “baixa distintividade cultural” de diversos povos indígenas existentes no Brasil aponta explicitamente, portanto, para a inviabilidade de conceber os grupos étnicos como simples persistência de alteridades a-históricas. Para Souza (2015), o tema é mais bem investigado a partir de uma dimensão político-organizativa.

Os Kanela do Araguaia encontram-se em pleno processo de mobilização étnica, ressignificando suas relações sociais e ambientais a partir de uma perspectiva indígena, i.e, construindo novas fronteiras étnicas. De fato, se a descendência indígena não era um fato desconhecido da maior parte das famílias que hoje se reconhecem como Kanela do Araguaia, ela não era, até alguns anos atrás, uma referência identitária. Resta também evidente o processo de construção social da diferença, pela sobrevalorização da ancestralidade indígena, pela adoção de elementos comumente associados à identidade indígena, como o uso de cocar, adoção de pintura corporal, fabricação de arco, flecha e artesanato indígena etc, bem como pelo domínio dos

recursos legais administrativos que reificam a identidade indígena (como o registro administrativo de nascimento indígena) e passam a ser emblemas da alteridade do grupo (SOUZA, 2015, p. 22).

O autor também destaca que a identidade do grupo comporta certa fluidez de modo a permitir acomodações sociais com outras identidades da região, como as de retireiro e de posseiro. E considera a relação com o território o fator gerador mais imediato do processo de mobilização étnica e política do povo indígena, que sofreu profundas perdas de acesso a amplas faixas de terras que anteriormente ocupava.

A tradicionalidade da ocupação da área indicada no mapa produzido pelos indígenas é justificada, portanto, não por uma perspectiva de “origem” datada em uma temporalidade linear e a-histórica, mas por uma relação que permeia o valor simbólico atribuído ao lugar em que realizam sua cultura e sua economia, profundamente vinculadas ao regime de cheias do rio Araguaia, às roças e aos retiros em que seus pais e avós se “situaram” ao chegarem ao Mato Grosso. Entre suas conclusões, encontra-se a identificação de elementos que indicam a tradicionalidade da ocupação, chave do contexto de mobilização étnica do grupo.

2.2.1 Territorialização e fluxos culturais

Na formulação de uma etnologia dos “índios misturados”, Oliveira (1998) buscou desconstruir um amplo quadro teórico sobre perdas e ausências culturais, a partir da elaboração do processo de territorialização como categoria analítica chave para se pensar o fenômeno histórico de formação de “novos” grupos étnicos. O território é, nesse contexto, a dimensão estratégica da situação colonial, dos esforços de incorporação estatal de grupos étnicos diferenciados e dos consequentes processos de identificação étnica baseados em situações históricas e contextuais específicas.

A territorialização consiste, portanto, em um processo de reorganização sociocultural advindo da violência colonial e da sujeição a um aparato político administrativo.

O que estou chamando aqui de processo de territorialização é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo — nas colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola, as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil as “comunidades indígenas” — vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso). E aí volto a reencontrar Barth, mas sem restringir-me à dimensão identitária, vendo a distinção e a individualização como vetores de organização social. As afinidades culturais ou linguísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político-administrativa (arbitrária e circunstancial), serão

retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções (OLIVEIRA, 1998, p. 56).

As análises do autor sobre a etnicidade demonstram que ela é histórica e multideterminada. Buscam ultrapassar as fronteiras tradicionais estabelecidas no campo científico entre teóricos funcionalistas, que reduzem a análise sobre a etnicidade a seus aspectos políticos e culturalistas, que dão prevalência às lealdades primordiais. Integrando as correntes, Oliveira, na mesma publicação, visa demonstrar que o que caracteriza as identidades étnicas é o duplo movimento capaz de promover, ao mesmo tempo, a atualização histórica e o sentimento de referência à origem, trazendo da “resolução simbólica e coletiva dessa contradição” a explicação para a “força política e emocional da etnicidade” (1998, p. 64).

2.2.2 Viagens de ida e de volta

Cunha (2017) argumenta que a situação pós-colonial não caracteriza apenas as ex-colônias, mas se manifesta também nas ex-metrópoles, obrigadas a se ver com as categorias analíticas que fabricaram e exportaram para o resto do mundo e que hoje retornam para assombrar as teorias ocidentais: categorias de ida e de volta.

Uma dessas categorias é “cultura” que, uma vez levada em viagens de ida na bagagem dos antropólogos do século XIX, passou a ser renovada como argumento central em uma grande diversidade de reivindicações políticas, inclusive territoriais, de grupos de ex-colonizados. A autora diferencia, portanto, a “cultura”, categoria reflexivamente constituída e engajada no encontro interétnico (cultura com aspas), ou seja, produto das relações que formam e transformam as construções indígenas sobre terras, direitos e propriedade diante das tentativas coloniais de desapropriação, da noção de cultura (sem aspas), enquanto condição organizadora da comunicação, “aquela rede invisível na qual estamos suspensos” (p. 369).

Enquanto a antropologia contemporânea vem buscando se desfazer da noção de cultura, por politicamente incorreta, e deixá-la aos cuidados dos estudos culturais, aduz a autora, vários povos estão mais do que nunca celebrando sua “cultura” e utilizando-a com veemência para cobrar reparações por danos políticos:

A política acadêmica e a política étnica caminham em direções contrárias. Mas a academia não pode ignorar que a “cultura” está ressurgindo para assombrar a teoria ocidental (CUNHA, 2017, p. 307).

O mesmo entendimento é elaborado por Oliveira com relação à noção de etnicidade:

Enquanto o percurso dos antropólogos foi o de desmistificar a noção de “raça” e desconstruir a de “etnia”, os membros de um grupo étnico encaminham-se, frequentemente, na direção oposta, reafirmando a sua unidade e situando as conexões com a origem em planos que não podem ser atravessados ou arbitrados pelos de fora. Sabem que estão muito distantes das origens em termos de organização política, bem como na dimensão cultural e cognitiva. A “viagem da volta” não é um exercício nostálgico de retorno ao passado e desconectado do presente. (OLIVEIRA, 1998, p. 65)

Isso quer dizer que, muito embora “cultura” e cultura pertençam a domínios diferentes, sendo a primeira a dimensão metalinguística do discurso sobre a cultura, (a objetivação da cultura que, conforme demonstrou Cunha, é anterior ao colonialismo), e a segunda, a referência a “um complexo unitário de pressupostos, modos de pensamento, hábitos e estilos que interagem entre si” (CUNHA, 2017, p. 352) no interior de um grupo social, Cunha destacou os efeitos da reflexividade sobre a “tomada de consciência” da cultura. O que quer dizer que o movimento reflexivo implicado na ideia de “cultura” como metadiscorso sobre a cultura tem efeitos dinâmicos sobre aquilo que reflete.

O tema da “invenção da cultura” tem uma longa história. Não é por acaso que no final dos anos 1960 veio à tona em diversos contextos políticos e acadêmicos: o do início da época pós-colonial na África, o do surgimento de Estados independentes divididos politicamente por questões étnicas, o do colapso da ideologia do *mellin pot* nos Estados Unidos, o da emergência dos estudos antropológicos sobre sociedades multiétnicas e das teorias sobre os movimentos de resistência protopolíticos. Para explicar a lógica das “culturas” nesses contextos foi preciso ressaltar as suas características distintivas e traços contrastivos presentes em seu uso. Traços contrastivos têm de articular dois sistemas distintos. Um deles é dado pelo contexto multiétnico mais amplo, que constitui o registro privilegiado no qual a diferença pode se manifestar. O outro é o cenário cultural interno de cada sociedade (CUNHA, 2017, p. 368).

A questão é que, conforme refletido anteriormente por Albert (1995), não se aduz, dessas conclusões, que o processo de objetivação da cultura, “a cultura” nos termos colocados por Manuela Carneiro da Cunha, seja meramente retórico. É preciso criar pontes ou passagem de interconexão entre os sistemas que tentam se articular na formulação do pensamento social sobre as relações interétnicas. É nesse sentido que a autora sustenta que cada sistema operativo atua simultaneamente sobre os indivíduos:

É claro que estamos operando em escalas diferentes, cada qual com sua própria organização: um mesmo indivíduo é membro de uma casa específica na aldeia, é um Krahô em relação a outros grupos étnicos vizinhos, é um “índio” diante do Congresso Nacional ou em um sistema de cotas na universidade e pertence a um povo tradicional na ONU. Essas escalas, por mais diferentes que sejam, não são independentes entre

si; antes, apoiam-se em uma constante atividade de articulação. A autoimagem que o Estado brasileiro, a ONU ou uma companhia farmacêutica atribuem aos “índios” faz parte do sistema interétnico de representações, mas esse sistema também se confronta com os assuntos internos e com a estrutura da aldeia. É preciso criar pontes ou passagem de interconexão (CUNHA, 2017, p. 367).

Eduardo Viveiros de Castro (2011), por sua vez, vai um pouco além na análise sobre o “nó da questão” da essência última de uma cultura. Seus estudos etnográficos sobre as narrativas missionárias acerca do exocanibalismo guerreiro tupinambá o levou a concluir que, ao contrário do princípio religioso da totalidade reflexiva e identitária “que se institui pelo gesto fundacional da exclusão de um exterior” (p. 220), a ordem cultural tupinambá se alicerçava em uma relação imanente com a alteridade. Incompletude ontológica essencial, elaborava uma ordem onde “o interior e a identidade estavam hierarquicamente subordinados à exterioridade e à diferença” (*ibidem*), prevalência da relação à substância. Nesse contexto, buscou subverter as narrativas de contato e mudança cultural estruturadas por uma dicotomia entre a absorção pelo outro ou resistência ao outro, passando a focalizar a concepção de identidade, conforme formulada por Clifford (1988), não mais como uma fronteira a ser construída e defendida, mas como uma narrativa (ou narrativas) da interação.

Nossa ideia corrente de cultura projeta uma paisagem antropológica povoada de estátuas de mármore, não de murta: museu clássico antes que jardim barroco. Entendemos que toda sociedade tende a perseverar no seu próprio ser, e que a cultura é a forma reflexiva deste ser; pensamos que é necessária uma pressão violenta, maciça, para que ela se deforme e transforme. Mas, sobretudo, cremos que o ser de uma sociedade é seu perseverar: a memória e a tradição são o mármore identitário de que é feita a cultura. Estimamos, por fim, que, uma vez convertidas em outras que si mesmas, as sociedades que perderam sua tradição não têm volta. Não há retroceder, a forma anterior foi ferida de morte; o máximo que se pode esperar é a emergência de um simulacro inautêntico de memória, onde a “etnicidade” e a má consciência partilham o espaço da cultura extinta. Talvez, porém, para sociedades cujo (in)fundamento é a relação aos outros, não a coincidência consigo mesmas, nada disso faça o menor sentido (CASTRO, 2011, p. 195).

A crítica que Albert faz ao que chamou de resistenciocentrismo vai na mesma direção. Em seu comentário sobre a crítica que diversos autores têm direcionado ao termo “resistência”, dá preferência à noção de agência social indígena nas situações conflitivas do campo político. Diversos conceitos são trazidos pelo autor para descrever casos etnográficos semelhantes ao deste estudo, caracterizados como situações de “oposição político-interétnica aberta”, baseada em “formas coletivas de mobilização e orientada por estratégias políticas de retomada de iniciativa e de reconquista de autonomia social, econômica e territorial” (2002, p.7).

Já é tempo de nos livrarmos de uma vez por todas da noção de resistência, sobretudo, pelo efeito de realidade que ela parece conferir a seu oposto, ou seja, a suposição de

existir algo como uma "submissão cultural". O fenômeno da "canibalização" do encontro colonial, que aqui nos interessa, situa-se, obviamente, além desta oposição resistência/submissão. Nenhuma sociedade, desde que consiga sobreviver, pode deixar de capturar e transfigurar em seus próprios termos culturais tudo que lhe é proposto ou imposto, até nas mais extremas condições de violência e sujeição, independentemente de qualquer confronto político (ALBERT, 2002, p. 7).

Nesse sentido, ao se dedicar à construção de uma teoria do discurso colonial, Homi K, Bhabha aponta para a centralidade do recurso à ambivalência para conferir validade ao estereótipo colonial, que articula o signo da diferença cultural/histórica/racial na paradoxal representação da fixidez. Esta, ao mesmo tempo em que denota uma ordem imutável na caracterização do estereótipo do indígena, negando-lhe contemporaneidade, por outro lado denota desordem e degeneração, em referência a modos de vida que necessitam ser exaustivamente aprimorados, modificados, controlados, inseridos na lógica de produção de juridicidades dos Estados modernos. O estereótipo, conclui, principal estratégia discursiva da colonialidade, “é uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre no lugar, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido” (2019, p. 117).

O momento contemporâneo, no entanto, marcado pelo trânsito em que espaço e tempo se fundem, tem potencializado mudanças significativas nas visões etnocêntricas e binárias de identidade e diferença, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão, trazendo à tona a necessidade de compreensão dos elementos do universo indígena tido como de “pouca distintividade cultural” (OLIVEIRA, 1998). Assim, ultrapassando as narrativas de subjetividades originárias e iniciais, Bhabha focaliza os processos que são produzidos na articulação das diferenças culturais, ou seja, nos “entre-lugares”:

A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. O “direito” de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizados não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contraditoriedade que presidem sobre as vidas dos que estão “na minoria”. O reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação. Ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição. Esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição “recebida”. Os embates de fronteira acerca da diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais como conflituosos; podem confundir nossas definições de tradição e modernidade, realinhar as fronteiras habituais entre o público e o privado, o alto e o baixo, assim como desafiar as expectativas normativas de desenvolvimento e progresso (BHABHA, 2019, p.21).

A articulação social da diferença, portanto, compõe uma negociação complexa que, não raramente, confunde as estratégias discursivas da colonialidade. Para Luzia Kanela, a identidade do povo indígena Kanela do Araguaia se expressa, sobretudo, pelo cuidado dispensado à terra e aos rios, inscrevendo a produção social da diferença econômica na base da mobilização étnica do grupo:

Agradeço a Deus que ele nos deu o direito de morar em uma terra que tem anta, tatu, veado, porcão, jaó, muntu, perdiz, ema, sariema. Temos também fruta, pequi, manga, mangaba. Moramos na beira do rio Tapirapé. No rio tem peixe tucunaré, piau, pacu, sardinha, tartaruga, tracajá, jacaré. É muito gostoso morar nessa terra, ela é tudo pra nós. É nossa mãe natureza, em nossa mãe podemos plantar mandioca, batata, banana, mamão, melancia, abóbora, para nossa sobrevivência. Por isso, nós cuidamos da nossa mãe natureza; sem ela nós não vivemos. Por isso, cuidamos da terra e dos rios. Por isso, tenho orgulho de ser indígena Kanela do Araguaia (Luzia Kanela, 2019).

Em trecho de entrevista colhido pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (2008), descrito no capítulo anterior, Lenimar Kanela, por sua vez, afirmou que os Kanela do Araguaia estão “impregnados” com os ribeirinhos, com os retireiros e com os posseiros da região, integrados às comunidades do Araguaia de distintas formas. Pedro Kanela (2020) acrescentou, como vimos, que o povo Karajá também formou o núcleo de referências fundamentais que ajudaram tal povo indígena a sustentar sua “cultura residual mais irredutível” (CUNHA, 2017) e seu processo de articulação política pelo reconhecimento de direitos.

Nos dizeres de Castro, trata-se da expressão de um modo de ser em que a troca é o valor fundamental a ser afirmado, “afinidade relacional, portanto, não identidade substancial” (2011, p. 206), referenciada pelo espaço, pelo “local da cultura” nos termos de Bhabha (2019), uma vez que, como sustentado por Pedro Kanela, “é nas margens do Araguaia que aconteceu e acontece” toda essa história.

Isso nos leva a concluir que a percepção trazida no relato dos Kanela parece suportar ambas as noções que subjazem às narrativas da interação:

A narrativa ou narrativas da interação devem, nesse caso tornar-se mais complexas, menos lineares e teleológicas. O que muda quando o sujeito da “história” não é mais ocidental? Como se apresentam as narrativas de contato, resistência ou assimilação do ponto de vista de grupos para os quais é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado? (CLIFFORD, 1988, p. 344).

Complementando essa reflexão, Cláudio Kanela definiu, de forma assertiva, a importância do processo de territorialização na mobilização étnica do povo Kanela do Araguaia, operando como um mecanismo antiassimilacionista (OLIVEIRA, 1998), sobretudo desde que

uma porção do território foi retomado pelo grupo que fundou a Aldeia Nova Pukanu, no ano de 2016. A entrevista foi realizada no dia 20 de abril de 2021:

Os Kanela do Araguaia, após a retomada da terra, se recompreenderam. E isso ajudou muito a mudar a percepção social sobre a nossa demanda. No começo, as pessoas da região falavam: Cláudio virou índio. E isso era por desconhecimento. Eles não sabiam, não conheciam a história dos nossos antepassados e a nossa longa articulação pra chegar a ter essa coragem de reivindicar nosso direito à terra e retomar o nosso espaço. O que mudou foi que a gente parou de ter medo de aparecer, de se auto identificar, a gente começou a participar de apresentações nos municípios, de deixar de ter vergonha de ir na tribuna da Câmara Legislativa pra falar, reivindicar nossos direitos. E tem outra coisa. O pensamento e o trabalho da gente é coletivo. A demanda da terra é coletiva. A terra é o nosso espaço que queremos preservar, é onde a gente vai colher fruto juntos, caçar juntos. Essa semana mesmo, algumas lideranças mais velhas da aldeia levaram as crianças pra dentro da mata pra ensinar a fazer remédio, a reconhecer as plantas boas pra curar doença, pra ensinar a subir no pé de bacaba, pra elas entenderem qual é o papel do indígena e mostrar que o que a gente tá lutando pra conquistar a gente tá lutando pra preservar. Essa é a educação tradicional do nosso povo. Nós não somos pequenos agricultores, assentados de reforma agrária, como a Noely gosta de colocar. O pensamento nosso não é cada qual tirar o seu lote. Nós somos indígenas, vivemos em uma aldeia, em comunidade, no coletivo. Decisões coletivas, trabalho coletivo. A gente até pensa em futuramente ter mais aldeias, pra poder expandir, com a ocupação, a proteção do território, porque entra muito madeireiro aqui, mas isso não tem nada a ver com a lógica da propriedade privada dos fazendeiros (Cláudio Kanela, 2021).

A abertura ao exterior e a incorporação das relações estabelecidas no processo de chegada e vivência no Araguaia mato-grossense é, portanto, somada e reinserida ao processo de elaboração da diferença que sustenta a forma tradicional de territorialização Kanela baseada, por sua vez, em um tipo específico de manejo e uso comunal da terra adverso e, por isso, fronteiro, ao modelo do agronegócio que se expande na região. A noção de fronteira, ora construída, ora borrada, articulada à territorialidade que simboliza a reserva de um contra-espaço no universo desértico do agro é, a um só tempo, espaço de comunicação/interação e de afirmação da identidade Kanela do Araguaia.

2.3 A persistência de categorias coloniais de dominação como um problema de comunicação e fratura na democracia

Se estamos falando de relações interétnicas em sociedades culturalmente diversas, e de profundos mal-entendidos na compreensão histórica, que resultam na imposição de critérios de descontinuidade cultural e autenticidade, por um lado, e de imagens que passam pelo filtro do folclore e da exotização, por outro, estamos falando de um problema de comunicação nessas relações. E esse problema de comunicação não significa apenas falha na mútua compreensão de sistemas culturais distintos, mas permanência de uma relação histórica de subordinação, profundamente antidemocrática, violenta, tutelar e patrimonialista.

2.3.1 A ficção do Estado democrático de direito

Segundo Gomes e Maia (2008), as pesquisas em comunicação e democracia foram historicamente marcadas por limitações que reduziram as questões específicas à teoria democrática quando privilegiaram, na interface entre comunicação e política, estudos focados nos efeitos midiáticos sobre as eleições. Outra limitação apontada no avanço teórico da área se deve ao realinhamento das macroteorias ou modelos gerais, o que se produziu com os processos de crise da democracia liberal, fazendo com que cada uma das linhas teóricas adotadas – tradição liberal, tradição republicana, modelo de democracia deliberativa, neopluralismo, neomarxismo, neoliberalismo, neo-elitismo e alternativas – trouxesse consigo uma agenda e um conjunto de questões específicas.

Nesse sentido, a tradição liberal mantém o foco nas questões relacionadas à comunicação e à democracia no que tange a vigilância dos direitos e liberdades de indivíduos privados, enquanto a tradição republicana, por sua vez, volta sua atenção ao papel da comunicação de massa na formação e no reforço dos direitos igualitários e da participação política por parte dos cidadãos.

O deliberacionismo, descrito como o “caçula da tríade”, volta a atenção para a existência de uma arena discursiva que funciona como esfera intermediária entre o Estado e a sociedade, representando a concretização do pressuposto de que “os cidadãos devem ter a capacidade e a oportunidade de deliberar racional e publicamente sobre as decisões coletivas que os afetam e importam” (GOMES & MAIA, 2008, p.16). Os autores continuam:

Em lugar da acomodação entre interesses divergentes, mediante negociação e compromisso, os deliberacionistas acreditam que o meio fundamental para a produção de decisões políticas é o debate razoável. Em lugar de uma produção exclusivamente privada de decisões, como nas democracias eleitorais, a práxis coletiva da troca pública de argumentos (GOMES e MAIA, 2008, p.16).

Apesar da existência de uma considerável diversidade interna à perspectiva deliberacionista, os autores argumentam que, de forma geral, pode-se dizer que ela confere legitimidade às ações de um Estado democrático, na medida em que o centro produtor da decisão política se vincula ao corpo da sociedade civil, o que demanda a existência de uma arena capaz de direcionar os fluxos comunicacionais que discutirão os problemas sociais. Tem-se, aí, a ideia da formação da esfera pública política, local privilegiado de formulação coletiva de uma opinião pública que refletirá os interesses da sociedade. Além da previsão da composição de tal arena discursiva para a elaboração dos procedimentos argumentativos, a perspectiva deliberacionista requer que seja construída uma arquitetura institucional que, além

de assegurar a discursividade, garanta sua incorporação dentro das instâncias de decisão política do Estado.

Nesse contexto, o papel da comunicação de massa aparece em ambas as instâncias da arquitetura institucional, tanto na constituição da esfera pública propriamente dita quanto na construção de sua efetividade sobre o sistema político. Uma das questões apresentadas pelos autores é especialmente relevante para as análises sobre a adequação da participação indígena nas decisões políticas, jurídicas, econômicas e administrativas que envolvem suas comunidades, que se desdobra sobre o problema da representatividade das posições no debate midiático, ou seja, nas oportunidades e limites que atores coletivos indígenas da sociedade civil encontram para dar visibilidade às suas posições e demandas no ambiente midiático e político.

Esse aspecto é especialmente importante se considerarmos o fato de que os povos indígenas mobilizam suas demandas, consensos, dissensos e discussões a partir de padrões de solidariedade e sociabilidade muitas vezes distintos dos levados em consideração nas discussões da teoria democrática moderna, o que traz a necessidade de pensar sobre a constituição de uma esfera pública que inclua as distintas técnicas e procedimentos deliberativos formulados pelas comunidades indígenas nas sociedades de que são parte.

Ao refletir sobre uma proposta democrática e pluralista para a extinção da exclusão das nações indígenas na Bolívia, Álvaro Garcia Linera passou a teorizar sobre o que chamou de dimensão multicivilizatória da comunidade política:

Um Estado multicivilizatório significaria precisamente o reconhecimento de múltiplos mecanismos, de múltiplas técnicas e sentidos para entender, praticar e regular as pulsões democráticas da sociedade em correspondência às múltiplas formas da cidadania a partir da pluralidade de matrizes civilizatórias da sociedade. Devido às qualidades de sua formação histórica, a complexa realidade social boliviana tem produzido variadas técnicas de comportamento político democrático. E um Estado efetivamente democrático requereria reconhecer, em grande escala, no âmbito das tomadas de decisão fundamentais das políticas públicas, a legitimidade institucionalizada das distintas maneiras de praticar e entender a democracia como um fato que enriquece a compreensão da democratização do poder político (LINERA, 2004, p. 6).

O problema a se resolver, portanto, vai muito além das discussões sobre a multiculturalidade ou a plurinacionalidade dos integrantes de nações latino-americanas, avançando sobre a necessidade de ampliar a diversidade de sistemas e de técnicas políticas mediante as quais os cidadãos assumem o exercício de suas prerrogativas públicas. Nesse sentido, o autor destaca que:

A cidadania é um estado de autoconsciência e de auto-organização política da

sociedade que é reconhecida como legítima pelos direitos estatais. O problema surge quando o Estado prescreve um conjunto de normas, de rotas exclusivas mediante as quais os cidadãos podem expressar e praticar essa produção de mandatos políticos de eficácia pública, anulando, desconhecendo ou reprimindo outras rotas, outras formas institucionais, outras práticas, culturas políticas ou sistemas de autoridade (LINERA, 2004, p. 5).

Os sistemas de constituição de sujeitos coletivos historicamente adotados pelos povos indígenas, baseados em técnicas de democracia deliberativa, de participação direta e regidos por parâmetros sociais e morais distintos dos liberais devem, portanto, ser levados em conta na construção da arquitetura institucional da democracia dos países em que se inserem como sujeitos políticos. O autor adverte que uma igualdade política substancial entre culturas e identidades

requer uma igualdade dos modos de produzir política em todos os níveis da gestão governamental, isto é, de igualdade de práticas políticas, de instituições políticas e sistemas de autoridade política diferentes, pertencentes às distintas comunidades culturais e regimes civilizatórios que coexistem em território boliviano (LINERA, 2004, p. 5).

O autor sustenta que, muito embora esses espaços de discussão e deliberação sejam conformados em nível local e regional, diversos momentos na história demonstraram sua capacidade de articular-se em rede e em macrossistemas que podem ocupar uma existência regular no interior do aparato estatal. Isto é o que vai configurar precisamente “o caráter multiinstitucional da armadura estatal que poderia dar lugar a um tipo de Estado plurinacional multicivilizatório” (2004, p.6).

Trazendo a discussão para o caso brasileiro, não é incomum que organizações de base de povos e comunidades indígenas denunciem que o Estado não as ouve, não as consulta sobre decisões políticas, jurídicas, econômicas e administrativas que as envolvem, o que se desdobra, como vimos, no problema da representatividade das posições no debate midiático. Recentemente, um dos grandes debates protagonizados por diversas organizações indígenas situa-se na construção de protocolos de consulta, instrumentos de comunicação específicos elaborados em contextos locais para explicar ao Estado o que significa ser consultado, mediante critérios culturalmente adequados, nas distintas situações sociais que envolvem os direitos indígenas (a exemplo da elaboração de projetos de lei ou projetos de “desenvolvimento” que impactam, direta ou indiretamente, suas comunidades e territórios, como é o caso das propostas que visam mudar os procedimentos de demarcação de terras indígenas, liberar atividades exploratórias como a mineração e o arrendamento, a construção de rodovias, ferrovias, hidrelétricas, entre muitos outros casos).

Figura 18: Protesto de lideranças indígenas durante o Acampamento Terra Livre (ATL) 2015



Fonte: Acervo pessoal, 2015

A ironia dessa situação persistente é que, de forma geral, as narrativas sobre a formação dos Estados modernos se compõem da ideia de constituição de um poder soberano e único a partir da união de cidadãos livres e iguais que se vinculam de forma voluntária a um convênio político, ficção que pressupõe que o Estado é resultado de uma sociedade homogênea que opta por se subordinar a um regime jurídico único capaz de garantir iguais direitos fundamentais a todos.

A realidade, contudo, é que os estados modernos enfrentam historicamente uma contradição interna, para a qual muitas soluções foram testadas e tentadas, a maioria delas de forma violenta, entre um poder estatal que busca impor uma unidade, e uma diversidade de povos que lutam por manter suas identidades coletivas. As soluções históricas ao “problema indígena” decorrente desse processo se deram desde a adoção de práticas de extermínio físico deliberado, políticas de confinamento territorial e deportação massiva para fora de seus territórios, a políticas de integração à cultura dominante. Somente mais recentemente é que alguns estados se abriram para a possibilidade de instaurar e reconhecer a constituição de regimes de autonomia indígenas dentro de seus limites territoriais, a exemplo dos existentes nos estados do Panamá e da Nicarágua (BÁRCENAS, 2019).

Nesse contexto, Bárcenas (2016) situa os movimentos indígenas em quatro ciclos de colonialidade: o primeiro localiza-se entre a invasão europeia do continente americano até as lutas independentistas; o segundo ciclo corresponde ao período da formação dos Estados latino-americanos, durante a segunda metade do século XIX, e a imposição dos ideais liberais (propriedade privada e direitos políticos individuais), que tiveram como consequência a supressão dos territórios comunais e das formas indígenas de governo; o terceiro ciclo se desenvolveu do início do século XX até meados dos anos 1970, marcado por políticas oficiais assimilacionistas promovidas pelo indigenismo estatal, com o objetivo de fazer desaparecer os povos indígenas pela via da integração “pacífica” à comunhão nacional; enquanto o atual ciclo da colonialidade, o quarto ciclo, é marcado pelo aprofundamento de políticas neoliberais que pressionam a adoção de estratégias de desposseção para ampliação da exploração dos recursos ambientais dos territórios indígenas.

Cinco séculos de negociação e de colonialidade ininterrupta fizeram com que povos indígenas de algumas regiões da América Latina passassem a lutar por regimes de autonomia, considerando os extensos limites que as atuais configurações institucionais de Direito e de Estado impõem aos processos de pleno reconhecimento de sua personalidade jurídica e direitos territoriais. Distintos movimentos sociais indígenas, sobretudo no México, Chile, Nicarágua e Panamá exemplificam o desenvolvimento de propostas alternativas de democracia e de refundação do Estado a partir das bases dos movimentos sociais e cosmovisões de suas populações.

Como vimos, o reconhecimento real dos direitos coletivos dos povos indígenas do século XXI esbarra em uma série de megaprojetos de exploração, financiados pelo capital internacional, que impactam fortemente suas vidas e territórios. Ao fim, os governos federais, independentemente de sua filiação partidária ou espectro político, transformam-se em instrumentos para a ocupação territorial promovida pelas empresas multinacionais e estados estrangeiros, levando a cabo estratégias de desposseção e concessões públicas com o argumento de impulsionar o desenvolvimento econômico.

Muitas são, portanto, as fraturas do desenho institucional que submetem os povos indígenas a uma relação de permanente subordinação diante da relação histórica com as variadas redes de poder que estruturam o aparato estatal, todas elas se construindo e se reconstruindo sob um discurso de igualdade de todos os cidadãos.

Complementando essa análise, ao descrever o percurso que envolve os povos indígenas e a luta pela cidadania no Brasil, considerando sua designação histórica relativa à incorporação e ao acesso a direitos sociais, civis e políticos, Leandro Mendes Rocha analisa ainda como as

ideias sobre o “branqueamento” da nação brasileira foram elaboradas tomando-se a mestiçagem como eixo central. A mestiçagem, relacionando correntes de ideias como o positivismo, o materialismo e as diferentes formas de evolucionismo, propiciou a “aclimatação” da civilização europeia aos trópicos (2007, p. 67).

Durante o império, foram o liberalismo e o romantismo que forneceram as bases para o arcabouço ideológico acerca da representação do “lugar do índio” na nacionalidade brasileira, concretizada na política indigenista baseada no binômio civilização-catequese. Com a proclamação da República, esse papel foi exercido pelos ideais do evolucionismo, em suas vertentes positivista ou liberal, até os anos 1930, e nacional-desenvolvimentista, no período pós-1930, inicialmente pela “proteção fraternal” e posteriormente pelo “integracionismo harmonioso” (ROCHA, 2007, p. 70).

Além de todas essas macroquestões, os povos indígenas ainda enfrentam, em nível local, uma enorme variedade de conflitos pela posse permanente e usufruto exclusivo de seus territórios, geralmente marcados pela luta por regularização fundiária de suas terras tradicionais ou pela expulsão de invasores, que destroem os recursos ambientais indispensáveis à sua sobrevivência física e cultural. Esses conflitos são narrados por muitas vozes e perspectivas, que incluem o que dizem os indígenas, o que dizem os agentes do Estado, encarregados de fazer valer a lei ou de proteger seus direitos, o que dizem os particulares, o que dizem os grupos econômicos e políticos que representam os particulares, a exemplo da Frente Parlamentar da Agropecuária, e o que dizem os meios de comunicação locais, potencialmente influentes sobre a percepção social do entorno sobre os conflitos que envolvem as terras e comunidades indígenas.

Sobre a presença de tais perspectivas, as seguintes considerações foram feitas por Cláudio Kanela:

A mídia capta o primeiro que chega. Ela quer pegar a matéria, e não mostrar o outro lado da moeda. No fundo, os grandes fazendeiros ou gente com condição financeira acabam dominando a mídia, os indígenas não têm esse acesso. Quando teve nossa retomada, porque a pessoa que diz que a área é dela é advogada, já foi prefeita, ou seja, tem todo um acesso com a mídia, ela acabou dominando e espalhando a imagem dos Kanela como bicho, bandido, cachaceiro, vagabundo, gerou um auê danado no início. E a gente aprendeu a procurar a mídia, as instituições, os parceiros pra contar a nossa história e mudar o jeito que o povo olha a gente, mas é difícil chegar. Os jornalistas daqui que estavam na desocupação do Posto da Mata, quando o governo devolveu a terra para os Xavante, foram todos pra lá enfrentar bala pra dizer que aquilo era uma injustiça com os fazendeiros. Falavam que era muita terra pra meia dúzia de índios. Hoje eu cobrei eles no whatsapp, porque nesse exato momento estão acontecendo duas reintegrações de posse contra pessoas pobres, comunidades inteiras que plantam há 30, 40 anos estão sendo retiradas a mando da justiça, no meio de uma pandemia, da Fazenda Agropastoril Vitória do Araguaia, no município de Porto Alegre do Norte, e da Portal Amazônia, em Santa Terezinha. Pra entregar pra um fazendeiro só. Aí eu pergunto: cadê a mídia pra ir lá dizer que é injustiça? Que é muita terra pra pouco fazendeiro? Não vai. Mas se for pra falar mal dos indígenas, eles vão correndo

(Cláudio Kanela, 2021).

Nessa análise, há a constatação de que os processos midiáticos tendem a privilegiar os discursos produzidos pela hegemonia, e que isso é fruto de uma seleção consciente, se não dos jornalistas, ao menos dos donos dos meios de comunicação. Segundo um levantamento realizado pelo Coletivo Brasil de Comunicação Intervezes, na série especial Os Proprietários da Mídia no Brasil, falta transparência na propriedade e na distribuição da publicidade oficial, concentrada nos meios simpáticos a reformas promovidas por governos. Tudo isso possibilitado por um marco regulatório antigo, permissivo e ineficaz.

Na análise dedicada à relação entre o agronegócio e a mídia brasileira, os dados demonstram que as duas monoculturas se conectam em diversos pontos. A concentração fundiária do país não é pauta das mídias tradicionais, ao contrário, há uma relação omissa com os problemas causados pelo agronegócio e, ainda, uma omissão referente à agroecologia brasileira que, embora seja referência mundial em sustentabilidade, encontra-se fora da cobertura dos meios hegemônicos.

O estudo conclui ainda que a estrutura fundiária, marca da desigualdade no país, é defendida pelos meios de comunicação de massa por uma “monocultura de discursos” que possui duas razões principais: a primeira delas está na própria concentração da propriedade da mídia; e a segunda nas interferências econômicas, destacado o fato de que parte dos proprietários dos meios de comunicação de maior alcance no país possuem fartos negócios no setor agropecuário.

Por essas razões é que parte dos esforços da luta Kanela do Araguaia tem se destinado ao registro documental autônomo de tudo o que acontece no interior da Gleba São Pedro. Segundo Cláudio, o registro cumpre diversas funções, que se iniciam com a constituição de um acervo histórico produzido pelos próprios indígenas para narrar, aos Kanela do Araguaia do futuro, a longa disputa pela terra que vivenciam no presente.

Além disso, o registro documental busca influenciar agentes do Estado, sobretudo do Ministério Público Federal, além de representantes de organizações de defesa de direitos humanos da sociedade civil, para tirar a situação da invisibilidade e responsabilizar o Estado por suas deliberadas omissões. Os registros documentais e audiovisuais também são dirigidos aos meios de comunicação locais e às escolas situadas no entorno da aldeia, com o objetivo de modificar a percepção social da comunidade, sobretudo no que diz respeito à noção de “índio puro amazônico” que ainda faz que os Kanela respondam a questionamentos sobre a autenticidade de sua identidade étnica. Por fim, objetivam o resguardo da comunidade diante

do Poder Judiciário, pois funcionam como meios de prova de que a comunidade não apenas ocupa o local, mas protege a terra pública de ações predatórias contra o meio ambiente praticada por particulares. Os dados colhidos sobre os processos comunicativos comunitários Kanela serão analisados detalhadamente no decorrer do capítulo IV desta dissertação.

2.3.2 A comunicação constrói a sociedade – uma noção de processos e redes

O conceito de matrizes interacionais definido por José Luiz Braga (2017) é um importante suporte para compreender a comunicação como processo, e não apenas como mensagem, um de seus possíveis produtos. De forma mais ampla, refere-se aos conjuntos de padrões que são comunicacionalmente produzidos e incorporados como modos de agir em dadas realidades. Esses padrões advêm da estruturação de arranjos interacionais que surgem de um processo de construção social que é fruto do trabalho de questões postas pela sociedade, podendo ser reformulados ou substituídos sempre que as condições de contexto assim exigirem.

Segundo o autor, isso quer dizer que, na medida em que os processos sociais se desenvolvem tentativamente, “a partir de problemas, necessidades e interesses inerentes ao próprio fato de compartilharmos o mundo” (2017, p. 9), um elemento imprescindível na construção social são as estratégias interacionais, “comunicacionalmente elaboradas para fazer coisas em comum (ou em disputa organizada), que acabam gerando regras de comportamento, componentes da cultura e do senso comum” (*ibidem*).

O autor situa dois tipos de matrizes comunicacionalmente produzidas e exercidas como resultado da experiência consolidada: os dispositivos interacionais e os circuitos de comunicação. Por dispositivos de interação compreende distintos processos e modos de ação

não apenas caracterizados por regras institucionais ou pelas tecnologias acionadas; mas também pelas estratégias, pelo ensaio-e-erro, pelos agenciamentos táticos locais – em suma – pelas atividades específicas da experiência vivida e das práticas sociais (BRAGA, 2017, p. 38).

Os circuitos comunicacionais correspondem, por sua vez, à ação de influência do produto que resulta do dispositivo interacional; aos processos produzidos a partir dos resultados de saída desses dispositivos, que produzem referências para novos episódios de interação. Refere-se, assim, aos processos sociais de reflexão, de inserção da interação no espaço social geral:

Isso significa que os resultados de uma interação se oferecem como matéria possível

para outras interações. Essa matéria pode aparecer na forma de um produto (qualquer registro, como um texto, um vídeo, gravação sonora, anotações); ou ainda como memória, disponível entre os participantes, das falas, gestos e decisões que compuseram o próprio episódio. Sua existência, materialmente objetivada ou objetivável em narrativas possíveis, resulta em referências – pouco importa se principais ou secundárias – para outras interações, diretamente derivadas da primeira ou acionadas a partir de outros locais, participantes ou objetivos (BRAGA, 2017, p. 43).

Devido à complexidade, à diversidade de aspectos e à presença da comunicação em todos os contextos e em toda a processualidade humana, Braga dá prevalência ao estudo de aspectos locais e pontuais dos processos de comunicação, evitando uma teoria geral.

A tendência, portanto, embora ainda presente, de se pensar a comunicação como mensagem, não resolve a questão e não apresenta sua essência, apenas um de seus produtos. Braga define a comunicação como um trabalho processual de compartilhamento de diferenças. Dessa forma, embora haja considerável variação entre os motivos, objetos e procedimentos que compõem os episódios de interação cotidianos, pode-se afirmar, por essa perspectiva, que esse processo de compartilhamento “aparece sempre como um modo de enfrentar, resolver ou fazer agir criativamente as diferenças – para algum fim prático qualquer, para objetivos simbólicos ou distantes, ou ainda pelo simples jogo da interação” (BRAGA, 2017, p. 20).

Assim, na observação de episódios interacionais, o autor assume como comunicação

não só aquela de valor alto, do processo bem-sucedido ou da obtenção de consenso, mas toda troca, articulação, ou tensionamento entre grupos, entre indivíduos, entre setores sociais; frequentemente desencontrada, conflituosa, agregando interesses de todas as ordens; marcada por casualidades que ultrapassam ou ficam aquém das “intenções” (que, aliás, podem ser altas ou rasteiras). Pessoas se comunicam inclusive no conflito, na opressão ou na manipulação. Comunicação parece ser o processo voltado para reduzir o isolamento e para a ação conjunta entre humanos – quaisquer que sejam os objetivos e os modos de fazer – admitindo, exatamente porque tentativos, que o ajuste e a sintonia são apenas aproximadamente previsíveis, geralmente de reduzida qualidade. A comunicação pode ser – e frequentemente é – canhestra. Mas é isso que precisamos entender como funciona, quais as margens de aperfeiçoamento possível; e quais os espaços em que é da própria imprecisão que se espera a flexibilidade para o humano e para o social. Pois é essa imprecisão mesma que, em algumas situações, equilibra a opressão comunicacional e se põe como barreira última para o “pensamento único”. (BRAGA, 2017, p. 21)

A noção de processo de comunicação, portanto, evidencia-se pelo contexto social mais amplo. Isso quer dizer que, para além dos participantes (emissor e receptor) que realizam simultaneamente tentativas de comunicação (descritas em termos de sintonia do emissor e recepção ativa do receptor), existem os processos comunicacionais. A ênfase do processo de comunicação como transmissão de mensagens entre os polos da emissão – focado em sintonizar suas intenções à compreensão do receptor – e da recepção – focado em apropriar-se

criticamente do conteúdo disponibilizado na emissão, empobrece o entendimento mais amplo do contexto:

Podemos então distinguir as tentativas dos participantes e as tentativas sociais que se atualizam a cada episódio interacional – as tentativas de processo. As tentativas dos participantes (cada qual tentando ser bem sucedido em sua visada específica, na troca) se dão em um contexto processual no qual alguma coisa está em jogo. Dentro deste quadro, o participante tenta. O contexto processual não apenas organiza e desenvolve as tentativas diversificadas, como também diz o tipo de coisas que podem ser aí tentadas (BRAGA, 2017, p. 24).

Essa concepção de processo social composto de estratégias construídas por agenciamentos táticos locais, com o objetivo de consolidar novos padrões de entendimento sobre as questões que envolvem os direitos indígenas, é a que tomamos como eixo teórico para a análise dos processos comunicativos comunitários envolvidos na trajetória política do povo indígena Kanela do Araguaia. Trata-se de disputar, num contexto amplificado de vozes que interferem de forma direta no direito de ocupar um determinado território, a própria construção social que definirá o sujeito desse direito. Por outro lado, também há uma disputa narrativa em torno da própria concepção desse direito em si, ou seja, uma disputa política em torno do direito de uso e de propriedade de terras públicas no País.

Os Kanela buscam, tentativamente e em diálogo com o contexto social da disputa fundiária que vivenciam, comunicar ao entorno, aos meios de comunicação de massa, às agências estatais, ao Judiciário, onde litigam oficialmente, e aos demais interessados na temática, sua identidade étnica e, com ela, sua qualidade de detentores de direitos coletivos à terra que tradicionalmente ocupam. Ou seja, fazer agir criativamente a diferença, tendo a etnicidade como mediação, corresponde a dizer: "somos indígenas e, portanto, não apenas temos direito à terra, como temos o direito de viver de forma comunal e sustentável nessa terra. Ela não deve estar disponível à especulação privada, nem ao avanço das fronteiras do agronegócio".

Nesse sentido, o Xamã, ativista e diplomata Yanomami Davi Kopenawa define, na formulação abaixo, a profunda importância da amplificação da comunicação por parte dos coletivos, sujeitos, grupos e/ou povos inseridos nos circuitos de marginalidade do debate público:

Não sou um ancião e ainda sei pouco. Entretanto, para que minhas palavras sejam ouvidas longe da floresta, fiz com que fossem desenhadas na língua dos brancos. Talvez assim eles afinal as entendam, e depois deles seus filhos, e mais tarde ainda, os filhos de seus filhos. Desse modo, suas ideias a nosso respeito deixarão de ser tão sombrias e distorcidas e talvez até percamos a vontade de nos destruir (KOPENAWA,

2015, p. 76).

Como dispõe Oliveira (2014), as teorias mais modernas sobre políticas de Estado e democracia mostram, hoje, que os povos indígenas estão historicamente corretos em relação a inúmeras questões sobre as quais nunca foram ouvidos. Detentores de conhecimentos fundamentais que gradativamente ocupam as agendas mundiais sobre temas como a gestão e o uso sustentável dos recursos ambientais do planeta, a soberania alimentar, a incorporação sadia das diferenças, metodologias educativas libertadoras, justiça comunitária, parto humanizado, saúde integral, decrescimento sereno, economia solidária, bem viver, em suma, outros modos de ser e estar no mundo, é possível afirmar que “o pensamento crítico aproxima cada vez mais o pensamento moderno do pensamento indígena” (OLIVEIRA, 2014, p.26).

O autor destaca três palavras-chave para pensar a comunicação para povos indígenas no Brasil: silêncio, diferenças e colonialidade. E como parte das estratégias para reverter as consequências da colonização política, epistêmica e cultural imposta aos povos indígenas, aponta para a reinvenção da emancipação social a partir de novas teorias críticas que possibilitem a compreensão das raízes reais do silêncio e dos processos de construção das diferenças, a partir da colonialidade.

Gayatri Chakravorty Spivak atenta, contudo, para o fato de que a preocupação substancial com a política dos oprimidos não raramente oculta um privilégio do intelectual que tenta se fazer “transparente”, não inscrito na teoria crítica que formula, acabando por contribuir na construção do “Outro” homogêneo a quem direciona seus apelos por participação.

Um dos métodos que propõe à compreensão do texto social do imperialismo é, também, o de “medir silêncios”, sejam eles reconhecidos ou não. Trata-se de trabalho arquivístico, historiográfico, crítico-disciplinar e, inevitavelmente, intervencionista, fundamental ao desenvolvimento teórico proposto pelos intelectuais pós-coloniais, que deve acolher “toda recuperação de informação em áreas silenciadas, como está ocorrendo na antropologia, na história e na sociologia” (2010, p. 111).

Nesse contexto, partindo dos pressupostos teóricos desenvolvidos por Castro (2018), Massimo Di Felice passou a teorizar sobre as potencialidades trazidas pela aproximação entre os estudos etnográficos de culturas ameríndias e as teorias da comunicação, tendo em vista a necessidade de ampliar as análises do campo que, por muito tempo, ficaram restritas a uma dimensão instrumental baseada em leituras sobre a eficiência e os impactos sociais e políticos dos processos comunicativos.

Assim, o autor aproxima o conceito antropológico de multinaturalismo³⁶ de uma dimensão “pancomunicativa” nas quais os objetos, os animais, as plantas e todo o existente interagem e atuam no ambiente social. Complementando as contribuições para os estudos teóricos contemporâneos da comunicação, traz ainda as possibilidades alcançadas com as noções de transpecifismo difundidas nas práticas xamânicas de alguns povos amazônicos, a exemplo dos Yanomami:

Este configura-se como a possibilidade do xamã de poder transitar entre diversas espécies que apresenta-se (...) de fato, como uma condição reticular conectiva pela qual cada entidade e superfícies pode, por meio das práticas xamânicas, transitar na outra, modificando sem alterar sua forma originária. As práticas xamânicas que fornecem a propriedade ao xamã de se tornar onça, planta, ou peixe, demonstram uma arquitetura comunicativa de rede complexa e não opositiva, mas transubstanciativa (DI FELICE, 2017, p. 12).

Nesse sentido, o autor relaciona a dimensão reticular da comunicação xamânica descrita acima, que vai além de uma mera transmissão de dados ao exterior, ao desenvolvimento das cada vez mais complexas modernas arquiteturas comunicativas. Estas, igualmente, possibilitaram a modificação da própria percepção do conceito de comunicação, que tem gradativamente deslizado das práticas de acesso e circulação de informações a uma condição habitativa calcada na ideia de midiatização (SODRÉ, 2014). Essa condição pressupõe a dimensão de “uma ecologia conectiva no interior da qual tudo relaciona-se e interage”, e na qual se torna possível, portanto, buscar uma “aproximação com a dimensão cosmológica e comunicativa dos povos ameríndios” (DI FELICE, 2017, p.11).

O conceito de mediação é explicado por Muniz Sodré a partir de um dualismo que exprime a noção hegeliana de apreensão do conhecimento (*Vermittlung*), segundo a qual a ideia que o homem faz de si resulta da mediação que exprime o reconhecimento do outro. Adotada pela semiótica de Pierce, a mediação passa a significar “o trânsito simbólico (ou a comunicação) da propriedade de um elemento para outro, por meio de um terceiro termo, que é precisamente o signo ou um código” (2014, p. 107), que vai articular o objeto à ideia interpretante. A noção de mediação exprime, portanto, um sentido dualista ao mundo em que “a realidade e o falar da realidade são tomados como categoricamente distintos” (2014, p. 108).

³⁶ Ao contrário do “multiculturalismo”, que supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação, pressupõe a elaboração ameríndia do oposto: de um lado, uma unidade representativa puramente pronominal – é humano quem ocupa vicariamente a posição de sujeito cosmológico; todo existente pode ser pensado como pensante (“isto existe, logo isto pensa”), isto é, como “ativado” ou “agenciado” por um ponto de vista -; do outro lado, uma radical diversidade real ou objetiva. O perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação (CASTRO, 2018, p. 65).

Ainda segundo o autor, a mediação será incorporada como categoria analítica privilegiada nos estudos de recepção de produtos da indústria cultural. A categoria de mediações socioculturais, desenvolvida por pesquisadores latino-americanos, a exemplo de Jesus-Martin Barbero e Orosco-Gómez parte desse pressuposto de separação entre produção e consumo de mensagens, ensejando a ideia de um intermediário conciliatório, capaz de atuar em uma recepção ativa e crítica ao conteúdo das mensagens advindas do emissor.

A referência à elaboração conceitual de midiatização, por sua vez, nasce da hipótese de que vivenciamos uma mutação sociocultural que requer o desenvolvimento de um novo campo do saber científico, assim como o desenvolvimento da Sociologia adveio da necessidade histórica de criar categorias analíticas próprias para os processos de ruptura advindos da constituição da modernidade/colonialidade. Essa mutação refere-se à profunda afetação “da experiência do atual pela acessibilidade imediata das novas tecnologias da comunicação, que acaba transformando o dispositivo técnico numa espécie de morada permanente da consciência” (SODRÉ, 2014, p. 115). Tal mutação sociocultural levaria:

à formação de uma nova forma de socializar, de um novo ecossistema existencial em que a comunicação equivale a um modo geral de organização. Instalada como um mundo de sistemas interligados de produção, circulação e consumo, a nova ordem sociotécnica fixa-se no ponto histórico do aqui e agora, não como índice de um novo modo de produção econômico, mas como a continuidade, com dominância financeira e tecnológica, da mercantilização iniciada pelo capitalismo no início da Modernidade ocidental. No necessário rearranjo de pessoas e coisas, a comunicação revela-se como principal forma organizativa (SODRÉ, 2014, p. 14).

O conceito de comunicação definido por Sodré (2014) exprime, igualmente à conceituação de Braga (2017), a relação entre a comunicação e a criação/resolução aproximativa das diferenças. Compreende, assim, “o fazer organizativo das mediações imprescindíveis ao comum humano” (p. 15), em que as coisas, os indivíduos e as diferenças aproximam-se como entidades comunicantes.

Vale comentar, ainda sobre as noções de redes e processos de comunicação em relação com a racionalidade moderna, as formulações de Bruno Latour, que se debruçou em discorrer sobre as limitações que a divisão das teorias críticas em grandes feudos — fatos, poder e discurso — trouxeram ao universo intelectual e às possibilidades de compreensão dos processos sociais enquanto redes que são, a um só tempo, “reais como a natureza, narradas como o discurso, coletivas como a sociedade” (2000, p. 12). Nesse sentido, buscou retrazar as redes dissolvidas no dilema da tripartição crítica a partir das possibilidades trazidas pela Antropologia, ciência estruturada a tratar de forma inteiriça o tecido das naturezas-culturas.

Nesse sentido, Sodré destaca também que as pesquisas antropológicas contemporâneas, na medida em que vêm abandonando práticas coloniais e buscando uma interação recíproca com os discursos dos sujeitos e coletivos observados, não mais a partir de especulações genéricas sobre categorias pré-determinadas, mas a partir da interlocução com as expressões concretas e experiências dos indivíduos, teve como mérito a possibilidade de redução da distância entre “nós” e os “outros”, abrindo-se, portanto, para a reflexividade do estudo de “nós mesmos”. A crítica antropológica vai se evidenciar, nesse contexto, não sob a mesma forma de uma sociologia de denúncia, caracterizada pela distância frente ao grupo ou à sociedade analisada, mas como “incitação ao discernimento mais profundo da complexidade do fenômeno humano” (2014, p. 45).

Sua linha de contribuição para o debate epistemológico e metodológico na área da comunicação também visa a superar o modelo sociológico e linguístico funcionalista privilegiado no desenvolvimento da disciplina, ou seja, aquele que, independentemente do estabelecimento de teorias diversificadas, define a comunicação como um processo de transmissão de informações. Sua crítica, inter-relacionada à reorganização cultural promovida pela atual fase do capitalismo financeiro, visa opor ao entendimento de tal visão informacional e instrumental da comunicação, uma reflexão ético-política.

Dessa forma, entendida como a dimensão simbólica que se coloca como condição de possibilidade das trocas vitais, o desenvolvimento da comunicação enquanto campo científico deve ser capaz de abarcar o novo “ecossistema existencial” (2014, p.14) em que se insere como principal forma organizativa e, para tanto, deve levar em conta sua etimologia original calcada no sentido primordial da partilha, da organização do comum humano – *communis + actio = communicatio*.

Problema de comunicação não é, no contexto do debate sobre os direitos indígenas, simplesmente ausência de fala. Kopenawa demonstrou que, ao contrário e muito antes, é problema de escuta:

Os brancos não param de fixar seu olhar sobre os desenhos de suas falas colados em peles de papel e de fazê-los circular entre eles. Desse modo, estudam apenas seu próprio pensamento e, assim, só conhecem o que já está dentro deles mesmos [...] Por manterem a mente cravada em seus próprios rastros, os brancos ignoram os dizeres distantes de outras gentes e lugares. Se tentassem escutar de vez em quando as palavras dos xapiri, seu pensamento talvez fosse menos tacanho e obscuro. Não se empenhariam tanto em destruir a floresta enquanto fingem querer defendê-la com leis que desenham sobre peles de árvores derrubadas! (KOPENAWA, 2015, p. 455).

Essa falta de escuta dos brancos leva a mal-entendidos nas relações interétnicas, a exemplo da manutenção de falsas imagens a respeito dos povos indígenas. Ao discorrer sobre uma etnologia dos índios “misturados”, Oliveira lembra, por exemplo, que os povos indígenas de hoje estão tão distantes de culturas neolíticas pré-colombianas quanto os demais brasileiros que se consideram descendentes diretos dos colonizadores estão da sociedade portuguesa do século XV. Também argumenta que os relatos etnográficos evidenciam que as ações e os conteúdos simbólicos trazidos pelos povos indígenas “não correspondem unicamente a uma projeção de modelos atemporais e inconscientes, mas representam uma solução a problemas (inclusive com uma dimensão ético-valorativa) surgidos no curso das interações sociais” (1998, p. 68).

No que se refere às práticas de comunicação, destaca o equívoco de se desposar as intervenções verbais dos povos indígenas de uma dimensão crítica e argumentativa, “que esteja associada à constituição de comunidades de argumentação que podem operar em diferentes planos e com objetivos diversos” (OLIVEIRA, 1998, p. 68).

Nesse sentido, se um dos aspectos centrais da colonialidade, a partir da criação da diferença colonial, é permitir, por meio da anulação do outro, a invasão, o saque dos recursos materiais e o desaparecimento físico e cultural das sociedades indígenas, o que especificamente no caso brasileiro, deu sustentação às políticas públicas de integração, os Kanela do Araguaia traçam o caminho inverso. “Misturados”, eles buscam recuperar seus fluxos históricos e territoriais por meio de um agenciamento político original, retomar suas identidades adormecidas, em um processo que articula a relação de exterioridade com o modo de ocupação e produção que se instalou nos varjões do Mato Grosso a partir dos anos 1960 – o agronegócio e a defesa do uso comunal da terra ao conjunto de trabalhadores rurais, indígenas e não indígenas, do Vale do Araguaia.

Os processos comunicativos comunitários dos Kanela do Araguaia potencializam, portanto, uma organização política por meio da qual conquistaram o papel de sujeitos e interlocutores perante o Estado brasileiro. Nesse sentido, pode-se afirmar que

sua identidade indígena autorreconhecida, ou seja, que surge à margem dos processos de identificação do Estado, revelou sua subjetivação e não sua sujeição. Se tornaram sujeitos perante o Estado e a sociedade através de uma ressignificação da coletividade em função das condições do grupo no presente perante o contínuo processo de expropriação de seu território (Mapa de conflitos envolvendo injustiça ambiental e saúde no Brasil, 2006).

Castro (2015) designa como “populações tradicionais”, “ribeirinhas”, “caboclas”, as comunidades camponesas e extrativistas da bacia amazônica, cuja consciência da relação com os povos indígenas que as precederam, parece ter sido abolida. Segundo o autor, historicamente, o legado colonial fez com que a cultura trazida pelos imigrantes “brancos” que se fundiram com o substrato autóctone dessas populações propiciasse uma espécie de recalçamento de toda a memória nativa, fazendo que se orientassem mimeticamente para o Brasil oficial.

Contudo, a partir da crescente incorporação dessas populações a redes diversificadas de comunicação, que englobam os recursos e fluxos materiais e simbólicos que passaram, gradativamente, a acessar, a mencionada perda de consciência tem se mostrado cada vez mais transitória, fazendo emergir um processo inverso, por meio do qual as coletividades indígenas passam a reivindicar sua condição etnicamente diferenciada e a reclamar a reversão do esbulho possessório sofrido por seus antepassados formalmente às agências do Estado colonial.

Essa aparente perda de consciência, assim, tem se mostrado cada vez mais frequentemente como sendo não tanto uma ruptura definitiva mas antes um longo desmaio — uma espécie de coma étnico do qual a Amazônia ‘cabocla’ começa a despertar, como atesta o fato de que, hoje, apenas no Médio Solimões, cerca de duzentas comunidades tradicionais reivindicam sua “passagem para indígena”, isto é, sua condição de titulares dos direitos reconhecidos no artigo 231 da Constituição Federal (Deborah Lima et al., 2015, citando dados de Rafael Barbi para os rios Copacá, Tefé, Uarini, Jutaí, Caiambé e Mineruá; as Reservas de Mamirauá e Amanã respondem por cinquenta comunidades desse total). O fenômeno é geral no ‘Brasil profundo’, e parece ainda mais paradoxal quando se constata que ele vai se tornando mais intenso à medida que esse Brasil profundo ‘vem à superfície’, isto é, se moderniza, inserindo-se nas redes por onde circulam os fluxos semiótico-materiais que atravessam o planeta, do dinheiro à internet. (CASTRO, 2015, p.21).

Nesse sentido, frente ao que Cunha descreveu como “estratégias de restringir o acesso à propriedade fundiária e converter em assalariados uma população independente” (1992, p. 141), os Kanela do Araguaia utilizam diversificados caminhos comunicacionais para exercer sua cidadania.

Voltando novamente à noção de redes e processos de comunicação, vale destacar que, ao analisar o legado dos estudos pós-coloniais de Stuart Hall aos estudos de mídia, Venício Lima concluiu que os estudos culturais inaugurados a partir de seu pensamento possibilitaram um deslocamento de questões relacionadas à comunicação e à mídia dos paradigmas dominantes nos países intelectualmente hegemônicos, possibilitando outras formas de pensar a complexa dinâmica da cultura contemporânea midiática para além do behaviorismo positivista e empirista e do economicismo do marxismo ortodoxo. O autor aponta que

O texto de Hall se contrapunha diretamente a uma teoria da recepção, apoiada na análise do discurso, que diluía inteiramente o poder da mídia com o argumento de que cada um construía individualmente sua própria significação para as mensagens – a famosa “polissemia das mensagens”. A proposta teórica de Hall possibilitava não só que a crítica aos modelos teóricos que assumiam a passividade generalizada “dos receptores” fosse feita, como, ao mesmo tempo e, mais importante àquela época, permitia o argumento de que, sim, havia uma leitura dominante (“preferred reading”) construída na e pela mídia. Essa leitura dominante conferia à mídia um imenso poder (LIMA, 2014).

Os dualismos acadêmicos que parecem colidir, portanto, podem se complementar. Como também conceituaram Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), o capitalismo deve ser entendido não somente como um sistema econômico, segundo o paradigma da economia política, nem como simplesmente um sistema cultural, segundo o paradigma dos estudos culturais e pós-coloniais em sua vertente “anglo”. O sistema capitalista é, antes, uma rede global de poder e, portanto, integrada por processos econômicos, políticos e culturais, cuja soma mantém todo o sistema. A comunicação, como construtora da realidade, também se encontra implicada nesta rede.

De acordo com a proposição de Martín-Barbero, a inscrição da comunicação na cultura não se trata igualmente de mero assunto cultural, “pois é tanto a economia como a política as que estão comprometidas com o que aí se produz” (2002, p. 224). Trata-se de uma visão que encadeia, portanto, as relações entre a comunicação, a cultura e a política. Além disso, pretende um entendimento global do processo comunicativo, integrando as instâncias da produção, da circulação e da recepção e permitindo, assim, investigar a comunicação a partir dos atores sociais inseridos em determinadas condições sociais concretas. Nesse sentido,

Quando Martín-Barbero propôs sua teoria das mediações buscava deslocar o olhar dos pesquisadores latino-americanos em relação aos meios – especialmente dos estudos focados na produção e no conteúdo da mídia, orientados pela teoria crítica ou pelo funcionalismo –, e voltá-lo para o entorno dos meios. Incorporar as mediações significou incorporar toda uma dinâmica social, cultural, política e econômica no refletir a mídia e fazê-la com a compreensão processual. Nesta, o simbólico e o concreto se imiscuem e interferem na produção, no gênero, no consumo e nas relações sociais (ECOSTEGUY e FELIPPI, 2012).

Complementando essa definição, Braga (2006) argumenta que a abrangência dos processos midiáticos na sociedade não se esgota nos subsistemas de produção e de recepção. Na realidade, como já demonstrado, perspectivas processuais muito mais flexíveis e complexas constituem os processos comunicativos, de forma que o dualismo entre mídia e sociedade calcado nas concepções tradicionais relacionais entre emissores e receptores encontra-se superado.

Carlos Guilherme do Valle, por sua vez, recupera de forma profunda o tema da mediação no debate antropológico, desde as elaborações de Durkheim (1894) sobre a existência de grupos que intercalam os indivíduos e o Estado, passando pela matriz relacional que fundamenta as trocas e transações entre pessoas, famílias e grupos, em escala material e simbólica, desenvolvida por Mauss (2003), a Simmel (1950), que teorizou sobre “a significação sociológica do terceiro elemento”. Vasta literatura sobre o tema foi desenvolvida, posteriormente, nas análises sobre o campesinato, sobretudo na relação entre mediação, patronagem e clientelismo político.

Significativos para nossa pesquisa, contudo, são os estudos e pesquisas que enfatizam a relação entre mediação e etnicidade, desenvolvidos sobretudo a partir do que se convencionou chamar de “antropologia política”, nos anos 1950. Analisando o legado de diversos autores da área, entre os quais destacamos João Pacheco de Oliveira, Valle (2015) busca fazer uma síntese da mediação na discussão antropológica. Oliveira tem, ao menos desde os anos 1980, buscado integrar os planos societário e político da mediação à mobilização de conteúdos culturais, significados e concepções que, “em certos momentos, evidenciam contrastes culturais e, em outros contextos, sugerem, de fato, compartilhamento de sentidos e significações” (VALLE, 2015, p. 36). As pesquisas de Oliveira têm apontado, nesse sentido, para a coexistência e a pluralidade de referências culturais nas situações de interação interétnicas onde a negociação de significados é central para a compreensão dos processos de mediação que se desenrolam nos planos políticos e culturais.

Em síntese, a mediação desenvolvida nas análises de Valle, que envolvem distintos atores individuais, sociais e institucionais, pode ser descrita da seguinte maneira:

1) ser uma relação singular, especial, que estabelece um vínculo ou canal entre níveis e mundos sociais distintos, envolvendo trocas e transações entre pessoas, redes, instituições e coletividades; 2) essa relação não deixa de ser uma relação de poder que se gera através de agenciamentos que não deixam de ser assimétricos – pois partem de uma diferença de autoridade, competência e conhecimento, aquele que media sabe e se autoriza pelo saber em mediar e pela possibilidade de mediar; 3) o mediador não ocupa uma posição definitiva em um campo social, mas cria e estabelece um nexo entre campos, níveis e redes particulares; 4) a mediação implica e opera somente através da articulação, muitas vezes tensionada, de universos de significação cultural cuja singularidade se mostra exatamente através da relação que se constitui entre pessoas, redes e grupos. Assim, a mediação é historicamente criada porque nem todo mediador consegue sê-lo sem riscos, impasses e contestações societárias. A mediação pode ser vista como um “recurso” que demanda investimento e uma constante negociação de significados e sentidos entre as partes que estão sendo mediadas, os planos e níveis de relação e hierarquização (VALLE, 2015, pgs. 39 e 40).

No contexto da mediação interétnica, portanto, as identidades étnicas e sociais podem

ser valorizadas, legitimadas ou silenciadas tanto por agências governamentais e organizações de mídia, quanto pelos conjuntos de padrões de entendimento que circulam na sociedade a partir dos episódios de interação que são, no contexto que analisamos, assimétricos. Aproximando os estudos sobre as matrizes interacionais de Braga (2017) das análises sobre mediação e etnicidade desenvolvidas por Valle (2015), pode-se concluir que esses padrões advêm de arranjos interacionais comunicacionalmente produzidos e incorporados como modos de agir e de compreender as relações interétnicas, cuja formação, histórica, pode ser redefinida conforme as relações de força e reordenações políticas em um mesmo espaço e território, “ele mesmo se definindo e redefinindo segundo processos históricos e geopolíticos” (VALLE, 2015, p. 42). Desse processo, surgem também efeitos de construção das subjetividades, cujo sentido e alcance envolvem “a agência criativa das pessoas e das figurações sociais a que pertencem” (VALLE, 2015, p. 42).

A teorização de Braga (2006, 2017) referente ao desenvolvimento de dispositivos de interação construídos a partir de práticas sociais motivadas pela resolução aproximativa de diferenças, redireciona a visão informacional dos processos comunicativos a uma visão decididamente comunicacional. Um dos dispositivos interacionais que elabora, e que se relaciona ao nosso percurso de investigação, é o dispositivo social de crítica, que comporta a existência de um terceiro subsistema no âmbito das análises sobre os processos midiáticos. Dessa forma, para além das divisões relacionadas aos sistemas de produção e de recepção de conteúdos e produtos midiáticos, Braga desenvolve teoricamente as atividades de resposta produtiva e direcionadora da sociedade em interação com os produtos comunicativos. Essa ação social compõe processos organizados sobre a mídia e sobre seus produtos, e traz modos de interação social que atuam e se articulam com os processos de produção e de recepção, influenciando-os e tensionando-os.

Minha perspectiva do “sistema social de resposta” (Braga, 2006) assinala ainda outro processo de circulação. Depois da recepção, e a partir de reações deste subsistema “de resposta social” (com suas mediações e “desvios” interpretativos próprios) o fluxo comunicacional não para e novos episódios interacionais, diferenciados, se iniciam: os que produzem leituras, objeções, debates, apropriações e desenvolvimentos em deriva. Um sistema de resposta social se desenvolve, repondo na sociedade (frequentemente através de processos mediatizados, mas também por ação direta) vozes que se posicionam e procuram agir comunicacionalmente – podendo, entre outras ações, exercer uma crítica da mídia. Eventualmente, estas ações retornam aos emissores originais, na continuidade de seu trabalho (BRAGA, 2017, p. 46).

É essa perspectiva que confere à comunicação potencialidade transformadora. Apesar das assimetrias existentes no acesso e na circulação dos dados historiográficos, das

interpretações sobre o regime de direitos e das construções identitárias produzidas pelo povo indígena Kanela do Araguaia, os dados colhidos na pesquisa, que serão detidamente analisados no capítulo IV, demonstraram a existência de uma crescente aceitação aos agenciamentos propostos pelos indígenas.

Como lembrado por Cunha (2002), por várias vezes, em distintos contextos, povos indígenas declararam ter “pacificado os brancos”, “arrogando para si a posição de sujeitos, e não de vítimas”:

“Pacificar os brancos” significa várias coisas: situá-los, aos brancos e aos seus objetos, numa visão de mundo, esvaziá-los de sua agressividade, de sua malignidade, de sua letalidade, domesticá-los, em suma; mas também entrar em novas relações com eles e reproduzir-se como sociedade, desta vez não contra, e sim através deles, recrutá-los em suma para sua própria continuidade” (CUNHA, 2002, p. 2).

Todos esses aspectos, a cosmologia, a história e a política, integrados, remetem à perspectiva transformadora advinda dos processos de comunicação. Acionando elementos já compartilhados em um determinado momento nas elaborações sociais sobre direitos, territórios e identidades, os indígenas constroem a base sólida para a produção autônoma de novos compartilhamentos capazes de incidir mudanças de sentido ou ao menos tensionamentos nas relações que travam no contexto da luta pela terra no Vale do Araguaia.

3 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Para a realização desta pesquisa, utilizei como metodologia a etnografia da comunicação, por meio da qual busquei realizar uma descrição densa dos processos comunicativos envoltos na trajetória política do povo indígena Kanela do Araguaia. Conteí, para tanto, com o suporte de categorias analíticas advindas da Comunicação, da Antropologia e de teorias críticas, sobretudo de autoras e autores pós-coloniais e decoloniais.

3.1 Etnografia, compartilhamento e comunicação

Segundo Carmen Lúcia G. Mattos (2011), a abordagem etnográfica nas investigações científicas traz importantes contribuições ao campo das pesquisas qualitativas, em especial àquelas que se dedicam a estudos referenciados em processos históricos de exclusão e situações sócio interacionais. Isso se dá, sobretudo, em função da agência do sujeito da pesquisa nos processos sociais analisados, historicamente ator das ações sociais e interacionais e, portanto, capaz de direcionar uma constante reflexão no processo de questionamento do pesquisador.

Ao dissertar sobre a prática da descrição etnográfica, Clifford Geertz (1989) apresenta uma teoria interpretativa da cultura que vai prescindir e resultar em descrições densas e não superficiais sobre as situações e processos analisados. O conceito de cultura que utiliza para tanto é essencialmente semiótico, ou seja, desliza das análises de “um subjetivismo extremo casado a um formalismo extremo” em busca de leis, a uma condição interpretativa em busca de significado.

A etnografia, portanto, para além de procedimentos metodológicos elaborados, sobretudo de estabelecimento de relações — a “situação” do pesquisador no espaço social e no universo simbólico analisado, a seleção de “informantes” etc. — requer um esforço intelectual que deverá resultar em interpretações no lugar de descrições superficiais objetivas. Para tanto, é imprescindível que o pesquisador tenha domínio do contexto em que o significado público da cultura é acionado.

O objetivo da descrição etnográfica, portanto, não termina no ato de falar com os sujeitos sociais pesquisados, mas envolve o estabelecimento de um efetivo diálogo com eles; de relações. Sobre isso, note-se o que diz Geertz:

Visto sob esse ângulo, o objetivo da antropologia é o alargamento do universo do discurso humano [...] Como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis (o que eu chamaria símbolos, ignorando as utilizações provinciais), a cultura não é um poder,

algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade (GEERTZ, 1989, p. 24).

Para Frederick Erickson (1988), a abordagem etnográfica igualmente combina uma análise detalhada de comportamentos e de seus significados no dia a dia da interação social, envolvendo também o contexto social mais amplo em que tal comportamento está inserido. O conhecimento do contexto da cultura e das regras de compartilhamento de significados no interior do grupo, portanto, é o que vai diferenciar a descrição densa da superficial.

Mas não apenas. Há, ainda, conforme as análises desenvolvidas por Oliveira (2013), que se considerar o grau de apropriação dos resultados das pesquisas às iniciativas políticas dos sujeitos pesquisados, cada vez mais operantes no que diz respeito ao enquadramento e aos efeitos que as interpretações etnográficas possam ter sobre suas condições de vida e seus direitos. Ou seja, há que se considerar que a própria situação etnográfica é um processo de comunicação que influi diretamente nas finalidades e nos métodos de trabalho do pesquisador.

Ao analisar o percurso sócio-histórico dessas pesquisas, Oliveira (2013) passou a situar, portanto, o texto etnográfico em uma situação de compartilhamento e comunicação. O autor demonstrou que o conjunto de técnicas que deu ao olhar antropológico certa positividade científica, como a observação participante, o convívio prolongado, a montagem de registro próprios, entre outros, passou a sofrer certas alterações com o processo de diversificação de experiências que levou o pesquisador a se situar em situações etnográficas voltadas a fenômenos próximos, mas bastante complexos, como é o caso de comunidades camponesas, movimentos migratórios e grupos religiosos. Essa diversificação de experiências problematizou a dualidade entre o universo comunicacional do observador e do “nativo”, e as relações advindas da ótica do exotismo e do estranhamento.

Além da diversificação das experiências dos etnógrafos que passaram a se interessar por outros grupos sociais, o que levou a um redesenho nas técnicas de observação e registro, Oliveira informa sobre a agência social dos sujeitos pesquisados, que decorre das complexas relações que movimentos sociais e minorias étnicas mantêm com aqueles que decidem pesquisá-los. Essas relações trazem opções políticas e vínculos diferenciados, que não são passíveis de homogeneização.

Ao criticar as noções tradicionais dessas relações no desenvolvimento da disciplina, o autor explica que o encontro entre o “antropólogo” e o “nativo”, de uma perspectiva supostamente neutra que desenvolve uma forma unilateral de pesquisa e produção de conhecimento

em que um agente significará o outro, encontra sua experiência fundante no próprio encontro colonial.

A recomendação metodológica de neutralidade, ficção de natureza normativa e com fortes repercussões políticas, corresponde, implicitamente, à naturalização das relações de dominação entre grupos sociais assimétricos inseridos em um quadro colonial. Isso, é óbvio, tem consequências radicalmente distintas para colonizadores e colonizados. Nas autorrepresentações da disciplina, o encontro entre o antropólogo e o nativo é apresentado como algo episódico e fortuito, quase um acidente que instala uma relação cognoscitiva entre pessoas referidas a sociedades não relacionadas e culturas fortemente contrastantes. Essa é uma ficção narrativa que, intencionalmente, ignora as relações preexistentes entre “ocidentais” e “nativos”, as quais preparam as condições de chegada do pesquisador. A relação colonial chega ao nativo antes e de forma independente da pesquisa, muitas vezes sem que o etnógrafo dela se aperceba, continuando a existir, é claro, depois que o trabalho de campo se encerra, ou mesmo depois de cessarem os seus efeitos cognitivos (OLIVEIRA, 2013, pp. 55 e 56).

Dessa perspectiva crítica, deriva o conceito de “situação etnográfica” desenvolvido pelo autor, que colocará a autorrepresentação da disciplina, fundada no distanciamento acrítico entre os universos do “nativo” — puro informante — e do pesquisador sob suspeita. É o processo de interação, comunicação e compartilhamento que definirá a situação etnográfica, que tomará a contemporaneidade como pressuposição fundadora. Dentro dessa perspectiva, ambos os atores (pesquisador e pesquisado) interagem de forma complexa partilhando um mesmo tempo histórico.

Portanto, Oliveira (2013) busca situar social e historicamente o desenvolvimento de teorias e de métodos científicos, no intuito de evitar a reprodução ininterrupta de posturas normatizantes e acríticas. Assim, relaciona as rupturas e necessidades de reatualização dos pressupostos de investigação trazidos pelo contexto social em que se desenvolvem as pesquisas etnográficas, sobretudo o amplo quadro de representação dos povos indígenas, que dispõem, cada vez mais, de seus próprios intelectuais articulados em associações e em redes que vão da aldeia à representação internacional.

Isso quer dizer que entra em cena o controle social sobre os múltiplos usos advindos dos dados da pesquisa, ou seja, que o que o pesquisador vai pesquisar em campo:

já não pode mais ser fruto exclusivo de um interesse acadêmico, justificado, puramente, por sua relevância científica e decidido entre ele, seu orientador e a instituição universitária ou equipe de pesquisa a qual está vinculado. É necessário que os líderes e a própria comunidade compreendam, minimamente, as finalidades e o *modus faciendi* da pesquisa, aprovando-os ou exigindo reformulações (OLIVEIRA, 2013, p. 60).

Faz parte dessas conclusões o entendimento de que as pesquisas etnográficas podem, conforme o que foi proposto na Declaração de Barbados (1971), ser resultado de uma aliança

consciente e estratégica com os indígenas, sem que disso resulte perda de sua qualidade científica. A recomendação de neutralidade, como já demonstrado, é também política, orientada por práticas coloniais advindas de esforços de incorporação de Estados e igrejas. As críticas produzidas por estudos sobre a colonialidade abriram, portanto, a perspectiva de que pesquisas orientadas por uma convergência dialógica entre pesquisador e pesquisados possam ser desenvolvidas:

Para a vertente de trabalhos que daí surge, não se trata mais de ver a postura atual dos indígenas como um entrave à pesquisa, mas como condição de um novo discurso. Ao contrário de idealizar os momentos em que o discurso da antropologia levava à produção de objetos coloniais, o que está sendo proposto é uma nova estratégia discursiva, na qual interesses e valores indígenas não são apenas observados, mas também constituem parte imprescindível da construção sociológica do sujeito observante (OLIVEIRA, 2013, p. 63).

É nesse contexto que Mattos vai afirmar que, na pesquisa etnográfica, a especificidade das ações, as perspectivas e os significados produzidos pelos atores sociais são considerados, destacando como a diferença mais visível entre a linha etnográfica de pesquisa e outras abordagens qualitativas a ênfase na natureza processual conferida à primeira. O entendimento da situação etnográfica como processo possibilita visibilizar a forma como as relações são construídas em uma situação específica ou nas interações interpessoais desenvolvidas no contexto da pesquisa, no lugar de simplesmente chegar à natureza causal de determinado fenômeno (2011, p. 68).

Dito isso, compreendemos que a pesquisa etnográfica contemporânea está apta a contemplar a situação etnográfica enquanto processo de comunicação. Como sustenta Oliveira (2013), quer o etnógrafo reconheça, quer não, as relações concretas estabelecidas no campo estão presentes em todo o processo comunicativo instituído com os chamados “informantes”, e vão atuar no processo de coleta de dados e de elaboração das interpretações.

3.2 A Etnografia da Comunicação

Dell Hymes (1964) define como Etnografia da Comunicação a abordagem teórica e metodológica que estuda os meios e os significados culturalmente distintos da comunicação. Assim, busca uma compreensão acerca das formas e significados dos atos e eventos comunicacionais no cotidiano das comunidades comunicativas ou indivíduos em interação pesquisados.

Como abordagem teórica, envolve-se de uma ferramenta capaz de permitir a descrição e a análise de processos comunicativos diversificados, ao passo que a metodologia busca estabelecer procedimentos de análise empírica em contextos sociais determinados. A comunicação é, assim, percebida “pelos etnógrafos da comunicação como um processo social que envolve padrões simbólicos e que é formador de comunidades culturais” (MATEUS, 2015, p. 87).

Para Samuel Mateus (2015), uma das características fundamentais da etnografia consiste na versatilidade da metodologia, o que permite sua utilização privilegiada para a investigação dos fenômenos sociais e, assim, seu deslocamento do campo da Antropologia às demais ciências sociais e humanas, chegando às Ciências da comunicação.

É devido à dimensão pragmática da comunicação humana que a antropologia se revela especialmente relevante ao fornecer-nos um modelo de análise perfeitamente adaptado à pesquisa empírica das interações quotidianas: a etnografia. O método etnográfico permite observar os modos como a comunicação - entendida num amplo sentido semiótico incluindo as chamadas para-linguagens como a quinésica e a proxémica - ocorre e se desenvolve nas mais diversas actividades sociais, desde a mais institucionalizada (cerimónia institucional) até à mais prosaica (um turista a pedir informações a um indivíduo local). (MATEUS, 2015, p. 84).

Nesse sentido, o autor argumenta que, se a antropologia da comunicação “introduz uma abordagem cultural do fenómeno comunicacional”, a etnografia da comunicação se dedica à análise empírica da prática comunicativa (p. 84). A abordagem etnográfica da comunicação permitirá, portanto, descrever o processo comunicativo entendido como processo simbólico fundador das sociedades humanas. São os comportamentos comunicativos dos indivíduos e dos grupos sociais que constituirão os dados desse tipo de análise, a partir dos quais se buscará definir a ocorrência de padrões ou descrever as características que dão sustentação às interações observadas.

Mateus destaca que a abordagem etnográfica da comunicação dá prevalência ao contexto sobre o conteúdo, tendo como centro os processos de formação da significação, e não a informação isolada. O método etnográfico em comunicação passa pela observação, pela descrição e pela análise de determinada comunidade comunicativa, visando seus atributos diferenciadores, suas especificidades culturais e seus processos de construção e de partilha social de sentido. Revela-se, assim, “segundo uma orientação descritiva apoiada num sistema de categorias e conceitos que são desenvolvidos, aplicados e reinterpretados à medida que a análise empírica se realiza” (2015, p.85).

Traçando um histórico da aplicação da abordagem às Ciências da comunicação, Mateus (2015) explica que as condições de emergência da etnografia da comunicação surgiram a partir

dos anos 1930, quando alguns antropólogos americanos passaram a dedicar extensas pesquisas a investigações em suas próprias sociedades e cotidianos. Isso, coincidindo com as análises de Oliveira (2013), pautou o desvio do olhar antropológico do exótico para as práticas habituais, entre as quais se incluem as análises dos processos por meio dos quais indivíduos e grupos negociam múltiplas interações diárias.

Yves Winkin (2001) aponta que a etnografia da comunicação engloba uma diversidade de pesquisas sobre a relação entre linguagem e sociedade, a partir de sua consideração como um processo cultural essencial para a abordagem antropológica, tão importante para o funcionamento das sociedades como as demais estruturas de organização social, a exemplo do parentesco³⁷.

Hymes (1964) propôs um conjunto de princípios estruturantes sintetizados por Mateus do seguinte modo: 1. a primazia do discurso (parole) sobre a língua (langue); 2. a primazia do contexto sobre a mensagem; e 3. A generalização das particularidades e a particularização das generalidades (2015, p. 86). Assim, chega-se à seguinte definição:

As etnografias da comunicação caracterizam-se sobretudo pela sua consideração fundamental do sistema comunicativo das comunidades estudadas estabelecendo a ligação entre comunicação e a sua dimensão moral, social e política. Assim, procuram inserir a linguagem no âmago da acção humana e das sociedades. (MATEUS, 2015, p. 86).

Tem-se, a partir dessas considerações, a linguagem como um produto cultural que é fruto da associação entre os eventos, os fluxos comunicativos e os processos sociais da comunidade em que se insere. Nesse sentido, a etnografia da comunicação considera as várias relações existentes entre as mensagens e os seus contextos, entre a forma e a função da linguagem, considerando, como aponta Hymes (1964), que os processos comunicativos não ocorrem em vazios sociais e interativos, mas em situações sociais concretas. Em nosso caso, em um quadro multisituado de conflito e negociação.

3.3 Instrumentos de coleta de dados

Os dados da pesquisa, que serão analisados no decorrer do próximo capítulo, foram

³⁷ Segundo Sarti (1992), o parentesco é um objeto fundamental da Antropologia, próprio da sua constituição como disciplina, porque as sociedades tribais, primeiro foco de seu estudo, eram sociedades sem Estado e se regulavam pelo parentesco, que desdobrava uma série de comportamentos e regras sociais. As monografias clássicas da Antropologia acabam sendo monografias sobre o parentesco. Os laços de parentesco regem as relações sociais das sociedades tribais.

coletados a partir da triangulação de métodos, que envolveu: i) pesquisa bibliográfica sobre conceitos e categorias analíticas-chave para a compreensão dos processos comunicativos dos Kanela do Araguaia e seus efeitos (colonialidade, cultura, territorialidade, etnicidade, processos comunicativos, entre outros); ii) uma etapa de campo para observação participante dos processos comunicativos indígenas no cotidiano, desde as práticas de comunicação internas à relação com os meios de comunicação oficiais e instituições governamentais e não governamentais; iii) acompanhamento das publicações realizadas nas redes sociais da Aldeia Nova Pukanu (Facebook e Instagram) e em caixas de comentários de notícias que versam sobre o conflito fundiário, com o propósito de analisar os dispositivos sociais de crítica midiática dos indígenas; iv) 13 entrevistas, em profundidade, a diversos membros da comunidade indígena Kanela; v) participação ativa em reuniões políticas internas da comunidade (8 reuniões), no grupo de whatsapp Ação Direta – Kanela, que liga representantes da Associação a assessores jurídicos da comunidade indígena, em reuniões políticas realizadas com movimentos sociais que apoiam a retomada da Aldeia Nova Pukanu (3 reuniões), no grupo de Whatsapp Articulação Já, que liga o movimento indígena de toda a região do médio e norte Araguaia (povos indígenas Apyawa-Tapirapé, Iny-Karajá, A’uwê-Xavante da terra indígena Maraiwatséde, Krenak-Maxacali, Kanela do Araguaia, Xerente do Araguaia e Yudja-Juruna da terra indígena Kapôt Nhinôre do Xingu), e em duas reuniões do grupo, que fundou, durante a pesquisa, a Comissão de Articulação dos Povos Indígenas da Região do Araguaia – MT (CAPIRA); vi) análise documental dos dois processos administrativos, que tramitam na Funai, e das duas Ações Cíveis Públicas, que tramitam na Justiça Federal, que tratam da reivindicação fundiária Kanela do Araguaia e do litígio em torno da Gleba da União São Pedro; vii) análise documental do acervo de expedientes, ofícios e manifestações públicas produzidas pela Associação da Comunidade Indígena Kanela do Araguaia (ACIKAN) dirigidos a instituições públicas, organizações da sociedade civil e meios de comunicação locais (anos de 2018, 2019, 2020 e 2021 — até abril); e viii) análise das matérias jornalísticas que tratam do tema da regularização fundiária da Gleba São Pedro e do conflito fundiário que envolve o povo indígena Kanela do Araguaia.

A análise dos dados foi realizada unindo os fundamentos teóricos e metodológicos de perspectivas críticas aos da etnografia da comunicação, buscando-se verificar como se dão os processos comunicativos comunitários Kanela do Araguaia, como os agenciamentos propostos pelos indígenas se relacionam com o contexto de luta fundiária e a afirmação da identidade que vivenciam, e qual é a aceitação desses agenciamentos pelas mídias locais e pelos agentes do Estado responsáveis pelas políticas públicas territoriais e sociais que disputam nos campos simbólico, político e econômico.

A pesquisa se construiu em torno da temática das “emergências” (resistências) étnicas, fenômeno histórico que contraria a imagem instituída no senso comum sobre o imaginário do “índio puro amazônico” e traz desafios às políticas de cidadania cultural indígena, e do conflito instaurado com as retomadas territoriais iniciadas pelo grupo a partir do ano de 2015.

Foi possível situar, ainda durante os procedimentos exploratórios, a centralidade conferida aos processos comunicativos comunitários do povo indígena Kanela do Araguaia, por meio dos quais têm sido organizadas e disseminadas imagens mais próximas das autopercepções que possuem sobre si mesmos, na tentativa de reverter o legado das imagens coloniais ainda hoje vigentes nos circuitos sociais e afirmar sua etnicidade, modo de vida e uso diferenciado do território.

Como sustenta Albert (1995), o processo de emergência dos indígenas enquanto sujeitos de sua história e de sua imagem, ao longo das últimas décadas, possibilitou a ocorrência de modificações notáveis quanto às perspectivas de análise e subverteu as condições do campo e da situação etnográfica. Nesse sentido, o processo de auto objetivação cultural desencadeado para sustentar projetos de territorialização e autonomia social faz, hoje, do discurso etnográfico um meio, muitas vezes decisivo, de viabilização desses projetos.

Essa "mediação etnográfica" da etnicidade opera, geralmente, em dois registros: como modo de restituição da especificidade cultural do discurso político indígena e como teste da comunicabilidade interétnica dos temas que veicula. Seu dialogismo político certamente contribui para catalisar a reflexividade cultural que subjaz à autoafirmação étnica propagada pelos líderes indígenas. Para os antropólogos, por sua vez, ela traz a possibilidade de subverter a mitologia cientificista da "observação participante" (Albert 1994b e s.d.b), oferecendo novas perspectivas teóricas ao abrir a análise do simbolismo ("cultura", "representações") para o político e a história (ALBERT, 1995, p. 8).

Como já explicitado, as condições do campo e da elaboração desta pesquisa passaram por um constante processo de reflexão e reavaliação das categorias analíticas utilizadas, com vistas a ofertar um contraponto, a partir da argumentação dos indígenas, aos relatos “oficiais” que têm dado sustentação histórica a políticas coloniais de dominação e de expropriação territorial. O compromisso político assumido no contexto dessa relação é, não somente, anterior ao contexto desta pesquisa, como sobreviverá a ela.

Para a análise, além da pesquisa bibliográfica, fez-se necessária a realização de pesquisa documental que, conforme as descrições de Fonseca (2002), permitiu recorrer a fontes mais diversificadas e dispersas, a exemplo dos materiais produzidos pela Associação Indígena (textos, relatórios, ofícios, vídeos, fotografias, manifestos, denúncias).

Somada à análise documental do material coletado junto à Associação ACIKAN e aos

demais processos judiciais e administrativos, a pesquisa de campo foi requerida objetivando a coleta de dados junto a pessoas, com o recurso da pesquisa participante, caracterizada pelo envolvimento/interação e, neste caso, identificação do pesquisador com as pessoas investigadas (FONSECA, 2002).

Os procedimentos macro exploratórios destes dois anos de pesquisa se iniciaram, portanto, pela pesquisa participante, que buscou conhecer os processos comunicativos internos do povo indígena Kanela do Araguaia. A pesquisa participante foi realizada durante um período de trabalho de campo que realizei pela Funai e complementada, posteriormente, por entrevistas em formato virtual, devido às condições excepcionais decorrentes da emergência em saúde pública que vivenciamos.

Constatada a centralidade da organização associativista no movimento indígena, fomos levados à exploração do conteúdo dos produtos elaborados pela Associação ACIKAN entre 2018 e 2021, com foco nos períodos de agravamento das condições de conflito no território retomado permitidas pela conjuntura política que se instalou após as últimas eleições presidenciais.

Conjuntamente, passamos a acompanhar as redes sociais da Aldeia Nova Pukanu e de alguns indígenas Kanela do Araguaia, com o objetivo de analisar como se dão os processos interacionais com as mídias tradicionais, em aspectos de complementação, compartilhamento comentado, correção de distorções, produção de conteúdo, montagem e desmontagem, de acordo com as realidades socioculturais que apresentam no cotidiano de luta pela terra. Sobre isso, Carneiro menciona:

Em um estudo de apropriações midiáticas é preciso atentar para os contextos comunicacionais constitutivos dos sujeitos coprodutores de nossa investigação, considerando os atravessamentos históricos e contextuais e que essas apropriações têm em suas raízes múltiplas vivências, especialmente no que se refere ao entorno midiático, com suas lógicas, produtos e configurações (CARNEIRO, 2019, p. 30).

A partir dessas observações, a pesquisa foi delimitada e aprofundada em campo com entrevistas em profundidade a atores sociais da coletividade Kanela, identificados por suas instâncias representativas, com recorte em torno das trajetórias históricas vivenciadas na região do Vale do Araguaia, dos aspectos sobre a retomada territorial e a trajetória de vida comunicacional dentro e fora da Aldeia Nova Pukanu. Cabe ressaltar que, para melhor compreensão da trajetória comunicacional em observação, foi coletado amplo material acerca da reivindicação Kanela do Araguaia, desde as primeiras Atas e expedientes encaminhados à Funai, à Prelazia de São Félix do Araguaia e diretamente ao ex-Presidente Luís Inácio Lula da

Silva, em meados de 2005, até as articulações atuais visando a regularização da área já retomada e o acesso a direitos sociais e previdenciários.

Conhecidas as estratégias de agenciamento empreendidas no relacionamento com o entorno, com os agentes públicos e com as mídias locais, passou-se a observar e a analisar os produtos midiáticos dos principais jornais identificados pelos indígenas a fim de se verificar o grau de aceitação dos agenciamentos propostos por eles.

O recorte da amostra é temático, e trata da retomada territorial Kanela do Araguaia e das distintas articulações de atores políticos para a definição das formas de regularização fundiária das terras públicas da União no Vale do Araguaia.

3.4 Apresentação da pesquisa e contrapartida

O projeto de pesquisa foi apresentado formalmente à comunidade indígena Kanela do Araguaia no dia 22 de novembro de 2019, embora anteriormente a construção da proposta tenha sido elaborada com o apoio de lideranças a partir de intenso contato por meios eletrônicos (WhatsApp e e-mail). Foram expedidas autorizações coletivas e individuais para a realização das etapas previstas nas pesquisas em campo. A pesquisa foi autorizada pelo Comitê de Ética da Plataforma Brasil.

Conforme as definições de Castro, os indígenas aceitam “se objetivar perante o observador estrangeiro na medida em que este aceite representá-los adequadamente perante a sociedade que os acossa e assedia” (2015, p. 522). Os sentidos político e científico dessa ideia de representação são, portanto, levados a coincidir, o que supõe que o pesquisador também deverá assumir a função de “enviado diplomático dos indígenas junto a seu próprio ‘povo’”.

Nesse contexto, se por óbvio a pesquisa se encontra alicerçada em acordo com os filtros, objetivos e clivagens políticas dos indígenas, sustentada na possibilidade de apresentar as reformulações que os membros da Aldeia Nova Pukanu trazem a dados históricos e etnográficos do Araguaia e, ainda, à própria imagem, também foram acordadas contrapartidas que assumi pessoalmente. Entre elas, está o apoio em assessoria técnica à Associação da Comunidade Indígena Kanela do Araguaia nos assuntos relacionados aos direitos territoriais indígenas, cuja necessidade de ponte em Brasília, onde resido, faz-se evidente. Assim, para além da pesquisa documental e de campo, tenho atuado no apoio à articulação política Kanela do Araguaia e no apoio à organização da documentação que direcionam a diversos organismos de defesa de direitos.

A contrapartida em questão reveste-se, contudo, de cautelosa negociação e de escuta permanente, visando ao respeito à autonomia das instituições e decisões dos Kanela do Araguaia, considerando, como novamente apontado por Castro, que

não é suficiente mostrar generosas disposições emancipatórias para com o ‘nativo’, nem imaginar-se dotado dos instrumentos teórico-políticos capazes de libertá-lo de sua sujeição — instrumentos de libertação que, o mais das vezes, vêm da mesma caixa de ferramentas que os instrumentos de sujeição, como diversos ‘nativos’ já observaram (CASTRO, 2015, p.32).

A análise que será apresentada no próximo capítulo, por envolver um período excessivamente longo para permitir um detalhamento aprofundado, priorizou os períodos de “maior audiência” dos processos comunicativos indígenas, ou seja, os períodos críticos ou estratégicos do conflito, onde os agenciamentos foram propostos de forma mais abundante ou significativa.

4 ANÁLISE E DISCUSSÃO DOS DADOS

No decorrer deste capítulo, faremos a descrição dos processos comunicativos comunitários informados pelos indígenas Kanela do Araguaia da aldeia Nova Pukanu, visualizados em campo e identificados em suas estratégias de agenciamentos locais, tendo como contexto de fundo o processo reivindicativo que vivenciam pelo reconhecimento de seus direitos territoriais sobre a Gleba São Pedro.

4.1 Cabeça de *Kupen* é papel

Ao refletir sobre as mudanças na luta indígena pelo reconhecimento de direitos, o cacique Antônio Kanela, que lidera a retomada da aldeia Nova Pukanu e representa externamente o povo indígena Kanela do Araguaia do Núcleo de Canabrava do Norte (MT), costuma afirmar que “cabeça de *Kupen* é papel”. Contextualizando a afirmação, ele explica que, por muito tempo, os indígenas enfrentaram as políticas coloniais de dominação por meio da borduna (artefato bélico de madeira utilizado para guerra e para caça). Porém, gradativamente ela foi sendo substituída pela “briga de papel”, ou seja, pelos argumentos, comunicacionalmente produzidos e disputados nas esferas políticas e jurídicas.

Na “briga de papel”, atuam dois âmbitos distintos, mas complementares: por um lado, a disputa em torno do direito — delimitar o alcance dos direitos territoriais indígenas e seus titulares — e, por outro, já consolidado o quadro jurídico que reconhece o direito originário ao território a todos os povos que se reconhecem como indígenas, a luta pela aplicação prática, ou seja, pela demarcação física das terras tradicionalmente ocupadas por povos indígenas no Brasil.

O conceito de briga de papel desenvolvido pelo cacique Antônio está, assim, estreitamente relacionado à acepção desenvolvida por Braga (2017), que define como matrizes comunicacionais um conjunto de padrões comunicacionalmente produzidos e incorporados à experiência humana como um modo de agir direcionado para o tratamento das necessidades sociais. Essas matrizes comunicacionais, como já demonstrado anteriormente, podem ser modificadas, reajustadas ou substituídas sempre que, reformuladas as condições de contexto, percebam-se menos eficazes ou necessárias.

Contudo, ausenta-se da elaboração a compreensão de que essas “condições de contexto” passam por imposições que refletem as assimetrias existentes nas relações interétnicas estabelecidas dentro de sociedades culturalmente diversas. Ou seja, o fato de que, para ser “ouvidos” nas discussões políticas de que fazem parte, os povos indígenas devem, antes,

incorporar os marcos políticos e jurídicos impostos pelo próprio Estado para a redução da opressão comunicacional. Assim, na medida em que o Estado brasileiro se coloca como o único produtor de juridicidades, um conjunto de técnicas e rotas exclusivas é imposto para o exercício das prerrogativas públicas de indivíduos e coletivos, desconsiderados os diferentes padrões de sociabilidade e o exercício de democracia direta vivenciados ou construídos pelas sociedades indígenas.

Consequência do projeto colonial, a borduna é, portanto, substituída pela palavra escrita no papel, novo instrumento de disputa na consolidação dos direitos do Povo Indígena Kanela:

A nossa demanda é muito antiga, e a gente já passou por muita coisa. Até que eu aprendi que em vez de usar uma arma, eu podia escrever no papel. Até porque eu tenho o coração limpo. De todo jeito, hoje é papel que manda. Como é que eu vou requerer alguma coisa na justiça se eu não levo um documento? Esses dias a gente teve uma reunião com o procurador novo lá de Barra do Garças, ele mostrou um arquivo enorme e falou: ‘esse arquivo aqui é tudo de vocês; Kanela do Araguaia manda tudo em ordem, tudo perfeito. A etnia que tem mais documento dentro de Barra do Garças é vocês’. Agora isso teve um custo pra mim, que foi ensinar pro povo que a Funai não resolve tudo. Quando nós fomos despejados, meu povo pensava assim ‘a Funai tá chegando, vai voltar nós de novo para o mesmo lugar’, mas não, vocês só foram lá fazer o acompanhamento da situação, o relatório, mas a Funai não consegue resolver as coisas pela gente, a gente tem que aprender a fazer a briga de papel rodar na justiça, e por isso que a gente tem que ter autonomia. A Funai entra pra somar com nós, mas não pra resolver as coisas pra gente. Nossa demanda é muito tensa, você é sabedora disso, e nada disso é fácil. Tudo que a gente faz é registrado, a gente coloca gps no nosso celular, a gente filma, bate foto. Nós somos muito organizados na nossa documentação. Quando a gente faz uma denúncia, por exemplo, a gente já manda com o registro em foto, vídeo e ponto de gps pra provar que o fato ocorreu dentro da gleba São Pedro. Hoje nós temos uma tecnologia muito avançada que a gente pode usar a nosso favor, e é por isso que a gente procura fazer um trabalho bem-feito, porque não adianta a gente fazer um trabalho malfeito e depois ficar no prejuízo. Então tudo o que a gente faz, a gente prova. Nossos jovens todos têm gps e câmera no celular, pra acusar o que acontece aqui dentro e a gente mandar pra Barra do Garças, para a Procuradoria da República, pra botar a boca no mundo, pra gente ter voz (Antônio Kanela, 2020)

Apesar dos contextos distintos, essa fala remete à reflexão de Grada Kilomba (2020) sobre o processo de vocalização que marcou o início de sua trajetória, motivada pela busca a um local em que pudesse aprender uma nova linguagem, um novo vocabulário em que pudesse se encontrar. Tendo saído de Lisboa e se deslocado para Berlim, pôde observar ali o desenvolvimento de uma espécie de conscientização coletiva avessa à negação e, até mesmo, a glorificação da história colonial, que assume como marca constitutiva da sociedade portuguesa.

Antes de um percurso moral, conclui, o processo de conscientização motivado pela vergonha provocada pela experiência do nazismo deu origem a um processo de responsabilização, capaz de criar outras configurações de poder e de conhecimento. A autora assim demonstra o percurso da responsabilização: negação – culpa – vergonha –

reconhecimento – reparação.

Uma sociedade que permanece em negação, explica, não permite que outras linguagens sejam criadas

nem permite que seja a responsabilização, e não a moral, a criar novas configurações de poder e de conhecimento. Só quando se reconfiguram as estruturas de poder é que as muitas identidades marginalizadas podem também, finalmente, reconfigurar a noção de conhecimento: Quem sabe? Quem pode saber? Saber o quê? E o saber de quem? (KILOMBA, 2020, p.13)

Para além de uma longa história de silêncio imposto e vozes interrompidas, Kilomba aponta para o processo inverso à perda contínua provocada pela colonialidade: o retorno possibilitado pela “fome coletiva de ganhar a voz”, recuperar histórias escondidas, tornar-se sujeito. A escritora Audre Lorde (2007) faz uma reflexão semelhante sobre a guerra contra a tirania do silêncio, elevando o compromisso com a ressignificação da linguagem — criada para operar contra a maioria da sociedade —, a partir do reconhecimento da responsabilidade de buscar palavras vindas de lugares que clamam para ser ouvidos, de lê-las, de compartilhá-las, de analisar sua pertinência em nossas vidas:

Fomos socializadas a respeitar mais o medo do que nossas necessidades de linguagem e significação, e enquanto esperarmos em silêncio pelo luxo supremo do destemor, o peso desse silêncio nos sufocará. (LORDE, 2007, p. 55)

O silêncio, portanto, pode se transformar em palavra, e a palavra, em ação. Na avaliação de Antônio Kanela, é o processo de autocompreensão permitido pela valorização da identidade étnica do povo indígena que fortalece a autoestima necessária para a luta por direitos, para tornar a comunidade vocal:

Quando eu comecei a encarar de frente o sonho do nosso povo, porque o sonho não é só meu, eu comecei a fazer os cursos de liderança, e aí eu comecei a falar. Fiz no CIMI em 2008, 2009, 2010, no Centro de Formação Vicente Cañas. E eu via meu povo e pensava: nós temos que trabalhar dessa forma, eu sei que é difícil tirar da cabeça de vocês a ideologia dos brancos, porque a minha família foi criada dentro da aldeia, mas os outros não, aí eu comecei a trabalhar com eles a importância e a essência do indígena que tá dentro da gente, porque no começo todo mundo tinha vergonha. E foi difícil pra mim colocar isso aí, não foi fácil. Aí eu fazia reunião com eles pra gente conversar sobre nossa diferença, nossa cultura, nossos costumes, e tudo o que a gente tem que é diferente do branco. E isso não está só na nossa aparência, mas principalmente no jeito que a gente trata o rio, as matas, os animais... porque a gente trabalha pra criar e pra preservar, e o branco trabalha pra destruir. E hoje você sabe que lá dentro formamos jovens que têm o maior orgulho de dançar o toré com o maracá, porque a gente começou a trabalhar essa valorização, pra devolver nossa autoestima, pra gente ter coragem. (Antônio Kanela, 2020)

Ailton Krenak (2020) aponta para o mesmo sentido em sua crítica sobre a ideia de “humanidade” desenvolvida pelo projeto colonial, que guiou muitas das escolhas feitas durante diferentes períodos da História. Para ele, foi justamente a retomada de vínculos profundos com as referências que dão sustentação a uma identidade que pôde fazer com que as “sub-humanidades” coloniais pudessem resistir no tempo e no espaço:

A gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que nós somos todos iguais [...] Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. (KRENAK, 2020, pp. 31 e 32)

Ao dissertar sobre a necessidade de se aliar uma crítica teórica capaz de levar em consideração tanto a violência epistêmica do imperialismo, sob a qual pesquisadores e pesquisadoras também atuam, quanto a divisão internacional do trabalho, Spivak (2010) reflete sobre a necessidade de retomar o desenvolvimento de uma teoria da ideologia. Quando o cacique Antônio Kanela pressupõe a existência de uma lacuna entre o interesse e a ação em seu grupo social, representando a ideia de incorporação da “ideologia dos brancos”, ele remete à percepção da existência de uma diferenciação econômica inscrita na tradição de uma consciência indígena que precisou, grosso modo, ser recuperada, reeducada. Essa noção é trabalhada pela autora, que articula a visão marxista de transformação da consciência pela via do conhecimento das relações sociais (tornar visível os mecanismos de opressão invisíveis), ao que descreve como a “forma pura de consciência”.

Portanto, o meio-termo crucial da produção ideológica se localiza na articulação entre esses dois aspectos (transformação da consciência/forma pura da consciência), que revelam diferentes formas de representação (a representação política diferindo da representação filosófica da encenação; significação), o que pressupõe o desenvolvimento de uma prática crítica que vá além de um essencialismo subjetivo. Spivak consolida sua crítica da seguinte maneira:

A relação entre o capitalismo global (exploração econômica) e as alianças dos Estados-nação (dominação geopolítica) é tão macrológica que não pode ser responsável pela textura micrológica do poder. Para se compreender tal responsabilidade, deve-se procurar entender as teorias da ideologia – de formações de sujeito, que, micrológica e, muitas vezes, erraticamente, operam os interesses que solidificam as macrológicas. Tais teorias não podem deixar de considerar os dois sentidos da categoria de representação. Devem observar como a encenação do mundo em representação (*Darstellung*) dissimula a escolha e a necessidade de “heróis”, procuradores paternos e agentes de poder – *Vertretung*. Na minha opinião a prática radical deve estar atenta a esse duplo sentido do termo representação, em vez de tentar

reinsere o sujeito individual por meio de conceitos totalizadores de poder e de desejo. (SPIVAK, 2010, p. 54)

Isso quer dizer, portanto, que as relações entre os sentidos “interno” e “externo” da significação/representação interferem mutuamente na compreensão do mundo individual e coletivo, de forma que o horizonte de expansão de subjetividades teorizado por Krenak (2020) potencializa a luta macrológica por direitos sociais, econômicos, territoriais e políticos travada pelos povos indígenas. Ser vocal e, portanto, falar enquanto sujeitos da própria história promove, a um só tempo, a reversão de categorias coloniais monolíticas de “humano” e de civilização — contra a violência epistêmica do imperialismo — e a reivindicação de reparação à expropriação sofrida no processo de acumulação do capital, ou seja, a denúncia do roubo de terra na divisão internacional do trabalho.

Além da existência do papel e da briga de papel, a questão indígena requer, ainda, uma luta para “desengavetar o papel”, que igualmente remete à ideia de tornar o povo indígena vocal. Ou seja, não basta a luta pela existência abstrata do direito e a apropriação de suas categorias, mas a intensa atividade de interação que coloca em movimento a sua aplicação prática:

A gente começou em 2002, 2003, 2005, e foi abrindo as portas. Eu fiz a minha primeira viagem antes do reconhecimento, em uma reunião da FETAG em Cuiabá, nem convidado a gente foi. Lá a gente deu os primeiros passos na Prelazia, no Cimi, que começaram a nos ajudar nesse processo. Eu fui sozinho, dormi na rodoviária, isso foi em 2003. Aí as portas começaram a se abrir. Quando eu fui pra Palmas, e você tem conhecimento disso, eu disse lá que a gente tem reconhecimento dos Canela no papel, mas tava engavetado. A gente tirou do papel e colocou na mesa. Eu fiquei dez dias em Palmas falando e falando. Dali, os Kanela do Araguaia começou a ser visto, porque antes a gente só tava no papel. Os primeiros passos foram assim tão importantes, e eu sofri muito e sofro até hoje pra tirar o papel da gaveta e colocar na mesa, dizer Kanela do Araguaia existe. (Antônio Kanela, 2020)

Estive na aldeia Nova Pukanu atuando na organização de uma Oficina de Intercâmbio Sociolinguístico, evento demandado como ação educativa prioritária pela comunidade e realizado a partir de uma parceria entre a Associação da Comunidade Indígena Kanela do Araguaia (ACIKAN), o departamento de Linguística da Universidade Federal do Tocantins, professores indígenas falantes de variantes da língua *mẽhĩ jarkwa* (falada pelo povo Apanjekra Canela, do Maranhão), a Coordenação Regional Araguaia-Tocantins e a Coordenação de Processos Educativos da Funai, da qual faço parte.

A demanda pela aquisição de competências linguísticas na língua *mẽhĩ jarkwa* possui estreita relação com os processos comunicativos envolvidos na trajetória Kanela do Araguaia. A estratégia combina a comunicação da autoidentificação étnica e a afirmação da descontinuidade relativa ao projeto de desenvolvimento nacional baseado no modelo do agronegócio como

pautas prioritárias da relação Kanela com o entorno e com os agentes públicos. Contudo, traz também uma agenda de retomada de perspectivas simbólicas, que remete à já mencionada ressignificação da linguagem a partir de elementos capazes de reconfigurar as relações de poder dos indígenas no presente, sobretudo nas relações sociais interétnicas que travam com distintos setores sociais: Estado, ONGs, Igreja, outros movimentos indígenas e o entorno, de forma geral.

Indagados pela perspectiva estereotipante do “índio puro amazônico”, passaram a levar ao Estado reivindicações que, além da retomada dos recursos materiais necessários à sobrevivência física da comunidade, passaram a incluir a retomada dos recursos simbólicos identificados como indispensáveis ao “reconhecimento” de sua existência coletiva dentro da categoria de indígena, dentre os quais se inclui o aprendizado ou, também, a retomada, da língua indígena *mêhĩ jarkwa*. Esse processo opera fortalecendo a identidade coletiva do grupo e suas perspectivas políticas de luta pelo território. Identidade e território retroalimentam o processo de retomada de consciência coletiva da comunidade indígena, dentro dos dois ambientes da representação (macropolítica e intersubjetiva):

Um dia eu tava em Barra do Garças pra pegar um ônibus pra ir pra Goiânia, e de lá pra Brasília, pra cobrar a demarcação da terra. Ai um conhecido meu de Luciara falou pra mim: ‘como é que faz pra virar índio?’. E eu expliquei pra ele que eu nunca vi uma cobra virar um avião. Cobra é cobra e avião é avião. A gente recebeu muita crítica e discriminação, mas a gente sempre encarou isso com muita naturalidade, porque a gente sabe que a gente é indígena. Já tivemos muito problema por isso. Não existe isso de índio nato, cor de cabelo e de pele, todos nós somos indígenas, tem indígena loiro, tem indígena do olho azul em Santa Catarina, tem os Pataxós da Bahia que usam barba, usam bigode, mas aqui na nossa região tem esse preconceito, de dizer que só é indígena quem tem o cabelo liso, preto, a pele morena, fala a língua. Mas não é assim não. E nós vamos passar por esses problemas todos e vamos vencer. Outro dia teve uma reunião em Canabrava e falaram ‘os índios Kanela caíram de paraquedas’. Quando foi a minha fala eu disse: ‘caímos de paraquedas mas não morremos não, nós estamos vivos’. E hoje a gente venceu. Muitos indígenas que nos criticaram, hoje estão perguntando: ‘eu posso ir na aldeia de vocês?’. Todo o meu trabalho foi conscientizando, amansando as pessoas. Um dia falei na reunião: deixa o indígena que tá dentro de você falar mais alto e sair pra fora. Vamos dançar toré, vamos brincar, viver nossa cultura com harmonia. (Antônio Kanela, 2020)

Como se percebe na leitura do trecho de entrevista acima, a participação política dos Kanela do Araguaia nos debates locais é ampla, e foi justamente esse processo de vocalização que permitiu a reconfiguração das relações assimétricas vivenciadas pelos indígenas e possibilitou, por meio da troca pública de argumentos, o “amansamento” das pessoas, o recrutamento de aliados.

Como pontuou Krenak (2020), a sabedoria da experiência Kanela também se encontra alicerçada na cidadania, na alteridade, na presença crítica e consciente no mundo, cheia de sentido, avessa à experiência homogeneizante das categorias de consumo. Seguindo seu

argumento, nosso tempo, especialista em criar ausências, gera grande intolerância a perspectivas simbólicas que investem sobre o prazer de estar vivo. Se os Kanela caíram de paraquedas e não morreram, como afirma Antônio Kanela, para Krenak a própria experiência da queda pode ser subvertida pela ampliação que muitos coletivos indígenas trazem ao significado de fruição da vida:

Por que nos causa tanto desconforto a sensação de estar caindo? A gente não fez outra coisa nos últimos tempos senão despencar. Cair, cair, cair. Então por que estamos grilados agora com a queda? Vamos aproveitar toda nossa capacidade crítica e criativa para construir paraquedas coloridos. Vamos pensar no espaço não como um lugar confinado, mas como um cosmos onde a gente pode despencar em paraquedas coloridos. (KRENAK, 2020, p. 30)

De uma forma geral, pode-se afirmar que os processos comunicativos comunitários dos Kanela têm sido bem-sucedidos em suas iniciativas de refundação de pontes entre as experiências coletivas de resistência no Vale do Araguaia. Como será demonstrado nos próximos itens, a articulação local promovida pela vocalização do subgrupo da aldeia Nova Pukanu tem permitido a criação de uma resistência em rede que fornece aos indígenas a proteção legal e política necessárias à continuidade de sua luta pela terra, um amparo na “briga de papel”. Muitos atores têm atuado no fortalecimento das demandas dos Kanela, que têm conseguido dar visibilidade às suas reivindicações em uma quantidade considerável de fóruns locais, regionais e nacionais, em instâncias que vão desde a Câmara dos Vereadores do município de Luciara (MT) ao Supremo Tribunal Federal (STF).

As entrevistas iniciais que compõem os itens a seguir foram coletadas em campo durante a Oficina de Intercâmbio Sociolinguístico realizada pela Funai. As outras duas etapas de pesquisa de campo previstas inicialmente foram impossibilitadas pela situação de emergência sanitária internacional decorrente do coronavírus (Covid-19) e também pela própria situação de insegurança instalada na localidade, razões pelas quais as entrevistas realizadas nos anos de 2020 e 2021 foram feitas de forma remota.

4.2 Processos comunicativos comunitários Kanela: produção, agenciamento e resposta social

Na observação da comunidade comunicativa Kanela do Araguaia, aliando a pesquisa de campo à análise documental, foi possível identificar a predominância de estratégias vinculadas ao associativismo comunitário, que alia a organização interna da comunidade, sob a coordenação do cacique da aldeia Nova Pukanu, ao trabalho institucional da Associação

ACIKAN, direcionado ao entorno, às mídias institucionais e aos agentes públicos.

A Ata nº 1 de criação da comissão provisória para constituição da Associação da Comunidade Indígena Kanela do Araguaia – Núcleo de Canabrava do Norte, primeiro documento oficial do grupo liderado pelo senhor Antônio Kanela, data de 1 de maio de 2012. O documento relata que, na reunião, realizada no Sítio Beira Rio (Projeto de Assentamento Manah), foi debatida como pauta central “o fortalecimento do grupo para lutar em defesa da conquista do TERRITÓRIO” e deliberado, como caminho, a criação de uma associação indígena. Ali, foram debatidos os longos anos de espera por uma solução institucional que reconhecesse os direitos à terra, à saúde, à moradia, à educação e à cultura do Povo Kanela, além do difícil processo histórico de

luta e sobrevivência na região, luta pelo resgate da identidade indígena, perdas e conquistas narradas pela Nova Cartografia Social da Amazônia e também o apoio recebido dos povos coirmãos – Povo Tapirapé, Povo Karajá, Povo Krenak-Maxacali, e das Entidades – CIMI, Prelazia de São Félix do Araguaia, Comissão Pastoral da Terra e Nova Cartografia Social da Amazônia. (Ata nº 1, ACIKAN, 2012)

O associativismo foi, portanto, o instrumento criado para dar continuidade à organização comunitária Kanela, mediante a composição de instrumentos formativos, deliberativos e comunicativos capazes de direcionar as demandas e os processos de denúncia sobre a espoliação sofrida.

Formalmente instituída em 10 de junho de 2012, a Associação ACIKAN aprovou um Estatuto baseado em *Princípios Fundamentais da Tradicional Cultura Ancestral*, com forte conteúdo socioambiental e cultural direcionado à salvaguarda de valores relacionados à “confiança, ao respeito mútuo, à partilha, à democracia, à solidariedade, à sensibilidade, à beleza e à liberdade do Povo”. Entre as finalidades instituídas, além da luta pelo direito à terra e às demais políticas públicas, encontram-se fundamentadas ações socioeducativas e comunicativas direcionadas à defesa da sustentabilidade ambiental das áreas de várzea do Rio Araguaia e à promoção da cultura do povo indígena Apanjekrá.

A formalização da associação ACIKAN não inaugura os processos comunicativos produtivos Kanela do Araguaia visando ao agenciamento da opinião pública e das agências estatais. Entre os dados acessados durante a pesquisa documental, que incluem os arquivos apresentados por integrantes da comunidade em seus livros de atas e controles internos e os documentos relacionados nos processos eletrônicos e arquivos físicos da Diretoria de Proteção

Territorial da Funai, foram localizadas comunicações elaboradas ao menos sete anos antes, em meados de 2005.

Por meio de um documento protocolado na Funai, datado de 4 de novembro de 2005, o representante Kanela, Bernardino Carlos da Costa, apresentou um relatório intitulado *Primeiro Encontro dos Índios Kanela realizado na cidade de Luciara (MT)*, de 24 de abril de 2005. A finalidade do evento foi “buscar junto às autoridades o reconhecimento e registro de índios Kanela”. A memória oral de cada indígena mais velho identificado no documento é amplamente detalhada, assim como o violento histórico de expropriação e de rapto de crianças protagonizado por famílias não indígenas. A mãe de Bernardino, por exemplo, ilustra um dos muitos casos de indígenas retiradas de suas aldeias de origem ainda na infância para ser criadas por famílias não indígenas. Ela foi raptada e criada por uma família de Goiás.

Outro relatório, intitulado *Encontro dos Índios Kanelas do Baixo Araguaia*, de 4 de dezembro de 2005, descreve uma reunião realizada na cidade de São Félix do Araguaia para buscar o reconhecimento formal da condição de indígena do grupo perante as agências do Estado brasileiro e das populações de Mato Grosso. Seu Odilon Pereira Costa, uma das pessoas mais velhas apontadas no documento, também descreve que “sua mãe tinha vindo do Maranhão quando era pequena e quando chegou no estado de Goiás se casou com um branco, seu pai”. Ele se recorda de que “por muitas vezes seu pai discutia com sua mãe e falava que a mesma não prestava porque era índia, e que era uma raça muito ruim”. Os relatos dão continuidade e força à origem histórica do grupo nas regiões do Morro do Chapéu e Panela de Ferro, locais de habitação imemorial dos grupos Timbira no Maranhão e no Tocantins, e dos violentos históricos de rapto, fuga e racismo vivenciados pelos Canela Apanjekra no estado de Goiás.

Entre o acervo pesquisado também se destaca um documento nomeado "Petição", assinado pelo cacique Antônio Osório Kanela, que lidera um dos agrupamentos dos indígenas que se encontra na cidade de São Félix do Araguaia (sem território). Nesse documento, direcionado à Funai e datado de 28 de junho de 2006, o representante solicita o “reconhecimento” da comunidade, narra a trajetória histórica do grupo e, por fim, apresenta a solicitação de providências para a garantia de direitos, “especialmente saúde e educação”, e para “que a Diretoria de Assuntos Fundiários providencie os estudos necessários à luz da Constituição Federal e da legislação indigenista”, na garantia de um espaço físico para que a comunidade possa viver e realizar atividades produtivas de acordo com seus usos, costumes e tradições.

Os processos produtivos das primeiras interações formais Kanela são multidirecionados e multimidiáticos. Eles demonstram um processo sofisticado de organização interna e agenciamento político de alianças a partir de registros comunicativos escritos e audiovisuais.

Em 9 de março de 2006, o cacique Antônio Osório direcionou-se, por carta, ao Bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia, Dom Pedro Casaldáliga, em solicitação de apoio. Em carta enviada ao então Presidente da República, Luís Inácio Lula da Silva, em 29 de novembro do mesmo ano, ele declarou, em tom de desabafo: “Senhor Presidente, eu não sei porque a Funai está nos enrolando porque até o momento eles não nos deram nenhuma resposta” e solicitou que ele intercedesse junto à autarquia indigenista no “reconhecimento” da comunidade, o que na realidade significava o reconhecimento de direitos diferenciados, em especial o direito à terra.

Ao Ministro da Justiça, meses depois, a comunidade enviou um DVD, por meio de carta datada de 4 de janeiro de 2007, com a gravação de uma de suas reuniões e um novo apelo para que fosse ouvida. Aos Canela Apanjekra enviaram cartas e depois, autorizados, fizeram uma visita pessoalmente, de onde saíram com um documento formal, datado de 05 de abril de 2008, em que lideranças da aldeia Porquinhos declararam,

para os devidos fins de prova que, diante da história, foto de antepassado e relatos contados pelo Sr. Bernadino Carlos Costa e Joaquim Pereira dos Santos, que ambos são nossos parentes, onde foram batizados com nome indígena na data acima relacionada. (ROROTY, 2008)

Em nova carta direcionada ao Ministro da Justiça em 12 de outubro de 2008, os indígenas requereram a doação de uma fazenda improdutiva situada no município de Luciara (MT), intitulada Fazenda Independência, onde por muito tempo moraram e trabalharam. Ao final do documento, o grupo destacou que

caso a resposta venha a demorar na demarcação da referida fazenda, iremos nos reunir para entrar na referida fazenda, e por esta causa que estamos mandando esta carta para Vossa Excelência, porque não queremos conflito com fazendeiros, queremos apenas o que manda a lei. (PRYPATY, 2008)

A Fazenda Independência está presente na memória dos povos tradicionais do Araguaia, como demonstrado no relatório produzido pela perícia antropológica solicitada pelo Ministério Público Federal (SOUZA, 2015). Segundo relatos do senhor João da Vitalina (irmão do cacique Antônio) colhidos pelo perito, seu pai e avô viveram por anos em um lugar próximo à Lagoa da Gaivota, tendo saído de lá quando “um fazendeiro japonês demarcou a fazenda independência” (2015, p. 9).

O documento ressalta ainda a existência de dúvidas sobre a validade dos títulos de propriedade da fazenda, valendo-se de um artigo publicado pelo Fórum de Direitos Humanos de Mato Grosso, que afirma que as terras do Vale do Araguaia “são juridicamente podres, como é o famoso caso do grilo da Fazenda Independência”. Vale destacar que, na mesma região, antes

da constituição formal da propriedade, trabalharam na fazenda Taboca, incorporada pela primeira, o senhor Joaquim (liderança do subgrupo de Luciara) e seu pai. O avô de Joaquim Pereira Kanela encontra-se enterrado nas áreas que hoje compõem a referida fazenda.

A preocupação constante em manter registros históricos escritos fundamenta o entendimento narrado pelo Cacique Antônio quanto à preponderância, no mundo dos brancos, da briga de papel ao compromisso da fala. Os Kanela do Araguaia se demonstram, desde então, dispostos a adaptações comunicacionais criativas na defesa de seus direitos, visando narrar a própria história em contraposição aos relatos de heroísmos pioneiros e vazios demográficos, em permanente resistência ao absoluto descaso do Estado quanto ao esbulho possessório e à destruição do ambiente em que vivem.

O cacique Antônio Tiaká Kanela é a liderança do grupo que se estabeleceu em Canabrava do Norte (MT). Apesar de as relações próximas de parentesco, os cerca de 1600 indígenas que hoje se identificam como Kanela do Araguaia no Mato Grosso subdividem-se em grupos distintos e reivindicações que, embora complementares, são articuladas em fóruns específicos. Assim, para além da aldeia Nova Pukanu, foco do presente estudo, localizada na Gleba São Pedro, município de Luciara, encontram-se em processos semelhantes de retomada as comunidades da aldeia Porto Velho, em uma posse mantida há quase cem anos por um grupo familiar atualmente sob a liderança do cacique Lucas Kanela, também situada em Luciara, e a comunidade da aldeia Tapiraká, sob a liderança do cacique Vilmar Kanela, em uma área retomada no interior de uma reserva legal próxima ao latifúndio Fazenda Porto Velho, município de Santa Terezinha. Os demais grupos encontram-se articulados em núcleos urbanos nos municípios de Luciara (MT), São Félix do Araguaia (MT) e Confresa (MT).

O grupo liderado pelo cacique Antônio é formado por 120 famílias (434 pessoas segundo levantamento socioeconômico realizado pela Funai no ano de 2018³⁸). Em entrevista concedida em sua casa, ele relatou como se dá a relação da comunidade com o entorno, “baseada em uma dupla resistência: cultural e de defesa do território”. Segundo ele, hoje, a família Luz³⁹ vem conseguindo avançar com o projeto do grande capital sobre as terras públicas

³⁸O Relatório de Diligência elaborado pela Autarquia (ITE 761/PRES/2018), de 12 de novembro de 2018, apresenta uma população de 434 pessoas residentes na aldeia Nova Pukanu, e uma população total de aproximadamente 1600 pessoas, considerando-se as que continuam distribuídas nos municípios de Luciara, Santa Terezinha, São Félix do Araguaia, Confresa, Canabrava do Norte e Porto Alegre do Norte.

³⁹O histórico de ocupação não indígena no município de Luciara está detalhado em item à parte. A família Luz compõe, hoje, lide judicial contra a regularização da Gleba São Pedro (patrimônio da União) a favor do Povo Indígena Kanela do Araguaia, da qual Noely Paciente Luz se declara legítima proprietária, e a lide judicial contra a criação da Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Mato Verdinho, demanda da comunidade tradicional dos Retireiros do Araguaia. Noely Paciente Luz é neta do Coronel Lúcio da Luz, “fundador” de Luciara conforme a articulação dos mitos históricos do “heroísmo pioneiro” e do “vazio demográfico” que marcaram a invasão colonial dos varjões do Araguaia na primeira metade do século XX.

da União localizadas nas áreas de várzea do rio Araguaia graças à articulação com grupos de posseiros que passaram a se posicionar contra os direitos das comunidades tradicionais da região. A estratégia comunicativa do capital precisa ser disputada constantemente, pois envolve “muita difamação contra as lideranças, muita desconfiança da identidade e da idoneidade do povo, muita informação falsa e muita participação da Igreja Evangélica de Luciara”.

Quem hoje é contrário à demarcação da Terra Indígena? Quem hoje é contrário à criação da Reserva Extrativista? São pessoas que não moram e não trabalham na terra, mas que foram convencidas que podem ganhar dinheiro com ela, que a terra é um negócio. Cada dia que passa a ideologia do capitalismo cresce na nossa região, e muita gente passou a cercar, grilar e colocar as terras públicas da União em um mercado de compra e venda que só visa ao lucro e não possui qualquer relação de valor entre o trabalho empregado na terra e os frutos gerados para o bem viver da coletividade. A devastação e o prejuízo são enormes, as pessoas entram sem dó para tirar madeira, caçar e fazer pesca predatória e atuam, no campo político, mesmo o pequeno agronegócio, de braços dados com o latifundiário. Pra eles as terras da União não podem ser disponibilizadas a nós, que temos com o território relação de vínculo e trabalho. Isso seria desperdício de dinheiro. (Antônio Kanela, 2019)

Essa análise é corroborada na peça judicial elaborada pela Procuradoria da República em Barra do Garças que, ao peticionar sobre a gestão do conflito no interior da Gleba São Pedro, argumentou que a senhora Noely Paciente Luz, uma vez que não exerce ocupação e exploração direta do imóvel, o tem como “mero bem de capital, de suposta herança utilizada apenas para formação de patrimônio e revenda imobiliária, inclusive através de desmembramento/loteamento” (Inquérito Civil n. 1.20.004.000134/2014-56, p. 12).

Seu Antônio Kanela continua seu relato lembrando que toda a área que hoje forma os municípios de Porto Alegre do Norte, Canabrava do Norte, São Félix do Araguaia, Luciara e Santa Terezinha eram fazendas enormes formadas na época da criação da SUDAM (Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia, criada em 27 de outubro de 1966). A SUDAM, como já detalhado anteriormente, deu muitos incentivos fiscais para quem se dispusesse a comprar terras nessas regiões “vazias”, em uma época em que se ignorava a presença imemorial dos indígenas Karajá e Tapirapé na região, de integrantes do povo indígena Kanela do Araguaia e de outras comunidades tradicionais, além dos posseiros que haviam chegado ao Araguaia desde o início do século passado.

“Já vamos para um século de resistência. As comunidades daqui sempre lutaram muito para permanecer, muitas vidas foram tiradas pela ação de fazendeiros e pistoleiros, mas ainda estamos aqui”. A narrativa do cacique vem acompanhada das memórias de grandes articulações político-midiáticas iniciadas a partir da instalação da Prelazia de São Félix do Araguaia, num

primeiro momento e, com ela, da Comissão Pastoral da Terra e do Conselho Indigenista Missionário, nas cidades de São Félix do Araguaia, Porto Alegre do Norte, Confresa e Luciara.

Antes de existir a internet, o telefone e até a energia elétrica, a gente já combinava nossa resistência. Era no boca a boca, mas muito organizado. É comunicação e educação, né. Pela ação do movimento da Prelazia eu fiz curso de Direitos Humanos no Centro de Formação Padre Josimo, de erradicação do trabalho escravo e de formação em agroecologia. Eu e muita gente, e assim a gente conheceu nossos direitos, aprendeu e ensinou como defendê-los. É uma comunicação de várias vias, a gente aprende e ensina o tempo todo. Por meio da Prelazia a história de resistência do Araguaia chegou até o Papa⁴⁰. (Antônio Kanela, 2019)

Os mesmos relatos são compartilhados pelo indígena Geruzan Kanela (2017), que narrou, em uma visita anterior, o comovente processo de inserção política da Igreja Católica na região do Araguaia, por intermédio da Prelazia, e o consequente fortalecimento das comunidades tradicionais da região em face do latifúndio:

Isso aqui era tudo assim, uma cerca passando por cima dividindo Porto Alegre do Norte no meio, cada lado uma fazenda, o povo escravo. Dom Pedro chegou e mandou queimar a cerca. Aí começou a revolução (Geruzan Kanela, 2017).

Quando a comunidade Kanela passou a se reunir e a reivindicar um território, as sociedades de Porto Alegre do Norte e de Luciara demonstraram profunda desconfiança. “Era muito comum eles falarem: olha ali os índios falsos, aqui nunca teve Kanela; só Karajá e Tapirapé”. Contudo, se por um lado a conjuntura política aponta para uma impossibilidade de se proceder à regularização fundiária requerida pelo povo indígena, por outro lado, a relação com o entorno caminha para o equilíbrio, na avaliação do Cacique.

Com o tempo, a gente entendeu que tudo é comunicação, e que o papel, o vídeo e a fotografia são também armas que a gente pode usar pra se defender. Então tudo o que a gente faz a gente registra e divulga, seja um ritual, seja uma ação direta de defesa do território quando a gente se junta pra expulsar os grileiros e os invasores da nossa área. Aí eu vejo que parte do apoio da população local começa a voltar pra gente pelos seguintes motivos: primeiro, a gente tá conseguindo comunicar pra eles que sim, nós somos indígenas, e que se não falamos a língua e se perdemos a nossa cultura foi por culpa do branco que massacrou a gente lá atrás. Segundo, a terra é da União. E terceiro, não tem cabimento retirar a comunidade que mora e trabalha dentro da terra pra entregar pra alguém que nunca nem pisou aqui dentro e que acha que tem direito de herança dos tempos do coronelismo. (Antônio Kanela, 2019)

Dessa forma, pode-se dizer que a comunidade Kanela não sofre passivamente os efeitos de uma eventual comunicação institucional contrária a seus direitos, capaz de manipular a

⁴⁰ Referência ao Documento “Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social”, Carta Pastoral redigida pelo bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia em 10 de outubro de 1971.

própria comunidade e o entorno negativamente. Tampouco resiste apenas pontualmente a eles (BRAGA, 2006). Mais do que receber os aportes midiáticos, os indígenas se organizam de forma ativa para veicular suas próprias versões sobre si mesmos, seja diretamente à população do entorno e às autoridades locais por meio de debates protagonizados na Assembleia Legislativa do Estado de Mato Grosso, no Ministério Público Federal, na Funai e em tantos espaços públicos de interação não midiática, seja em redes sociais como o Facebook, o Instagram e grupos do WhatsApp, seja pelo agenciamento da mídia institucionalizada e dos agentes do Estado a partir da expedição de comunicados, ofícios e denúncias formais.

Exemplo disso foi a participação da liderança Pedro Filho Kanela na audiência pública realizada na Assembleia Legislativa do estado de Mato Grosso, no dia 17 de agosto de 2015, com o objetivo de discutir a questão da regularização fundiária no Vale do Araguaia, transmitida pela TV Assembleia. Representando o povo indígena Kanela do Araguaia do Núcleo de Canabrava do Norte, Pedro Filho discursou durante cerca de nove minutos em defesa do direito à participação social e política das “minorias” no debate público sobre o destino das terras inundáveis do Araguaia, além de defender a sustentabilidade do ecossistema na definição de qualquer projeto econômico para a região.

Figura 19: Pedro Filho Kanela na Assembleia Legislativa de Mato Grosso



Fonte: Youtube Inácio José Werner (2015)⁴¹

⁴¹ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=l3zqcOkfX1I>>. Acesso em: 12 de jul. de 2021.

Também se ergueu contra o processo de silenciamento por meio do qual a história oficial foi construída, informando que a chegada dos autointitulados “pioneiros” à região que hoje corresponde ao município de Luciara (MT) não inaugura a história da localidade e dos povos que ali já se encontravam; ao contrário, ela interrompe uma história e inicia outra, fundada no esbulho e na violência:

Quero aqui me reportar a quem antes antecedeu a fala e disse que há um fundador do município de Luciara. Em nossos livros escritos, em período de ditadura, isso foi muito aceito, a gente jamais desconhece isso, mas não podemos deixar de fora o fato de que ali já habitavam os Kanela do Araguaia às margens do Tapirapé, morando então do lado do senhor Lúcio da Luz, dito fundador de Luciara. E que as nossas famílias foram esbulhadas dessas áreas que aqui se discute, jogadas pra fora quando essa titulação começou [...] Nós não podemos trocar os recursos naturais simplesmente pela soja e pelo gado de corte porque isso não supre a necessidade do povo brasileiro [...] O que nós defendemos é a preservação sustentável dos recursos naturais das áreas alagadiças do rio Araguaia e do rio Tapirapé. Se é do Estado, o Estado também tem a responsabilidade de cuidar desses recursos. E é lamentável que nós não tenhamos representantes na Assembleia Legislativa que defendam a causa das minorias. Em primeiro lugar vem a causa da classe dominante, e nesse movimento o que temos é uma disputa de classes. As minorias que estão aguardando até hoje, porque foram esbulhadas daquela região, ninguém fala disso[...] Não dá pra se dizer num Araguaia que é de terra fértil e de um povo ordeiro como foi dito, sem a inclusão dos povos indígenas. Não dá pra dizer que os ribeirinhos, os pescadores, as mulheres, as donas de casa daquelas áreas que foram esbulhadas, como se elas não existissem. Não dá pra dizer que o Araguaia será sustentável sem a presença e a manifestação da cultura dos Povos Indígenas nessa região. [...] Aquilo que pra muitos não vale nada que é a nossa biodiversidade, que é a esperança de muitos problemas da saúde humana, a esperança da dignidade das pessoas desse país, não pode ser tratado como coisa, como o agronegócio faz sem dar valor, que faz é desmatar as nossas matas ciliares como estamos vendo aí [...] Precisamos incluir, com sensatez, de olho no olho, é importante, assim como a FAMATO pediu participação nessa comissão de estudo, que sejam incluídas as minorias, os quilombolas que foram expulsos aqui do rio Santo Antônio, mesmo os indígenas Tapirapé e Karajá que já têm terra, eles precisam de participação social e política, eles precisam ser incluídos como cidadãos de fato e verdadeiro nessa sociedade moderna em que estamos, sem expulsar e excluir os valores que nós temos e defendemos. Não é interessante pra mim vir aqui defender a minha classe sem defender a participação de cada um que aqui está na contribuição do crescimento desse país e desse estado que tão grande é. Eu quero deixar aqui o meu pedido em nome da nação Kanela do Araguaia que façamos um debate com honestidade, que seja feita a verdade, e não no contraponto do que ocorre na região em disputa em que umas escrituras se sobrepõem a outras. Foram os indígenas que fizeram isso? Foram os quilombolas, os ribeirinhos que fez isso? Eu quero trazer um exemplo da cidade onde eu cresci, Luciara, convivi ali por anos, e fomos esbulhados em áreas da portaria 294 e tivemos que sair, mas eu lembro muito bem que a maioria das pessoas que foram esbulhadas dessas áreas hoje são cidadãos vivendo de uma aposentadoria com os seus sonhos enterrados. Não puderam mais voltar, porque o que prevalece hoje lá são as escrituras, que essa comissão precisa investigar uma por uma, porque não podem ser penalizados aqueles que adquiriram suas propriedades de boa-fé, mas não podemos permitir que essas escrituras que se sobrepõem umas às outras prevaleçam porque isso é estar garantindo a continuação dos conflitos agrários na região. (Pedro Filho Kanela, 2015)

No mesmo caminho, o cacique Antônio Kanela informou que, mesmo diante do fato de os jornalistas de Luciara, Confresa e Porto Alegre do Norte nunca terem ido até a comunidade,

a partir do momento em que restou definido como parte da ação política coletiva Kanela do Araguaia informar as redações dos jornais a respeito das próprias versões sobre os fatos e conflitos vivenciados na Gleba São Pedro, as notícias passaram a ser mais simpáticas às versões apresentadas pelos indígenas. O cacique mencionou o exemplo recortado abaixo:

Figura 20: Notícia sobre conflito fundiário na Gleba São Pedro



Fonte: G1 Mato Grosso(2017)⁴²

Figura 21: Notícia sobre conflito fundiário na Gleba São Pedro



Fonte: G1 Mato Grosso(2017)⁴³

⁴² Disponível em: <<https://g1.globo.com/mato-grosso/noticia/fazendeiro-denuncia-indios-por-invadirem-area-e-fazerem-funcionarios-refens-para-roubar-trator-em-mt.ghtml>>. Acesso em 12 de jul. de 2021.

⁴³ Disponível em: <<https://g1.globo.com/mato-grosso/noticia/indios-apreendem-maquinaros-e-denunciam->

Segundo a versão apresentada pelo cacique Antônio, no dia 21 de outubro de 2017, cerca de 20 indígenas Kanela do Araguaia abordaram dois grileiros que se instalaram na Gleba da União São Pedro, por estarem cometendo crimes ambientais. Apesar da instalação da Aldeia em um perímetro de aproximadamente 50 ha no interior da referida área, que totaliza 2.074,2525 ha⁴⁴, permanecendo a totalidade da Gleba como terra pública da União e sem decisão judicial quanto à sua destinação, são extremamente comuns os conflitos possessórios, agravados diariamente.

No momento presente, a atuação do Ministério Público Federal visa a manter a situação atual de posse enquanto aguarda a resolução quanto à destinação definitiva da área pela União ou pela Justiça Federal, evitando conflitos no local e a ocorrência de qualquer ilícito na seara ambiental e comum. A manifestação da Funai no processo judicial solicita a totalidade da área da gleba para a criação de uma reserva indígena destinada ao usufruto exclusivo do povo indígena Kanela do Araguaia, apontando justificativas antropológicas, socioeconômicas e ambientais. A parte contrária acusa a comunidade de performar uma identidade que não lhe pertence e tenta comprovar a posse da Gleba São Pedro desde meados dos anos 1940.

Mesmo sem uma definição jurídica sobre quem detém a legitimidade de ocupar e trabalhar em uma terra pública, em presenciando um ilícito criminal, qualquer indivíduo pode agir e prender quem quer que seja encontrado em flagrante delito o que, por consequência lógica, impõe a apreensão dos instrumentos do crime⁴⁵. Nesse sentido, o cacique defende que a ação do povo indígena, a partir de sua versão, não se configura uma “invasão de área” e tampouco como um “roubo de trator”. Ademais, o cacique e os demais membros da comunidade relataram que nenhum funcionário da fazenda foi feito de refém, como alegou o título da reportagem do dia 26 de outubro de 2017, sem assinatura.

Foi somente após os indígenas emitirem uma nota intitulada "Da veracidade dos fatos"⁴⁶, direcionada às redações das mídias locais, solicitando retificação das informações apresentadas com amparo na Lei nº 13.188/15, que disciplina a ação do Direito de resposta, que uma nova versão dos acontecimentos, dessa vez sob o ponto de vista Kanela, foi publicada no dia seguinte, com assinatura da jornalista Lislaine dos Anjos. A nova manchete transformou o “roubo” do trator em apreensão e a atividade do “proprietário” apresentado na matéria anterior como um crime ambiental em área da União. A nota de esclarecimento também foi publicada na íntegra

crime-ambiental-em-area-da-uniao-em-mt.ghtml>. Acesso em 12 de jul. de 2021.

⁴⁴O conflito possessório e a situação atual da ocupação e destinação da Gleba foi tratada em capítulo à parte

⁴⁵Art. 6, inc. II, art 301 do Código de Processo Penal.

⁴⁶ Disponível em: <<https://www.agenciadanoticia.com.br/noticias/exibir.asp?id=65135¬icia=indios-kanelas-emitem-nota-esclarecendo-acao-em-area-de-conflito-de-luciara>>. Acesso em: 12 de jul. de 2021.

no Jornal Agência da Notícia, que igualmente havia publicado, três dias antes, matéria com o título "Índios da etnia Kanela invadem fazenda, roubam trator e intimidam policiais em Luciara"⁴⁷.

Por meio de nota, os indígenas narraram o conflito iminente decorrente das ameaças que recebiam “de pessoas que se dizem donos da área, como o senhor José Simão Paciente Luz e Dijesus, conhecido como Tanaca, dentre outros”, e o descumprimento dos acordos estabelecidos com a mediação do Ministério Público Federal por parte desses grileiros. A nota, remetida com imagens em anexo, buscava comprovar que a ação de apreensão do trator se deu em decorrência da permanente atividade ilegal de derrubada de mata nativa e plantação de capim dentro da área por parte dos confrontantes não indígenas. Cientes de seu direito, os Kanela concluíram o documento da seguinte forma:

Essas são as verdades dos fatos, que devem constar da respectiva matéria, devendo o jornal publicar pela mesma via de circulação da matéria anterior, dando a mesma publicidade e divulgação, sob pena de acionarmos judicialmente os direitos da comunidade preceituados na lei 13.188/15 (Agência da Notícia, 2017).

Essas narrativas e o exemplo analisado na mídia local demonstram que os Kanela do Araguaia, mais que realizar uma atividade de resistência territorial e comunicativa, têm se organizado em ação social produtiva de crítica e de resposta. Essa ação permite redirecionar o conteúdo e corrigir as distorções verificadas no subsistema de produção de notícias relacionado a seus direitos territoriais (BRAGA, 2006). Também tem o propósito de intervir nos processos de interação e de participação política que conformam a esfera pública, no objetivo de que os interesses das sociedades indígenas e demais comunidades tradicionais do Araguaia incidam sobre as decisões políticas que envolvem seus territórios e direitos. O exemplo também demonstra que há, no noticiário local, uma relativa aceitação ao agenciamento proposto pela comunidade indígena nesses espaços institucionalizados, que são também disputados como retomada.

De forma semelhante, uma breve análise da evolução das notícias veiculadas no noticiário local permite observar os efeitos dos agenciamentos propostos pelos indígenas. Em 25 de novembro de 2014, o Jornal Agência da Notícia trouxe a manchete "Mulher denuncia falsa etnia Kanela às margens do Rio Tapirapé"⁴⁸, elaborada a partir do ponto de vista de uma

⁴⁷ Disponível em: <<https://www.agenciadanoticia.com.br/noticias/exibir.asp?id=65021¬icia=indios-da-etnia-kanela-invadem-fazenda-roubam-trator-e-intimidam-policiais-em-luciara>>. Acesso em: 12 de jul. de 2021.

⁴⁸ Disponível em: <<https://www.agenciadanoticia.com.br/noticias/exibir.asp?id=11931>>. Acesso em 12 de jul. de 2021.

interessada na área ocupada pelos indígenas que os designava como “vulgos índios”, “na verdade pessoas comuns” e “que nunca foram indígenas”. Nenhum Kanela do Araguaia foi ouvido pela reportagem.

Figura 22: Notícia sobre o Povo Indígena Kanela do Araguaia em 2014

Notícias / Geral

25 Nov 2014 - 08:56 | Atualizado em 25 Nov 2014 - 09:01

Mulher denúncia falsa etnia Kanela as margens do Rio Tapirapé no Araguaia

Ela afirma ainda que as pessoas que estão requerendo a área para fins de Terra Indígena

Agência da Notícia com Redação

facebook | twitter | G+ | - A +

Em entrevista ao Agência da Notícia dona Rosemar Gomes Cunha desabafa e diz que “vulgos” índios Kanelas que estão requerendo a desapropriação de uma área as margens do Rio Tapirapé em Porto Alegre do Norte e Luciara, são na verdade pessoas comuns e que nunca foram indígenas.

Segundo ela em 1946 o seu avô, juntamente com sua esposa, aportou as margens do Rio Tapirapé onde tomou posse de uma área de terra e viveu nela até a morte da sua esposa, onde criou os filhos e netos.

Porém uma área denominada Aldeia Porto Velho é reivindicada pela etnia Kanela, que segundo dados da Funai (fundação nacional do índio) foram deslocados do Maranhão para a região do Araguaia devido os sucessivos conflitos agrários.

Porém dona Rosemar refuta os dados da Funai e diz que o seu avô foi o primeiro a morar no local e nunca viu índios Kanelas na região, que os únicos indígenas que passavam eram os Carajás e Tapirapés em busca de caça.



Agência da Notícia

Rosemar contou que é coagida pelos falsos índios

Fonte: Jornal Agência da Notícia (2014)

Dois anos depois, em 17 de setembro de 2016, o mesmo jornal apresentou a comunidade de outra perspectiva. A notícia "Grileiros invadem aldeia de índios Kanela em Luciara⁴⁹ – A área de 2.500 hectares, situada às margens do rio Tapirapé, é ocupada há mais de 50 anos pelos indígenas" repercutiu a decisão judicial que concedeu o direito à permanência da comunidade da aldeia Porto Velho em sua área, tendo como fonte o Procurador do Ministério Público Federal de Barra do Garças. Novamente, nenhum indígena foi ouvido pela reportagem.

⁴⁹ Disponível em: <<https://www.agenciadanoticia.com.br/noticias/exibir.asp?id=43733>>. Acesso em: 12 de jul. de 2021.

Figura 23: Notícia sobre o povo indígena Kanela do Araguaia em 2016

Notícias / Geral

17 Set 2016 - 10:08

Grileiros invadem aldeia de índios Kanela em Luciara

A área de 2.500 hectares, situada às margens do Rio Tapirapé, é ocupada há mais de 50 anos pelos indígenas.

Agência da Notícia com Redação

facebook | Twitter | G+ | - A +

O povo Kanela do Araguaia conseguiu na Justiça a manutenção da posse da Aldeia de Porto Velho, no município de Luciara (MT). A decisão da Justiça Federal em Barra do Garça foi proferida nessa terça-feira (13) e atende a pedido do Ministério Público Federal (MPF).

A área de 2.500 hectares, situada às margens do Rio Tapirapé, é ocupada há mais de 50 anos pelos indígenas.

A terra vinha sendo alvo de pressão por parte de pessoas que se apresentavam como proprietárias, construíam cercas por vezes com o apoio de homens armados, como explica o procurador federal Wilson Rocha.

O MPF entrou em contato com as polícias militar e civil de Mato Grosso e informou que por se tratar de uma questão indígena, a competência para discutir a situação é da Justiça Federal e do Ministério Público Federal.

Para o procurador, a decisão fortalece a reivindicação territorial do povo Kanela, pois agora a comunidade tem o respaldo da Justiça para permanecer no local.

O MPF quer que a Funai crie, com urgência, um grupo de trabalho para iniciar os estudos de demarcação da Terra Indígena Kanela do Araguaia.



Fonte: Jornal Agência da Notícia (2016)

Mais recentemente, a redação do jornal Olhar 21, procurada pelas lideranças indígenas da aldeia Nova Pukanu, divulgou a notícia "Ponte de 70 metros melhora acesso à tribo que vive em Luciara"⁵⁰. Além de divulgar a obra favorável aos indígenas, o texto foi concluído com a seguinte afirmação: “A comunidade Kanela, desde que se instalou na Gleba São Pedro, tem enfrentado muitas dificuldades e desafios, mas com dedicação e persistência, aos poucos, a comunidade vem vencendo preconceitos e se integrando”.

Figura 24: Notícia sobre o Povo Indígena Kanela do Araguaia em 2019



Luciara: Ponte de 70 metros melhora acesso à tribo no Araguaia

Por Olhar21 11/11/2019 - 05:20 hs

Fonte: Jornal Olhar 21 (2019)

⁵⁰ Disponível em: <<https://www.olhar21.com.br/noticia/3722/luciara-ponte-de-70-metros-melhora-acesso-a-tribo-no-araguaia.html>>. Acesso em: 12 de jul. de 2021.

As outras manchetes do Jornal Agência da Notícia que se reportam aos direitos do povo indígena Kanela do Araguaia têm como suporte as manifestações jurídicas do Ministério Público Federal, que atua de maneira permanente em defesa da comunidade da aldeia Nova Pukanu, também como resultado de um processo de agenciamento tático local, ao menos desde o ano de 2014. Nesse sentido, estão três notícias localizadas no ano de 2018: "MPF garante posse de território em favor de indígenas da etnia Kanela do Araguaia em Luciara" (25/04/2018); "MPF garante prestação de atendimento de saúde aos indígenas da etnia Kanela do Araguaia" (26/07/2018); e "Energisa deve promover distribuição de energia elétrica para etnia Kanela do Araguaia em Luciara" (18/10/2018).

Uma reflexão da professora Renata Kanela (2020) demonstra, contudo, que não é só a vocalização do povo indígena que atua determinando o agenciamento do noticiário local, mas a própria conjuntura política, econômica e jurídica e sua instabilidade, ora favorável, ora desfavorável aos direitos indígenas. Nesse sentido, Renata Kanela avaliou que, mais do que uma boa vontade espontânea das organizações de mídia local com relação aos indígenas, os meios se demonstram simpáticos ou, ao menos, respeitosos, a determinados aliados políticos que contam com grande prestígio e poder simbólico:

Os indígenas não têm o mesmo acesso à mídia, isso é um fato. Mas a gente não só aprendeu a procurar a mídia para contar a história dos Kanela do Araguaia; a gente aprendeu a mostrar para a sociedade que a gente tem um apoio legal, institucional, principalmente por causa da ação do Ministério Público Federal do nosso lado. A gente tem lutado pra mostrar que a gente existe antes das retomadas de 2015 e de 2016, mas o que mais conta a nosso favor na opinião pública, infelizmente, não é a nossa própria fala, mas o fato de que aprendemos a usar algumas coisas a nosso favor. Então a mídia começa a ter mais respeito pela nossa história quando vê que o próprio Ministério Público apoia a comunidade e que tudo o que foi feito tem um certo conhecimento da justiça, que a área é da União, que é uma área que é nossa, que nossos ancestrais viveram nessa região, ou seja, que foi simplesmente uma retomada. Mas isso só foi possível porque nós conseguimos levantar a nossa voz através da voz de grupos que detêm o poder político, ainda que sejam nossos aliados, que falam a língua da burocracia, da legalidade, mas que felizmente estão a nosso favor. (Renata Kanela, 2020)

É possível constatar a afirmação feita pela professora, uma vez que as decisões judiciais favoráveis aos indígenas Kanela têm sido os principais objetos de pauta do noticiário local. Contudo, observando os diversos sites de notícias de Luciara e região, também é possível afirmar que, em algumas ocasiões, houve uma resposta direta às ações promovidas pelos próprios indígenas, sem a necessidade de intermediários. Um exemplo é a notícia publicada na página da Rádio Comunitária Eldorado FM, em 26 de outubro de 2017, sob o título "Indígenas

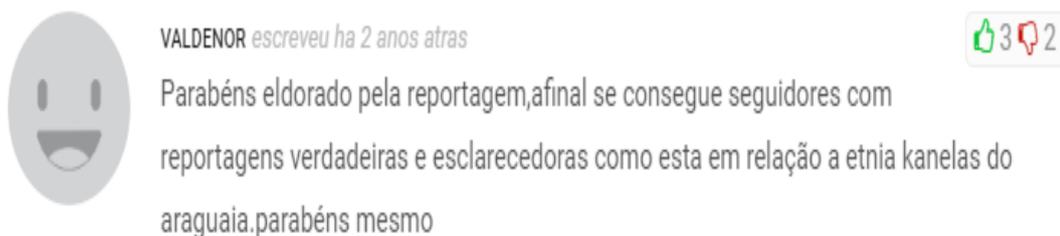
Kanela do Araguaia em Luciara denunciam crimes ambientais e dizem estar confinados em aldeia" que, em determinado trecho, afirma que:

Um representante da Comunidade indígena procurou a reportagem da Rádio Comunitária Eldorado FM e do site www.eldorado.fm pra dizer que estão diante de um conflito iminente pelas ameaças que vêm recebendo de pessoas que se dizem donos da área, e citam os nomes de José Simão Paciente Luz e Dijesus conhecido como Tanaca, dentre outros. Segundo ele, o interesse dessas pessoas é extrair recursos naturais e venda da área que é da União para terceiros, alegando direito de propriedade da Gleba São Pedro. (Eldorado FM, 2017)

Além de procurar diretamente as redações dos jornais locais, membros da comunidade Kanela protagonizam, ainda, embates travados no âmbito das notícias que dizem respeito a seus direitos, tanto em caixas de comentário, quanto no compartilhamento comentado das notícias.

Na caixa de comentários da notícia publicada acima⁵¹, por exemplo, alguns indígenas se posicionam em disputa narrativa com a família Luz sobre o histórico de ocupação das terras do Vale do Araguaia e sobre a legitimidade e o direito que possuem sobre a área objeto da retomada:

Figura 25: Comentário na notícia da Rádio Comunitária Eldorado FM



Fonte: Caixa de comentários Portal Eldorado FM (2017)

⁵¹ Disponível em: <<http://eldorado.fm/noticias/norte-araguaia/1636-indigenas-kanela-do-araguaia-em-luciara-denunciam-crimes-ambientais-e-dizem-estarem-confinados-na-aldeia.html>>. Acesso em: 12 de jul. e 2021.

Figura 26: Narrativa da família Luz em comentário no Portal da Rádio Comunitária Eldorado FM



LEONILDA P. LUZ escreveu ha 2 anos atras



Eu conheço bem essa história, a Fazenda São Pedro, foi formada pelo pioneiro Lucio Pereira Luz, em 1947, ali ele deu abrigo aos Índios Tapirapé quando os mesmos foram atacados por outra tribo. Tal feito selou uma grande amizade entre o Sr. Lucio e os índios Tapirapé. O importante é que muitas pessoas na região conhecem essa história e sabem que os índios Kanela nunca habitaram esta região. Outro detalhe é que os invasores da Fazenda São Pedro, também são conhecidos, o que deixa pouca margem para enganar outros com mentiras como: "De lá os mais velhos foram expulsos em 1954. Passaram a sobreviver como boias frias nas fazendas de gado da região." Essas pessoas deveriam se envergonhar e constituir seus bens honestamente, sequer são índios, mentem até sobre sua própria identidade. A faz. São Pedro foi a primeira da região e sempre pertenceu a família Luz, esse fato é público e notório, portanto não é difícil saber quem quer enganar quem nessa história.

Fonte: Caixa de comentários Portal Eldorado FM (2017)

Figura 27: Comentário sobre o direito ao território Kanela do Araguaia



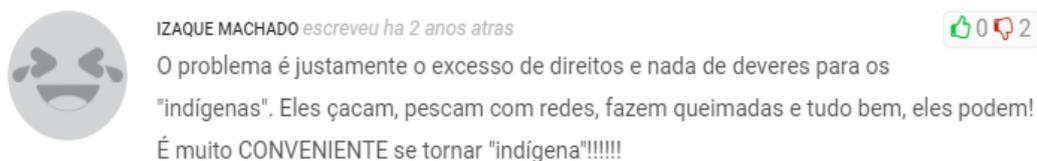
VANDERMIRO PEREIRA ROCHA escreveu ha 2 anos atras



Gostaria de cometam o seguinte, primeira estamos reivindicando um território tradicional da etnia Kanela enbasado na constituição federal de 1988. Sendo possível por ocupação territorial e permanente conforme o art 231. Neste momento a Funai ainda não baixou a portaria que e o decreto 1775 de 08 de janeiro de 1996, afim de identificar a terra indígena Kanela do Araguaia. Portanto estamos discutindo a posse da terra, que neste caso a gleba são Pedro, ante desta comunidade Kanela da aldeia Pukanu, entra nesta gleba quem e que tinha a posse era a Srª Noel Luz ou a comunidade aldeia Pukanu. Não adianta ficamos discutindo coisinha temos que discutir o direito, penso que o direito dever ser garantindo a cada um que tenha direito, sobre a coisa que esta sendo debatida. Não podemos atropelar a constituição federal de 1988, mesmo que esta área e da união mas alguém tem a posse desta localidade gleba são Pedro, e Noely Luz ou a comunidade do cacique Antonio de aldeia Pukanu, o judiciário tem que garantir o direito de quem tem a POSSE desta gleba são Pedro, ou ate que união manifesta a doação para Funai desta gleba são Pedro, para que a Funai repasse para a Etnia Kanela do Araguaia, ate que a desmarcação seja concluída. No caso da comunidade Aldeia porto Velho, já provanda sua ocupação a mas de 100 anos no Araguaia, conformes Herbert Baldus reconhecer em seu livro a existência de porto velho no ano de 1935, assim estamos ocupando de forma tradicional o nosso território. E enquanto Funai não baixa a portaria que o decreto 1775 para a identificação do território, a comunidade da aldeia porto velho já pleiteou ação na justiça federal, e com sucesso provou a POSSE que estava sendo turbada por grileiros, esperamos que temos sucesso e que a união possa repassa esta gleba são Pedro para Etnia Kanela do Araguaia.

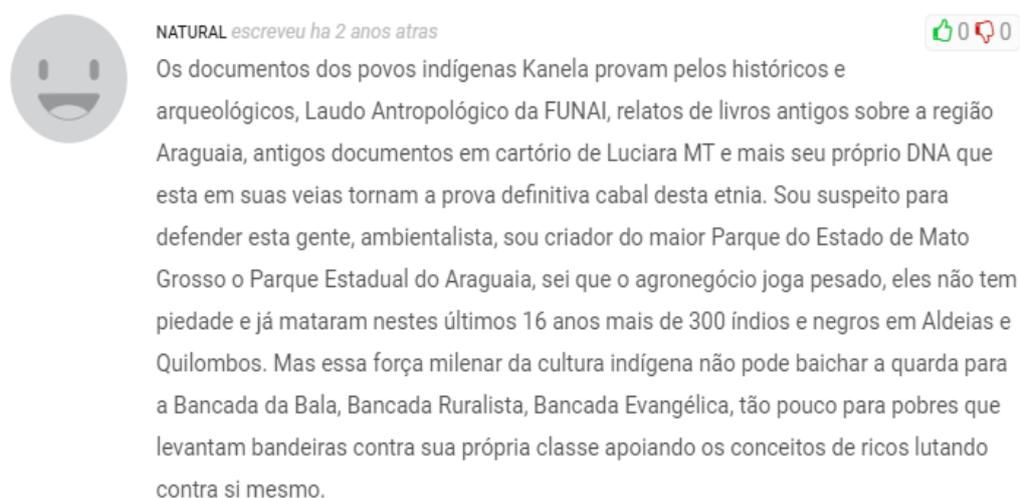
Fonte: Caixa de comentários Portal Eldorado FM (2017)

Figura 28: Comentário sobre direitos indígenas Eldorado FM



Fonte: Caixa de comentários Portal Eldorado FM (2017)

Figura 29: comentário no Portal Eldorado FM sobre o conflito fundiário no Araguaia



Fonte: Caixa de comentários Portal Eldorado FM (2017)

Os exemplos analisados acima podem ser pensados como dispositivos sociais de crítica midiática constituídos pelos indígenas Kanela do Araguaia, na medida em que representam a existência de formas de organização, umas mais institucionais que outras, em torno de uma atividade de defesa de direitos e de correção das distorções do sistema produtivo das mídias tradicionais.

Ainda, funcionam em complementação e disputa narrativa em torno das interpretações realizadas pelo público dessas mídias. Dessa forma, conclui-se que os indígenas Kanela atuam não somente em enfrentamento pontual, mas em ação social produtiva de resposta e em enfrentamento às produções coloniais históricas existentes dentro e fora das mídias convencionais. Buscam, por meio do relacionamento com as mídias institucionalizadas, dar visibilidade às próprias versões sobre o conflito fundiário que vivenciam, além de agenciar as opiniões dos munícipes do entorno em favor da comunidade.

Conforme a descrição de Braga, é possível caracterizar os dispositivos sociais Kanela como dispositivos de militância, uma vez que constituem um processo de “crítica-ação, uso da mídia a serviço de posições e argumentos, atuação antimídia e/ou de direcionamento dos teores, dos temas e das posições, defesa de setores e posições sociais perante a mídia” (BRAGA, 2006, p. 38).

Os conteúdos apresentados indicam que o processo comunicativo em questão é parte da ação política coletiva Kanela que, por meio da complementação do que é disponibilizado ao público pelo subsistema de produção de notícias, elabora contra narrativas sobre o histórico de ocupação dos varjões do Araguaia, na defesa dos direitos territoriais das populações subalternizadas pelo agronegócio e pelo latifúndio.

4.3 Mobilização interétnica

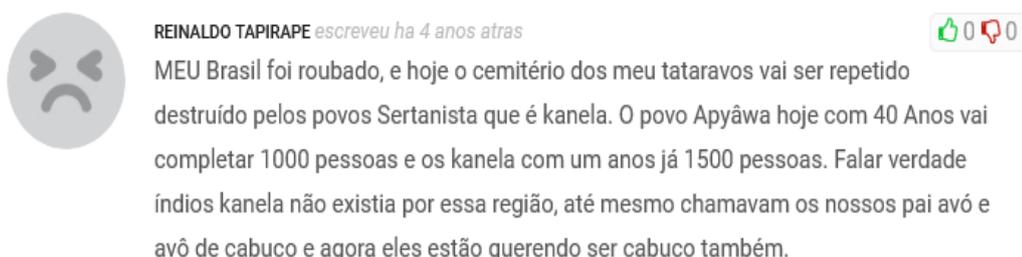
Os processos comunicativos comunitários dos Kanela não objetivam somente obter agenciamentos táticos locais perante a sociedade não indígena, os agentes do Estado e as mídias institucionalizadas, mas, igualmente, fortalecer a articulação entre os movimentos indígenas do Vale do Araguaia. Nesse sentido, encontram-se em curso processos diferenciados de relações interétnicas, potencializados pelos meios digitais de comunicação, entre os próprios povos indígenas da região em face do agronegócio. Esses processos têm sido eficientes no apoio a iniciativas de proteção territorial, inserção no poder político local e fortalecimento das demandas fundiárias indígenas.

Conforme será demonstrado nos exemplos a seguir, debates midiáticos sobre a história regional são também protagonizados pelos próprios indígenas da localidade. Os exemplos ilustram, contudo, que a articulação entre os movimentos indígenas do Araguaia nem sempre foi harmoniosa. Em diversas situações, algumas lideranças indígenas, em especial do povo Tapirapé, manifestaram posicionamentos contrários às reivindicações fundiárias do povo Kanela do Araguaia, direcionando-as não somente para os meios de comunicação locais, mas também para agentes públicos.

Esse fato levou a organização social Kanela a promover um intenso processo de debate local tendo como foco o movimento indígena da região do Araguaia. Como será demonstrado adiante, em 2020, houve a consolidação de um processo de aliança, institucionalizado por meio da criação de uma comissão de trabalho unificada entre os movimentos indígenas situados em todas as terras que comportam a região do Araguaia e parte da bacia do rio Xingu. Esse processo foi chamado pelos indígenas de Unificação do Araguaia/Xingu.

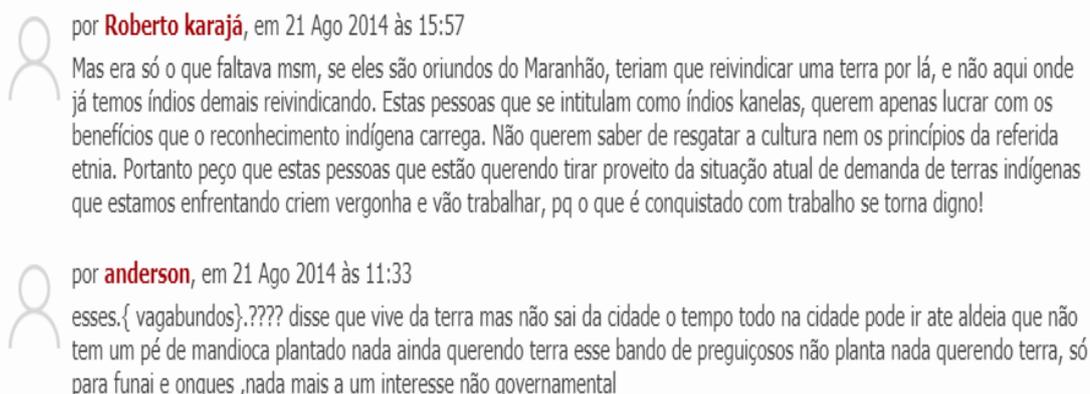
O primeiro comentário relacionado abaixo faz referência à notícia apresentada no tópico anterior⁵², do Portal Eldorado FM, e o segundo refere-se à notícia "Índios Kanela do Araguaia relatam ameaças e bloqueios na estrada que dá acesso à aldeia"⁵³, publicada em 21 de agosto de 2014, no jornal Agência da Notícia. A imagem 32 já demonstra o trabalho de agenciamento local do secretário da Associação ACIKAN com o propósito de unificar a defesa de direitos indígenas na região:

Figura 30: Comentários sobre a reivindicação Kanela do Araguaia



Fonte: Caixa de comentários Portal Eldorado FM (2017)

Figura 31: Comentários sobre reivindicação Kanela no jornal Agência da Notícia



Fonte: Caixa de comentários Agência da Notícia (2014)

⁵² Disponível em: <<http://eldorado.fm/noticias/norte-araguaia/1636-indigenas-kanela-do-araguaia-em-luciar-denunciam-crimes-ambientais-e-dizem-estarem-confinados-na-aldeia.html>>. Último acesso em: 12 de jul. de 2021.

⁵³ Disponível em: <<https://www.agenciadanoticia.com.br/noticias/exibir.asp?id=7655¬icia=indios-kanela-do-araguaia-relatam-ameacas-e-bloqueios-na-estrada-que-da-acesso-a-aldeia>>. Último acesso em: 12 de jul. de 2021.

Figura 32: comentários sobre reivindicação Kanela no jornal Agência da Notícia



por **Pedro Kanela**, em 22 Ago 2014 às 15:01

Roberto Karajá. Você precisa se informar mais! Ou você também é indígena que gosta de cair no jogo dos Grileiros de terras da união e Latifúndios que sempre rejeitam as causas das minorias para obter lucro fácil! Que Roberto Karajá é esse? Tira a venda dos olhos, e entenda que a maior arma dos povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos, extrativistas, povo da floresta e entre outros e "A UNIÃO" e os grandes sabem disso e semeiam divisão entre as minorias. De que lado você está? Ou é feliz em ser contra a si mesmo??? O Povo Kanela do Araguaia Veio do Maranhão da mesma forma que o povo Karajá veio da Serra dos Karajás - Pará. E agora você vem julgar o direito reconhecido pelo Estado Brasileiro ao Povo Kanela do Araguaia. Nasci na Aldeia do Fontoura - Ilha do Banal, conheço muito o povo Inã Karajá pelo os quais tenho muito respeito e consideração. Porém você precisa se reencontrar e aprender a defender CAUSAS e não coisas, deixa teu ego e venha ajudar defender os interesses dos povos indígenas do Araguaia sem distinção de Etnia, assim como o Povo Kanela está fazendo.

Fonte: Caixa de comentários do Jornal Agência da Notícia (2014)

Como se percebe, não obstante os indígenas Kanela se encontrarem fisicamente no Vale do Araguaia há pelo menos um século, a utilização de dados historiográficos e antropológicos elaborados em período anterior à autoidentificação étnica do grupo é acionada para dar suporte à sua inexistência. O recurso à ideologia da mestiçagem é o meio pelo qual essa invisibilização se operacionaliza.

Conforme sustenta Luciani (2016), mestiçagem e assimilação são, ambas, metáforas da fusão consumptiva:

Europeização, embranquecimento, desindianização: diferentes nomes para o mesmo processo de consumpção dominadora, via mestiçagem, das cultuas indígenas por parte da cultura branca/ocidental. (LUCIANI, 2016, p. 28)

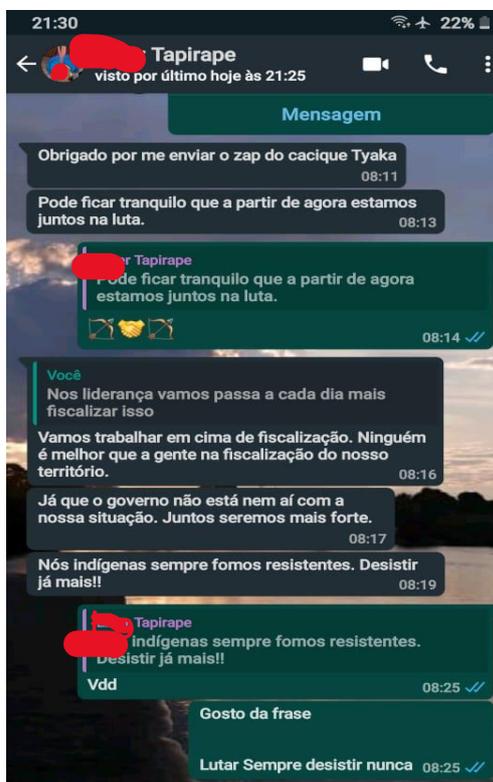
Acusações relacionadas a “perdas culturais” motivaram, portanto, manifestações contrárias advindas de outros povos indígenas, a exemplo da Coordenação e Organização do Povo Indígena Apyãwa (COPIAP), instância representativa do povo Tapirapé. Um dos comunicados emitidos pela entidade, em 3 de março de 2019, direcionado à Funai, chegou ao ponto de solicitar à instituição a disponibilização de uma outra terra aos “recém-surgidos indígenas que se identificam de Kanela do Araguaia”, sob o argumento de tratar-se de “um povo que surgiu nos municípios da região Araguaia” que “perdeu a língua, a pintura, o ritual, artefatos de usos indígenas, é um povo praticamente sem cultura” (2019, p.2). Manifestações similares foram dirigidas aos indígenas Kanela em uma grande diversidade de fóruns locais e regionais.

Um ano depois, contudo, após um amplo processo de debate local motivado, sobretudo, pela necessidade de fortalecer as representações indígenas na política institucional e a resistência conjunta à proteção territorial das áreas dos povos do Araguaia frente à invasão galopante do latifúndio, o quadro se alterou completamente. Como explicitado na notícia e no

vídeo veiculados pelo jornal Vip Araguaia, em 26 de outubro de 2020, sob o título "Unificação dos Povos Indígenas do Araguaia denuncia invasão e crimes ambientais no território do Povo Kanela", as lideranças do povo Tapirapé se uniram ao povo indígena Kanela do Araguaia para denunciar os crimes ambientais praticados pela invasão e pela grilagem sistemática da Gleba São Pedro.

A notícia anuncia o processo de “reunificação dos povos indígenas do Araguaia na proteção do meio ambiente e garantia dos territórios”, e denuncia a construção de cercas com retirada ilegal de madeira da área. Os indígenas, em vídeo, cobram providências dos órgãos ambientais competentes, tanto na esfera regional quanto na federal. O cacique Valdemar Makapxowa Tapirapé, ouvido na reportagem, afirmou que o objetivo da fiscalização realizada de forma autônoma com a união das lideranças dos dois povos indígenas foi “apoiar e fortalecer as demandas pela regularização do território do povo Kanela, marcando uma nova fase na relação entre as etnias do Araguaia”. O processo de reaproximação dos grupos indígenas foi resultado de uma aliança política estratégica, também facilitada, em sua vertente organizativa, pelas plataformas de comunicação online, a exemplo do WhatsApp⁵⁴:

Figura 33: Unificação Tapirapé-Kanela



Fonte: ACIKAN (2020)

⁵⁴ Colocamos tarjas sobre a identificação da autoria das mensagens, por se tratar de informação pessoal fornecida por associação indígena.

Essa nova fase também foi anunciada à Funai por meio de um novo documento emitido pela COPIAP intitulado "Carta de Apoio do Povo Indígena Apyãwa Tapirapé à reivindicação territorial Kanela do Araguaia", assinado pelo cacique geral do povo indígena e demais lideranças da terra indígena Urubu Branco. Datado de 20 de fevereiro de 2021, o documento assim apresenta o novo posicionamento do povo indígena:

Informamos que o Povo Apyãwa Tapirapé reviu uma série de posicionamentos expressos em outros momentos e atualmente apoia a reivindicação fundiária do Povo Kanela do Araguaia, em todos os seus núcleos representativos (Aldeia Nova Pukanu, Aldeia Porto Velho, Aldeia Tapiraká, Núcleo de Luciara, Núcleo de São Félix do Araguaia e demais). (Carta do Povo Apyãwa Tapirapé, 2021)

A mobilização interétnica local foi sendo gradativamente ampliada com o apoio de mídias digitais, a exemplo do grupo de WhatsApp "Unificação Já" que, além das lideranças Kanela e Tapirapé, passou a incorporar representantes dos povos Iny Karajá, A'uwe Xavante, Krenak-Maxacali, Xerente do Araguaia e Yudja Juruna. Um sofisticado processo de aliança interétnica, potencializado por essas mídias e plataformas de comunicação, fez que os indígenas do Araguaia se organizassem também para as eleições municipais de 2020. Esse processo teve como resultado a eleição de quatro vereadores indígenas dos dois povos, sendo três Kanela e um Tapirapé. As imagens a seguir ilustram as reuniões e articulações comunitárias realizadas entre os dois povos indígenas com o objetivo de obter os resultados eleitorais alcançados:

Figura 34: Unificação Tapirapé-Kanela – mobilização para eleições na aldeia Nova Pukanu



Fonte: ACIKAN (2020)

Figura 35: Unificação Tapirapé-Kanela – mobilização para eleições na aldeia Nova Pukanu



Fonte: ACIKAN (2020)

Figura 36: Unificação Tapirapé-Kanela – mobilização para eleições na aldeia Nova Pukanu



Fonte: ACIKAN (2020)

Figura 37: Vereadores João da Vitalina Kanela, Reginaldo Tapirapé, Jefferson Magrinho Kanela e Cláudia Kanela



Fonte: ACIKAN (2020)

Figura 38: Unificação Tapirapé-Kanela – mobilização para eleições na Aldeia Nova Pukanu



Fonte: ACIKAN (2020)

A integração dos outros povos indígenas do Araguaia à iniciativa do grupo "Unificação Já", agenciada pelos Kanela do Araguaia da aldeia Nova Pukanu, sob coordenação conjunta da ACIKAN e do cacique-geral do povo Tapirapé, deu origem à institucionalização de um outro grupo, intitulado CAPIRA – Comissão de Articulação dos Povos Indígenas da Região Araguaia/Xingu/MT, que agrega as reivindicações fundiárias dos seguintes povos e territórios: povo indígena Tapirapé da terra indígena Urubu Branco, povo indígena Tapirapé e Karajá da terra indígena São Domingos – Kuebero, povo indígena Xerente do Araguaia de Porto Alegre do Norte, povo indígena Xerente do Araguaia de São Félix do Araguaia, povo indígena Xavante da terra indígena Maraiwátséde, povo indígena Karajá da terra indígena Lago Grande/Rênôá Bero, povo indígena Guarani da terra do Moia-Mala ou do Jaguari-Cocalinho, povo indígena Yudja Juruna e Mebengokré da terra indígena Kapôt Ninhôre, povo indígena Karajá da terra indígena Cacique Fontoura, além do povo indígena Kanela do Araguaia.

Participei de algumas reuniões junto a representantes da CAPIRA, em que foram deliberadas iniciativas conjuntas de pressão para a retomada dos processos de regularização fundiária de todas as terras indígenas listadas acima, paralisadas em diferentes fases do procedimento por iniciativa do Governo Federal. Até a finalização da redação desta dissertação, o grupo havia emitido dois comunicados oficiais em nome da Comissão, em solicitação de apoio político à Comissão Parlamentar de Direitos Humanos e Minorias (CDHM) da Câmara dos Deputados, e de apoio jurídico ao Ministério Público Federal em Barra do Garças. A articulação tem por objetivo destravar a continuidade do procedimento administrativo de regularização fundiária das terras indígenas localizadas nas regiões do Vale do Araguaia e da bacia do Xingu.

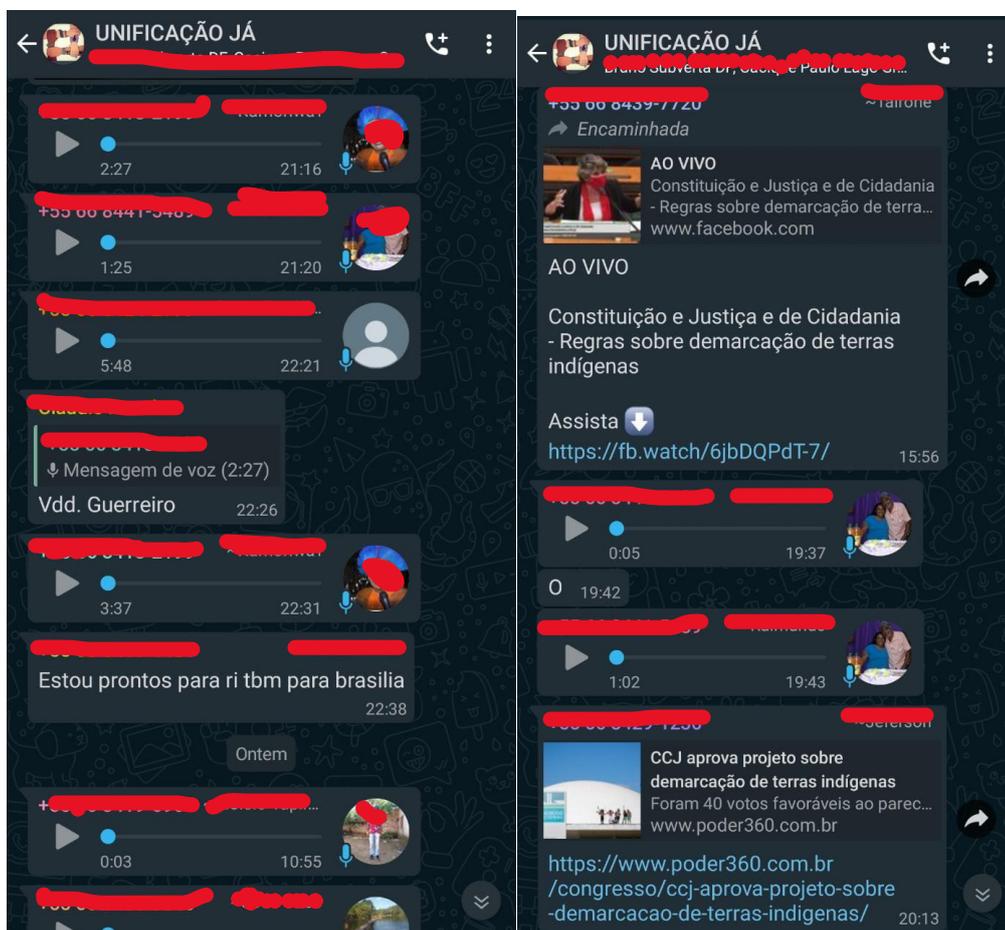
O grupo de WhatsApp "Unificação Já", do qual passei a fazer parte com a autorização de todos os povos indígenas que integram a CAPIRA, liga as representações da Comissão entre si e um conjunto de apoiadores de distintas entidades. Nele, importantes articulações locais para a ampla discussão dos projetos de lei anti indígenas que tramitam no Congresso Nacional têm sido realizadas, a exemplo do PL 490/2007, aprovado na Comissão de Constituição e Justiça no dia 23 de junho de 2021. O acampamento Levante pela Terra, que ocupou as ruas de Brasília durante todo o mês de junho de 2021 para realizar o enfrentamento a este PL e influenciar a votação da teoria do marco temporal no Supremo Tribunal Federal, foi amplamente debatido pelo grupo.

Até o momento da redação final da dissertação, os indígenas da região do Araguaia estavam se organizando para ir até a Brasília se juntar ao Levante pela Terra. Embora ainda estivessem no Mato Grosso, os indígenas debateram amplamente o teor do Projeto de Lei, com

o apoio da repercussão comentada de algumas notícias, e acompanharam sua votação de forma remota. De forma geral, se aprovado em plenário, o PL 490/2007 abrirá amplas possibilidades de revisão nos procedimentos de demarcação de terras indígenas, iniciando pela transferência da atribuição do Executivo Federal ao Legislativo, passando pela possibilidade de revisão de áreas já regularizadas e abertura desses territórios a empreendimentos de exploração predatória.

Manifestações contrárias ao Projeto de Lei também foram postadas no próprio grupo e nas redes sociais dos indígenas, como é o caso da página da comunidade Kanela do Araguaia da aldeia Nova Pukanu no Instagram. Nesse contexto, uma questão significativa é que os processos de comunicação da organização social Kanela passaram, no decorrer da pesquisa, a se ampliar cada vez mais, ultrapassando o agenciamento do Judiciário (MPF), do Executivo Federal (Funai, PF, IBAMA etc.), das instituições de mídias locais e dos movimentos indígenas, dirigindo-se também à consolidação de alianças no Poder Legislativo. Além de fomentar processos de alianças, os indígenas passaram a, cada vez mais, ocupar os possíveis espaços institucionais de poder.

Figura 39: Discussão do PL 490/2007 no grupo Unificação Já



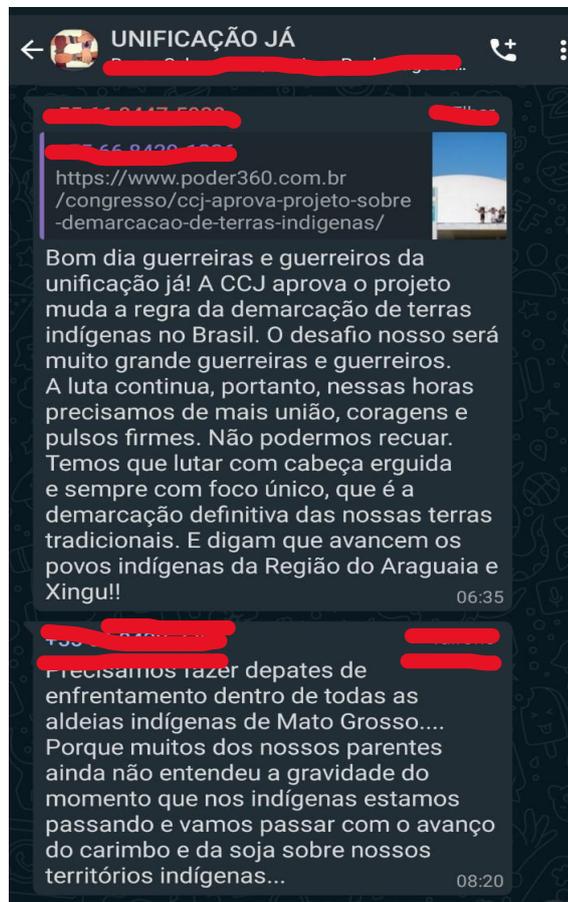
Fonte: WhatsApp (2021)

Figura 40: Instagram da Aldeia Nova Pukanu/Kanela do Araguaia



Fonte: Instagram @kanela_araguaia (2021)

Figura 41: Discussão do PL 490/2007 no grupo Unificação Já



Fonte: WhatsApp (2021)

Figura 42: Manifestação virtual contra o PL 490/2007 – Aldeia Nova Pukanu



Fonte: Instagram @kanela_araguaia (2021)

Além das manifestações para a derrubada do PL 490/2007, a entidade representativa dos Kanela realizou diversas outras articulações. Em 19 de junho de 2020, a ACIKAN se reportou oficialmente ao conjunto de deputados estaduais de Mato Grosso, por meio de carta aberta, com o objetivo de solicitar reconsideração da aprovação do Projeto de Lei Complementar nº 17/2020, de autoria do governador Mauro Mendes (DEM/MT). O projeto, que modifica os procedimentos de análise e validação do Cadastro Ambiental Rural (CAR) no estado, autoriza, entre outras medidas, o registro de propriedades rurais que se sobrepõem a terras indígenas reivindicadas, em fase de estudo, delimitadas ou declaradas pela Funai. Para uma grande diversidade de entidades sociais que se manifestou por meio de nota técnica⁵⁵, o PL permitirá a regularização de áreas invadidas em ao menos 56 terras indígenas no estado, aumentando significativamente a ocorrência de conflitos fundiários nas regiões em que os territórios ainda não estejam plenamente regularizados.

Os indígenas solicitaram a reconsideração da aprovação do projeto de lei, considerando, sobretudo, que sua tramitação não respeitou o direito à consulta livre, prévia e informada garantida pelo direito internacional.

⁵⁵ Disponível em: <<https://www.icv.org.br/website/wp-content/uploads/2020/04/nota-tecnica-pl-17-2020-final-versao.pdf>> Acesso em: 12 de jul. de 2021.

Entendemos que as mudanças propostas violam diretamente nossos direitos constitucionais e promoverão, se implementadas, o agravamento dos já profundos conflitos fundiários que vivenciamos na Aldeia Nova Pukanu pela permanência na Gleba São Pedro, alvo constante de invasão e grilagem em diversos trechos, conforme já relatamos exaustivamente às autoridades policiais e judiciais ao longo dos anos.

[...]

Considerando-se todo o exposto, e a recorrência de graves violações de direitos que vivenciamos no contexto de luta pelo nosso território, bem como o direito à consulta prévia, livre e informada sobre qualquer ato jurídico, legislativo ou administrativo que possa afetar Povos e Comunidades Indígenas, consulta esta que não foi realizada pela Assembleia Legislativa de Mato Grosso, solicitamos aos nossos parlamentares o bom senso de derrubar a referida proposta no segundo turno de votações, em respeito às raízes históricas e culturais do país e ao conjunto da legislação nacional e internacional que regulamenta os direitos dos Povos Indígenas no Brasil e no mundo. (ACIKAN, 2020).

Uma vez que o PL 17/2020 possui o mesmo teor da Instrução Normativa nº 09/2020, publicada pela Funai, que também restringe o conceito de terra indígena à situação administrativa de terra homologada, a comunidade da aldeia Nova Pukanu também emitiu nota pública contra a medida administrativa, intitulada "Nota pública do povo indígena Kanela do Araguaia". Direcionada ao público em geral, a nota objetivou “expressar repúdio e exigir a revogação imediata da Instrução Normativa nº 09”, além de solicitar “a troca imediata da atual gestão da instituição indigenista, em função de seu claro compromisso com os interesses de ruralistas, grileiros de terras e demais setores contrários aos direitos dos povos indígenas do Brasil” (2020, p.1). As duas medidas foram suspensas por força de liminar judicial.

Além desses exemplos, cumpre ressaltar que, desde o início de 2020, a Comissão Parlamentar de Direitos Humanos e Minorias (CDHM) da Câmara dos Deputados faz o acompanhamento político e jurídico da demanda por regularização fundiária da Gleba São Pedro. A comunidade se reportou à Comissão por diferentes meios que, além de uma série de comunicados e ofícios, incluiu uma reunião presencial formada por uma comitiva indígena. No encontro, realizado em Brasília, em março de 2020, os indígenas entregaram um dossiê às representações da Comissão, que passou a promover uma série de articulações políticas e midiáticas em defesa dos direitos da comunidade Kanela.

O documento Denúncia nº 03/2020, intitulado "Esbulho possessório da comunidade indígena Kanela do Araguaia da Aldeia Nova Pukanu", foi construído para apresentar, à CDHM, a situação de “persistente tentativa de esbulho possessório” da comunidade, por intermédio de um detalhado histórico da mobilização étnica e política do povo indígena. O dossiê também apresentou um detalhamento do conflito travado com o conjunto de grileiros que se encontram

dentro da Gleba São Pedro, além de denúncias de uma série de práticas ilegais, como o georreferenciamento da área e o desmatamento de amplos trechos de mata da região.

Ao final, os indígenas solicitaram à CDHM o apoio político à comunidade por meio de “pressão junto ao Executivo Federal sobre a necessidade de regularização da Gleba da União São Pedro, em sua totalidade, para o usufruto exclusivo do Povo Indígena Kanela do Araguaia” (2020, p. 6), indicando ainda que

quanto maior a demora para a conclusão do processo, maior é a devastação do território, a comercialização de partes das terras públicas, a grilagem sistemática e a iminência de sérios conflitos que podem resultar até mesmo em mortes na comunidade (ACIKAN, 2020, p.6).

Após essa articulação inicial, ao menos outros 12 documentos foram encaminhados à Comissão no ano de 2020⁵⁶, a maior parte deles para denunciar o processo de grilagem continuada da Gleba São Pedro. A CDHM, por sua vez, iniciou uma ampla articulação com o objetivo de atender às reivindicações advindas da aldeia Nova Pukanu, reportando-se a instâncias parlamentares, judiciais e do próprio executivo. As articulações da Comissão encontram-se descritas no site de notícias da Câmara dos Deputados.

Uma das notícias, publicada em 11 de novembro de 2020, intitulada "Justiça determina que Funai e União identifiquem os transgressores de liminar que confere posse aos indígenas Kanela do Araguaia"⁵⁷, enfatiza a atuação da presidência da CDHM no caso junto ao Ministério Público Federal, na tentativa de barrar o avanço de posseiros sobre a aldeia Nova Pukanu:

Já em março deste ano, o presidente da CDHM, Helder Salomão (PT/ES) foi informado do avanço de posseiros, com apoio de homens armados, sobre a Aldeia Nova Pukañu.

À época, a presidência CDHM enviou ofícios à Câmara de Coordenação, à Polícia Federal, à Funai e à 1ª Vara Federal de Barra do Garças pedindo providências sobre o caso, já que em 2018 o Ministério Público expediu liminar mantendo a posse em favor dos indígenas.

Em julho, Salomão enviou novo ofício à subprocuradora-geral da República e coordenadora da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal, Eliana Torelly de Carvalho, pedindo a adoção de medidas, inclusive judiciais, para encerrar conflito e, também, medidas de prevenção à contaminação por Covid-19 dos indígenas da Aldeia Nova Pukañu (Portal da Câmara dos Deputados, 2020).

⁵⁶ Ofício nº 51/ACIKAN/2020, Ofício nº 53/ACIKAN/2020, Ofício nº 54/ACIKAN/2020, Ofício nº 58/ACIKAN/2020, Ofício nº 66/ACIKAN/2020, Ofício nº 68/ACIKAN/2020, Ofício nº 72/ACIKAN/2020, Ofício nº 76/ACIKAN/2020, Ofício nº 78/ACIKAN/2020, Ofício nº 79/ACIKAN/2020, Ofício nº 82/ACIKAN/2020, Ofício nº 101/ACIKAN/2020

⁵⁷ Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/noticias/justica-determina-que-funai-e-uniao-identifiquem-os-transgressores-de-liminar-que-confere-posse-aos-indigenas-kanela-do-araguaia>>. Acesso em 12 de jul de 2021.

Outro exemplo de atuação da CDHM em favor da comunidade indígena está descrito na notícia "Ministério Público instaura inquérito para apurar a condução pela Funai de situação territorial da comunidade Kanela do Araguaia"⁵⁸. A instauração do inquérito, após provocação direta dos indígenas, reforçada pela bancada parlamentar, responde à denúncia sobre a radical mudança de posicionamento institucional da Funai em face da disputa fundiária sobre a Gleba São Pedro. A notícia informa que a presidência da CDHM solicitou, ao MPF, providências para proteger a integridade física e o modo de vida dos indígenas Kanela do Araguaia da aldeia Nova Pukanu, o que gerou a abertura de inquérito investigativo sobre a atuação de servidores da Funai no caso.

Como informado anteriormente, os indígenas acusam a Funai de advocacia administrativa desde que tomaram conhecimento de um despacho emitido pela presidência da instituição, alegando dúvidas acerca "da existência histórica da etnia". Por meio desse argumento, com o apoio de trechos do relatório da CPI Funai-INCRA, elaborado pela Frente Parlamentar da Agropecuária, a instituição demonstrou interesse em recorrer da decisão liminar que concedeu a posse da área à comunidade indígena, passando a litigar contra os direitos que tem por finalidade defender. O deputado Carlos Veras, ouvido pela reportagem, afirmou que

É preocupante essa posição recente da Funai, que, ao invés de atuar de acordo com a sua função institucional e resolver de uma vez por todas a questão territorial da comunidade Kanela do Araguaia, levanta dúvidas sobre a identidade étnica e manifesta interesse em recorrer de decisão judicial. A omissão estatal agrava a situação e contribui para a contínua violação aos direitos territoriais indígenas, além de gerar insegurança jurídica na região (Portal da Câmara dos Deputados, 2020).

Como se percebe do rol de exemplos analisados acima, os processos comunicativos comunitários do povo indígena Kanela do Araguaia demonstram uma grande capacidade de articulação em rede capaz de pautar não somente a atuação da mídia especializada, mas a própria atuação dos agentes públicos responsáveis pela execução e fiscalização de políticas sociais, econômicas e territoriais que envolvem os direitos indígenas. Ainda, demonstram uma grande agência na mobilização interétnica entre os movimentos indígenas do Araguaia e do Xingu que, muito embora não tenham força política o suficiente para barrar os projetos de lei e iniciativas anti indígenas estruturadas por setores ruralistas organizados no Executivo federal e no Legislativo, ao menos colocam em movimento o direito dos indígenas à participação social e política na discussão dos temas que afetam suas coletividades.

⁵⁸ Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/noticias/ministerio-publico-instaura-inquerito-para-apurar-a-conducao-pela-funai-de-situacao-territorial-da-comunidade-kanela-do-araguaia>>. Acesso em: 12 de jul. de 2021.

No entanto, sabemos que essa capacidade de organização cidadã não resolve a fratura democrática do Estado brasileiro nem chega a equilibrar a opressão comunicacional. Contudo, é inegável que os processos comunicativos comunitários do povo indígena Kanela têm gerado amplas oportunidades de desmistificar uma série de mal-entendidos interétnicos sobre os direitos indígenas e suas expressões culturais, conforme demonstrado na gradativa mudança de relacionamento entre os Kanela do Araguaia e as mídias institucionalizadas, e entre os Kanela do Araguaia e as outras instâncias representativas dos povos indígenas da região.

4.4 Circulação interna

No âmbito da organização associativa Kanela, o cacique Antônio se incube das atividades relacionadas à mediação de conflitos internos, promoção de estratégias de ocupação territorial da Gleba São Pedro e disseminação de informações de interesse comunitário em reuniões que ocorrem periodicamente no barracão da comunidade. Durante os primeiros dez dias de campo da pesquisa exploratória, a comunidade se reuniu diariamente para debater três assuntos considerados prioritários: a regularização da Gleba São Pedro, a criação e a instalação da escola indígena Kanela do Araguaia e a instalação da rede de energia elétrica. Na ocasião, outras questões foram levantadas, em especial quanto ao atendimento à saúde e ao saneamento básico.

Os conflitos sociais possessórios e as chamadas ações diretas em defesa do território são debatidos coletivamente e protagonizados pelo Conselho dos Guerreiros. Nas entrevistas e na observação em campo, foi possível verificar certo embate interno entre comunitários que defendem ações mais incisivas contra invasores, como a queima de cercas e roçados, e comunitários que dispendem esforços pela permanência de atividades de registro e alianças institucionais – fotos, vídeos, boletins de ocorrência e documentos de denúncia – buscando um agenciamento local das organizações de mídia e de entidades públicas como a Polícia Federal, a Funai e o Ministério Público, além de organizações não governamentais atuantes na defesa dos direitos humanos, reforçando a ideia da “briga de papel”.

Figura 43: Cacique Antônio em reunião no barracão da comunidade



Fonte: Acervo Pessoal (2019)

A ponte com o ambiente normativo situado fora dos limites da aldeia é feita pelos secretários da Associação, Pedro Filho Kanela e Cláudio Kanela, responsáveis diretos pelo contato com as agências do Estado, com entidades parcerias, com mídias locais, e pela elaboração dos documentos de denúncia que direcionam a instituições governamentais e não governamentais. Apesar de os secretários da Associação serem os comunicadores do grupo, as decisões são decididas em fóruns coletivos:

As tomadas de decisão são feitas de forma distinta, e nem tudo vira notícia ou texto de denúncia, porque a gente avalia antes os desdobramentos. Tem hora que é de agir e tem hora que é de fingir de morto, vai depender do contexto político e da pressão que a gente estiver sofrendo dentro e fora da terra. Dependendo da gravidade do caso, a associação e o cacique convocam toda a comunidade pra dialogar e deliberar, porque cada denúncia que a gente faz vai envolver uma série de reações, que precisamos saber como enfrentar. A Diretoria Administrativa da Associação discute algumas questões em sigilo, principalmente em assuntos internos ou denúncias que não podem vazar (por exemplo, a previsão de operação policial na área). Em outras situações, a Diretoria Administrativa delibera junto com o Conselho dos Anciões. Em outras, é tudo junto: Diretoria Administrativa, Conselho dos Anciões e comunidade. Dependendo da análise do caso concreto. A gente faz um balanço coletivo antes de divulgar as informações pra fora. Se as reações negativas às denúncias por parte de gente poderosa, como a Bancada Ruralista, a atual direção ruralista da Funai e a fazendeira, ultrapassarem o que a gente espera de reação positiva, que é a movimentação a nosso favor do que a gente disputa na justiça, a gente arquiva a denúncia e a ideia. Por outro lado, se a gente acreditar que as reações positivas vão superar as negativas, a gente dá continuidade. Mas uma coisa é certa, essa ideia de que é o Cláudio que fica denunciando as coisas é errada. Quem toma as decisões aqui é a comunidade, eu só redijo. (Cláudio Kanela, 2021)

Também são centrais no desenvolvimento da estratégia Kanela o Conselho das Mulheres, que se ocupa de grande parte das atividades produtivas e educativas da comunidade, sejam escolares ou comunitárias, e o Conselho dos Anciãos, que aconselha os comunitários e a diretoria executiva da ACIKAN na direção de valores coletivos. Na escola, as professoras estão desenvolvendo um conceito intitulado "pedagogia da retomada" que articula a luta pelo território e a cultura imaterial.

Figura 44: Registro de reunião comunitária na aldeia Nova Pukanu



Fonte: Instagram @kanela_araguaia (2021)

Entrevistei o capitão da cultura Kanela do Araguaia no dia 25 de novembro de 2019. O senhor Pedro Rodrigues, 54 anos, passou os últimos anos de sua vida, antes da retomada, trabalhando na coleta de recicláveis na cidade de Confresa. Neto de indígenas que fugiram de massacres no Maranhão, é filho de Simião Rodrigues dos Santos, Canela Apanjekra, e de Maria Rodrigues dos Santos, que tem parentesco com o Povo Karajá. O casal se estabeleceu e criou os filhos em uma aldeia do Povo Javaé, na Ilha do Bananal, onde o senhor Pedro cresceu. De lá, seguiram para a região do Novo Santo Antônio, e passaram a viver às margens do rio da Morte. O senhor Pedro sempre soube que era indígena, mas escondia suas origens por medo de perseguições.

Após deixar o Novo Santo Antônio, a família de Pedro Rodrigues viveu em diversas localidades, nas então colônias localizadas nos atuais municípios de Ribeirão Cascalheiras e Luciara, até que, por fim, chegou para trabalhar nas fazendas de gado situadas em Porto Alegre do Norte. “Os fazendeiros iam chegando e expulsando”, lembra.

Pedro Rodrigues vive, como parte dos demais Kanela do Araguaia que quase nunca vão à cidade, sem acesso a recursos tecnológicos diversificados. A aldeia Nova Pukanu não dispõe

de energia elétrica, não há jornais impressos que circulam internamente, mas ainda assim as informações de interesse coletivo circulam nas reuniões que ocorrem no barracão da comunidade. Assim, Pedro Rodrigues conhece e avalia os impactos das medidas governamentais sobre os povos indígenas, e apresentou suas apreensões quanto ao futuro que estão construindo na comunidade há cinco anos.

“O que eu queria era ter um radinho, mas por enquanto estou sem nenhuma fonte de renda. Mesmo assim, tudo o que se passa lá fora a comunidade comenta aqui dentro”, contou. Em seguida, mostrou a roça de mandioca que plantou nos fundos de sua casa com a intenção de produzir farinha para comercializar em Confresa. O maior orgulho do senhor Pedro, que lhe rendeu o cargo de capitão da cultura Kanela, um dos mais importantes da estrutura organizada no interior da Associação ACIKAN, é o de se lembrar do modo de fazer de diversificados artesanatos de madeira, bordunas, remos e enfeites, que enfileira orgulhoso nas paredes de sua casa. A casa também é a “mais tradicional” da comunidade, feita de adobe natural. Pedro Rodrigues declarou que as imagens de sua casa e de seus artesanatos já ganharam o mundo: “Estão no facebook de todos os Kanela”. Na observação em campo, ficou claro que seu Pedro coordenava, juntamente com as professoras, as apresentações culturais e os processos de educação comunitária da aldeia, o que pode ser verificado nas imagens das redes sociais da aldeia selecionadas a seguir.

Figura 45: Pedro Rodrigues Kanela em sua casa



Fonte: Acervo Pessoal (2019)

Figura 46: Pedro Rodrigues Kanela ensinando o manejo da tartaruga do Araguaia às crianças, durante o ritual Caprã



Fonte: Instagram kanela_araguaia (2021)

Figura 47: Apresentação do capitão da cultura no perfil oficial da aldeia Nova Pukanu



Fonte: Instagram (2021)

Essa narrativa reforça as conclusões de que, apesar da inexistência de fontes institucionais de informação devido às precárias condições materiais encontradas no interior da

retomada, a comunidade possui um mecanismo sofisticado de comunicação interna e que, a despeito da situação de permanente restrição de direitos que submete o povo indígena, as notícias de interesse coletivo circulam de forma permanente no interior e fora da comunidade, incluindo, aí, a criação de imagens e discursos em perfis de redes sociais com o objetivo de divulgar a cultura Kanela do Araguaia e os posicionamentos comunitários sobre os conflitos que vivenciam no cotidiano de luta pela terra.

Durante a pesquisa de campo, fiquei hospedada na casa da família de Cláudio e Júlia Kanela, respectivamente, secretário da ACIKAN e professora da escola da comunidade. A escola indígena não existe formalmente, e a professora Júlia leciona em uma das seis turmas multisseriadas anexas à Escola Municipal Sol Nascente, mantida pelo município de Confresa (MT). Faz parte do campo de lutas da comunidade indígena a criação da escola indígena Kanela do Araguaia, reivindicada junto ao governo do Estado de Mato Grosso há quatro anos, com estrutura adequada, recursos humanos e materiais, além de autonomia administrativa e pedagógica. Na avaliação do casal, a pouca distintividade cultural motiva a inadequação das políticas públicas direcionadas à comunidade, uma vez que os agentes públicos insistem em tratá-los como uma comunidade rural não indígena.

A família não possui acesso a recursos tecnológicos de maneira permanente, já que a área em que a comunidade se encontra instalada, como apontado, não possui energia elétrica. A demanda por eletrificação da aldeia foi formalmente recusada pela empresa responsável pela distribuição de energia elétrica no Estado de Mato Grosso, a Energisa, sob a alegação de existência de lide judicial sobre a posse definitiva do imóvel. O caso está judicializado por ação do Ministério Público Federal, na defesa da comunidade indígena ao acesso ao chamado mínimo existencial, e aguarda a decisão final do judiciário.

A associação ACIKAN, conforme verifiquei com a documentação organizada pelo secretário Cláudio, mantém um rigoroso registro das manifestações escritas direcionadas à Energisa para o acesso a programas de eletrificação rural, na exigência de que os responsáveis pela prestação dos serviços solicitados respondam pelos mesmos meios oficiais. De posse desses registros escritos e fotográficos, os indígenas subsidiam a ação jurídica do Ministério Público Federal na defesa de seus direitos. O mesmo procedimento é realizado para todas as demais demandas: atendimento de saúde, ações de segurança alimentar, educação, regularização fundiária, cada assunto com um registro documental próprio que lista ofícios e cartas de denúncia a órgãos públicos do executivo e do judiciário, e a instituições consideradas parceiras, inclusive jornais locais.

Para se informar, o casal ouve diariamente as rádios CONTI FM, de Confresa (MT), e BIG FM, de Porto Alegre do Norte (MT). Também escutam e acessam o Portal da rádio Eldorado FM, de Vila Rica (MT). A televisão é ligada em ocasiões especiais, já que eles possuem um gerador de energia movido a combustível. Os programas de notícia passam às 6h e às 11h30min. A professora Júlia afirmou que, mesmo quem não tem rádio em casa, costuma tomar conhecimento das notícias a partir da circulação comentada que a comunidade faz do conteúdo em suas atividades cotidianas. Contudo, em sua avaliação, o conteúdo veiculado não tem muito valor informativo, é focado em notícias sobre crimes, violência urbana e doméstica. Há um problema com as agendas privilegiadas pela produção jornalística das rádios locais.

Como Cláudio Kanela mantém um emprego na cidade, ele costuma ler os jornais eletrônicos de Confresa, Luciara e Porto Alegre do Norte, principalmente os jornais G1, Olhar Alerta, Agência da Notícia, Vip Araguaia e Olhar 21. Ele também possui contato com os jornalistas de todos esses veículos pelo WhatsApp, já que é o representante Kanela responsável pela articulação com os meios de comunicação institucionalizados. Cláudio Kanela também criou e é o responsável pela atualização do perfil do Facebook da aldeia Nova Pukanu, além de um membro ativo do grupo de WhatsApp mantido na região para discutir e articular a política de Luciara. O perfil de Instagram da aldeia Nova Pukanu foi criado somente em abril de 2021, e é administrado pelo acadêmico indígena Charles Régio.

Comunicador do grupo, Cláudio também responde pela confecção dos ofícios que dispara aos órgãos públicos municipais, estaduais e federais para cobrar a celeridade na instalação de equipamentos públicos de uso coletivo na aldeia (como energia elétrica, escola, posto de saúde, manutenção de estradas), além de denunciar conflitos possessórios e crimes ambientais. Possui contato por WhatsApp com funcionários públicos de todas as instituições que atuam com o povo indígena Kanela do Araguaia, desde a Fundação Nacional do Índio até a Secretaria de Educação de Mato Grosso, Polícia Federal e Secretarias de Saúde.

Os comentários sobre os Kanela do Araguaia geralmente envolvem, por parte da família Luz — parte interessada na Gleba São Pedro que compõe a disputa judicial em curso — alto grau de discriminação, com a presença constante de insinuações que ironizam a autoidentificação étnica do grupo, a atuação da Funai, do Ministério Público Federal e mesmo de políticos locais, quando estes realizam visitas à comunidade.

Durante as entrevistas, diversas mensagens que circulam nos grupos do WhatsApp da região, sejam em defesa ou em ataque à imagem da comunidade indígena, foram acionadas e mostradas. Na avaliação de Cláudio Kanela, a população brasileira não tem a capacidade de compreender a real história do genocídio permanente a que submete as populações indígenas,

e enclausurou a imagem nativa a um estereótipo rígido e preconceituoso, aliado à ideia de preguiça e de incapacidade.

Na casa do casal, às 11h27 do dia 26 de novembro de 2019, ouvimos a rádio, enquanto preparávamos o almoço. Uma notícia da rádio BIG FM defendia a construção de uma estrada que deverá cortar uma terra indígena, mas não identificamos de qual área se tratava. A locutora elogiava o empreendimento, anunciado como extremamente importante para o desenvolvimento da região, já que fortaleceria o agronegócio. Júlia Kanela fez uma pausa para comentar que a visão dos indígenas impactados encontrava-se ausente da notícia.

Figura 48: Cláudio e Júlia Kanela



Fonte: ACIKAN (2020)

Às 11h30, a locutora anunciou o início das “Notícias do Agronegócio”, que incluíram desde dados sobre o avanço da área global do trigo; sobre a estimativa global de produção de milho; sobre o crescimento previsto para o setor pecuário no Brasil a partir do impulso da demanda chinesa; até as estatísticas dos preços da arroba do boi e estimativas de exportação para o setor. Também mencionaram preços sobre a produção de leitão; dados sobre o PIB do Agronegócio; detalhes sobre pesquisas visando o melhoramento genético de cultivares de alto valor econômico e sobre o avanço da soja no estado, finalizando com a cotação da arroba do boi e da saca da soja.

Todos os dados noticiados eram provenientes da CNA, a Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil, que se autointitula como “a maior representante dos produtores rurais

brasileiros perante o Congresso Nacional”⁵⁹. O programa, produzido pelo jornal Agência da Notícia, foi seguido de um conjunto de notícias intitulado “Ronda Policial”. Durante todos os demais dias em que ouvimos a rádio, não identificamos nenhuma notícia relacionada às disputas pelo controle das áreas públicas da União entre os representantes do agronegócio e as comunidades tradicionais do Vale do Araguaia, e tampouco qualquer dado relativo à grande produção de base familiar e agroecológica existente na região de Confresa.

Os dados coletados na casa e nas entrevistas com Cláudio e Júlia Kanela também reforçam a amplitude das ações comunicativas dos Kanela do Araguaia visando à sensibilização do entorno, dos agentes públicos das três esferas de governo e das mídias locais, ao mesmo tempo em que apontam para um reduzido interesse dos veículos de comunicação em pautar as demandas e atividades produtivas dos setores subalternizados da região do Araguaia.

Além dessas entrevistas com integrantes da estrutura organizacional da ACIKAN, conversei também com membros da comunidade que não fazem parte da diretoria da associação nem ocupam cargos políticos internos, com o objetivo de melhor compreender os processos de circulação de informações. Uma dessas conversas foi realizada na casa da senhora Veneranda Kanela, de 66 anos de idade, que reside na aldeia com o marido e três filhos. Dona Veneranda faz parte do tronco familiar do senhor Julião Kanela, que trabalhou durante 18 anos na Funai. Seu Julião, como é conhecido, veio do Maranhão nos anos de 1950, fugindo de um dos massacres ocorridos na região do Sítio dos Arrudas. Ele era Apanjekra e foi “reconhecido” formalmente pela comunidade de origem quando a Dona Joana (irmã do cacique da Aldeia Nova Pukanu e matriarca do grupo) esteve lá e encontrou um primo de Julião. Parte dos integrantes dos troncos familiares esteve na Aldeia Porquinhos no ano de 2008, para buscar formalmente o reconhecimento da comunidade de origem.

Sebastião Alves Rodrigues nasceu em Porangatu (GO) e conheceu Dona Veneranda na juventude, quando ambos viviam na Aldeia Fontoura, do povo Karajá (Iny). Muitos indígenas Kanela do Araguaia viveram entre os povos Karajá, Javaé e Avá Canoeiro até a demarcação definitiva da Ilha do Bananal como terra indígena e a retirada dos demais ocupantes do local. Além de viver em Goiás, no Tocantins e no Mato Grosso, Veneranda também viveu um período em São Paulo com um casal de missionários. Antes de participar da retomada e de se mudar para a aldeia em 2016, vivia na periferia do município de Confresa (MT), trabalhando com coleta de recicláveis.

⁵⁹ Disponível em: <<https://www.cnabrazil.org.br/cna>>. Acesso em 12 de jul. de 2021.

Figura 49: Senhora Veneranda Kanela em sua casa na aldeia Nova Pukanu



Fonte: Acervo pessoal (2019)

Seu Sebastião contou que ouve diariamente as rádios locais e descreveu, em detalhes, todas as iniciativas anti indígenas protagonizadas pelo Governo Federal, desde as promessas de campanha relativas à interrupção de todos os processos de demarcação, passando pelas intenções do governo de transferir as atribuições indigenistas do Ministério da Justiça e Segurança Pública ao Ministério da Agricultura (o que só se confirmou em 2 de janeiro de 2020, revogado pelo Congresso em seguida), até as articulações locais entre fazendeiros e representantes do Congresso Nacional para a regularização fundiária das terras públicas do Vale do Araguaia para o benefício de grileiros, e não de comunidades tradicionais.

Ele tem conhecimento das notícias pela televisão, quando vai à cidade para tratamento médico, e por meio das reuniões que ocorrem periodicamente no barracão da comunidade. Por meio das notícias e das reuniões, a comunidade tem organizado também as ações diretas de intervenção na área. Na ausência do Estado, são os próprios indígenas que vêm tentando estabilizar a situação das posses e impedir a entrada de novos grileiros, a ação predatória de madeireiros, caçadores e pescadores, além de fazer a derrubada das cercas e das estacas que os demais interessados tentam construir na Gleba São Pedro. A situação tem se tornado cada dia mais conflituosa, e os indígenas também utilizam o espaço do barracão comunitário para elaborar os documentos de denúncia que encaminham às autoridades policiais e judiciais cobrando providências.

Figura 50: Seu Sebastião comenta as notícias do Governo Federal em sua casa na aldeia Nova Pukanu



Fonte: Acervo pessoal (2019)

A conversa com a família da Senhora Veneranda Kanela demonstra a qualidade dos processos comunicativos internos do grupo na dinâmica de funcionamento das reuniões no barracão da comunidade. Essas reuniões englobam o compartilhamento comentado de notícias sobre os atos do governo que dizem respeito aos Kanela do Araguaia e motivam ações sociais concretas de defesa de direitos e estratégias de tomada de decisão.

Outra liderança feminina entrevistada foi a senhora Maria de Sena que, embora tenha entrado na comunidade somente em 2019, possui um histórico político de articulação prévia com movimentos sociais organizados por pequenos agricultores e militantes sem-terra. Ela tem pautado a situação da comunidade da aldeia Nova Pukanu junto a outros movimentos de abrangência nacional, integrando de forma significativa a agência comunicativa da estratégia política dos Kanela.

Maria de Sena tem 51 anos e Francisco Paulo, seu esposo, 53. Maria é neta da senhora Raimunda Ribeiro dos Santos, indígena do povo Canela Apanjekrá. Sua avó sempre soube e contou que era indígena e, por causa dessa lembrança, Maria de Sena buscou a intermediação do bispo Dom Pedro Casaldáliga, da Prelazia de São Félix do Araguaia, para reencontrar seus parentes. O bispo Pedro recomendou a Maria de Sena que ela conversasse com o senhor Osório, cacique dos indígenas Kanela que formam uma pequena população em São Félix do Araguaia, na cidade.

Figura 51: Maria de Sena em sua casa na aldeia Nova Pukanu



Fonte: Acervo pessoal (2019)

A partir dali ela conheceu o indígena Moisés Kanela, filho da Dona Joana, matriarca do grupo da Aldeia Nova Pukanu e irmã do cacique Antônio Kanela, que prontamente a reconheceu como indígena por seu parentesco com Dona Raimunda.

Diversas razões levaram Maria de Sena a solicitar a entrada na Aldeia, mas principalmente a busca pelo acesso a políticas públicas de saúde e uma terra para plantar e viver com soberania alimentar. Ela iniciou a construção de sua casa no dia 28 de fevereiro de 2019.

Maria de Sena tem defendido, nas reuniões comunitárias, que os indígenas também avancem sobre as áreas de mata, “porque os grileiros estão desmatando tudo e plantando eucalipto, cercando partes consideráveis do território, enquanto os indígenas Kanela permanecem cercados em 50 hectares obedecendo sozinhos à determinação judicial de não avançar sobre as outras posses”. Para ela, o plantio de roças é fundamental para a soberania alimentar da comunidade.

Novamente, as falas da indígena demonstram a relação entre os processos comunicativos internos do povo indígena Kanela do Araguaia e suas dinâmicas de articulação política, que relacionam os discursos produzidos nas reuniões internas, o funcionamento político-institucional da associação, mecanismos de compartilhamento de informações e

deflagram as ações políticas concretas da comunidade, mediadas pela construção de consensos.

Além disso, o processo comunicativo instituído no âmbito da tradição oral é o que fundamenta e dá sentido a toda a ação política coletiva Kanela, uma vez que as famílias indígenas trazem na memória as narrativas de seus pais, mães, avôs e avós sobre suas origens históricas e culturais, o que justifica e aprofunda a consciência sobre seus direitos. Pode-se afirmar que o povo indígena da aldeia Nova Pukanu compreende a totalidade do processo de expropriação sofrida no passado e no presente, e conhece as garantias legais existentes, embora mais formais que fáticas, de reparação a esse processo histórico. O processo de educação sobre seus direitos constitucionais é permanente, e vem sendo potencializado também pela ação da juventude Kanela nas universidades.

Na intenção de reproduzir e aprofundar, no presente estudo, a fala das mulheres Kanela, entrevistei também a senhora Luzia Alves Pereira Kanela, nascida e criada na Ilha do Bananal, atualmente estudante do 8º ano do EJA (Educação de Jovens e Adultos). Na Ilha do Bananal, junto aos Povos Karajá, Javaé e Avá-Canoeiro, Luzia se casou e criou quatro filhos.

Figura 52: Luzia Kanela no barracão comunitário da aldeia Nova Pukanu



Fonte: Acervo Pessoal (2019)

Após deixarem a Ilha do Bananal, Dona Luzia e o marido passaram a trabalhar como empregados em fazendas da região, nas proximidades do Rio Araguaia entre os estados do Tocantins e Mato Grosso. Dona Luzia relatou as dificuldades por que sua família passou por falta de um pedaço de terra para trabalhar com autonomia.

Na última vez em que se fixaram, por exemplo, quando foram demitidos perderam muitas coisas que tinham produzido e ainda tiveram que deixar para trás galinhas, porcos e o cachorro. Dona Luzia nunca conseguiu se adaptar à cidade, porque sua vocação é trabalhar na lida do campo, colocando roça e cuidando das criações de animais. Por isso, a retomada foi a solução encontrada para se fazer justiça aos indígenas que estavam sendo massacrados e cada vez mais cercados pelo agronegócio.

Após contar sobre seus estudos e sobre a intenção de entrar para a universidade, Dona Luzia declarou que ainda não definiu o que pretende cursar. Contudo, foi categórica ao afirmar que, apesar de seu apreço pelas questões da terra, não será Agronomia, justamente por causa da estreita relação que vê entre essa ciência e a política do agronegócio na região do Araguaia, na disseminação da produção da soja, assoreamento do rio e expulsão de comunidades tradicionais.

“Esse tal de agronegócio vai acabar”, afirmou, “porque se ele não acabar, a gente acaba”. Dona Luzia tem orgulho de ser Kanela do Araguaia porque são os indígenas quem melhor sabem como cuidar da terra e dos rios, o que garante a sobrevivência de todas as pessoas do planeta. Ela sempre soube que era indígena Kanela, porque seus pais sempre contaram a história que os trouxe até a Ilha do Bananal buscando chegar à Barreira do Gado.

Bastante conectada com o mundo da política, ela ouve diariamente tanto as notícias que passam no programa jornalístico da rádio CONTI às 7h da manhã quanto o que passa na rádio BIG por volta das 12h. Além desses, ela também escuta o programa A Hora do Brasil, que é retransmitido pela CONTI. Reclama muito da preponderância de notícias sobre crimes no noticiário, e da falta de pautas sobre a vida dos agricultores familiares da região.

Dona Luzia é descrita no perfil da rede social da comunidade como uma das pioneiras da ação de retomada territorial, com um papel importantíssimo na tomada de decisões comunitárias.

Figura 53: Luzia Kanela no barracão comunitário da Aldeia Nova Pukanu



Fonte: Instagram (2021)

Seu posicionamento político foi expresso com grande clareza. Dona Luzia avalia que, apesar de os governos anteriores não terem feito grandes esforços para a demarcação de terras indígenas, “o governo atual é muito pior”. Atualmente ela está vivendo na aldeia Nova Pukanu somente com o neto João Victor, de 14 anos. Seus pais sempre retornam à cidade e mantêm uma casa em Confresa, porque necessitam de condições mais adequadas devido à idade avançada que os sujeita a emergências médicas.

Dona Luzia tem, assim como seus pais, feito um esforço constante na comunicação e na valorização de sua identidade frente ao neto, para que ele também desenvolva, como ela, o orgulho de ser Kanela do Araguaia.

Ela concluiu seu relato enfatizando a união das mulheres Kanela, que conseguiram, pela primeira vez, eleger uma representante no espaço institucional interno, a vice-cacique. Agora, elas pretendem montar uma associação para divulgar a cultura Kanela a partir do ponto de vista feminino e buscar projetos e parcerias para apoiá-las na fabricação e venda de artesanatos. As conversas e ações comunicativas protagonizadas pelas mulheres observadas em campo e nos depoimentos das entrevistas têm, na geração de renda, uma grande centralidade.

Dando continuidade à escuta das mulheres, visitei, por fim, a casa da matriarca Joana Kanela, liderança ativa e destacada em todos os registros documentais da articulação comunitária Kanela do Araguaia. É uma das maiores casas da aldeia, feita de madeira com cobertura de palha, e servia também, até aquele momento, de cozinha, refeitório e de biblioteca, já que a escola não possuía estrutura de funcionamento. A Dona Joana entrou na área retomada

com toda a comunidade em maio de 2016. Sua casa alagou por duas vezes desde então, nas épocas de cheia do rio Araguaia.

Figura 54: Casa da Dona Joana Kanela na Aldeia Nova Pukanu



Fonte: Acervo Pessoal (2019)

Dona Joana também liderou a retomada anterior, realizada na Fazenda Recanto da Lagoa Bonita, de onde a comunidade foi despejada no dia 7 de julho de 2015 por um mandado de cumprimento de liminar expedido pela Justiça Estadual de Mato Grosso em favor do grupo Businessincorp Empreendimentos e Participações Ltda⁶⁰. Matriarca do grupo, cedeu o terreno de sua casa em Canabrava do Norte como acampamento para cerca de 120 pessoas que não tinham para onde ir.

“Mas que dificuldade que a gente encontra pra conseguir um pedacinho de terra pra trabalhar”. Dona Joana é enfática na assertiva de que o capitalismo não irá sossegar enquanto não destruir o mundo. “Capitalismo pra quem?”, questiona, enquanto diz que dali a comunidade não sairá tão cedo, porque terra é direito.

⁶⁰Ver 'Povo Indígena Kanela do Araguaia é despejado no Mato Grosso: <<http://axa.org.br/2015/08/povo-indigena-kanela-do-araguaia-e-despejado-de-terra-da-uniao-no-mato-grosso/>>. Acesso em: 12 de jul. de 2021.

Figura 55: Dona Joana Kanela em sua casa na Aldeia Nova Pukanu



Fonte: Acervo pessoal (2018)

A maior reclamação da matriarca do grupo refere-se ao contexto de discriminação permanente por que passam os indígenas Kanela do Araguaia, especialmente no município de Luciara, centro de influência da família Luz. Inúmeras vezes as pessoas se referiram a ela e a seus familiares como “falsos índios”, o que a deixa profundamente abalada. Seu irmão, João Kanela, é funcionário da Prefeitura Municipal e chegou a ser atacado e acusado de falso indígena, impostor e aproveitador durante uma reunião de trabalho e no meio de uma audiência pública realizada recentemente para tratar do tema da regularização fundiária das terras do baixo Araguaia.

Dona Joana também diz que é muito comum a família Luz questionar a identidade do grupo sob o argumento de que parte dos indígenas Kanela possuem emprego e até alguns bens, como motos e, no caso dela, uma casa simples na cidade. Para ela, isso só reflete mais uma vez que a visão do estereótipo inclui também um desejo de ver o indígena como inferior; uma relação de poder que dá sustentação aos episódios de racismo cotidiano: “Só porque nós somos indígenas a gente tem que ser miserável? A gente tem que passar fome? Ficar no meio da rua quando for na cidade? Não pode ter moto? Sabe qual é o nome disso? É preconceito, racismo”, concluiu.

A fala da senhora Joana demonstra uma motivação na ação comunicativa Kanela do Araguaia pautada na necessidade e na intenção de elucidar questões étnico-raciais diante da

população do entorno (especialmente Luciara) no enfrentamento aos episódios rotineiros de discriminação. Para essa finalidade, também, é que os esforços dos comunicadores indígenas têm se voltado, em um processo que articula a comunicação da identidade étnica à defesa de direitos.

O Primeiro Secretário da Associação ACIKAN, Pedro Filho Pereira da Silva, tem participado, desde o ano de 2018, de cursos livres promovidos pela equipe de comunicação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)/Regional Oeste 2, para formação em comunicação alternativa e popular.

Segundo matéria publicada no portal da instituição, “não basta ter uma visão crítica sobre os meios de comunicação comerciais, que defendem os interesses da elite e enxergam a notícia como mercadoria”⁶¹. Apostando na organização coletiva na produção consciente de respostas sociais, a instituição defende que “é preciso produzir um outro tipo de mídia, que ouça a voz das populações marginalizadas e que busque o bem comum”.

Outro comunicador destacado do grupo é Bruno Kanela, defensor dos valores de uma sociedade ecossocialista e anticapitalista, atuante nas redes sociais, com quase 12 mil seguidores no Instagram. Além dos assuntos de abrangência nacional referentes a demarcação de Terras Indígenas e a agenda de projetos neodesenvolvimentistas que pressionam esses territórios, Bruno Kanela tem divulgado a situação de permanente conflito territorial e insegurança jurídica vivenciada no interior da Aldeia Nova Pukanu

Defensor e membro da Sociedade do Bem-Viver, movimento construído no interior do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), e comunicador da juventude Kanela, Bruno tem conseguido cada vez mais destaque no movimento indígena nacional. Ele descreve o processo vivenciado pelos indígenas de seu Povo como um processo de “retomada de direitos”.

⁶¹ Disponível em: <<http://cebsdobrasil.com.br/curso-estimula-visao-critica-e-producao-de-midia-popular/>>. Acesso em: 12 de jul. de 2021.

Figura 56: Instagram do comunicador indígena Bruno Kanela na rede social Instagram



Fonte: Instagram @brunookanela (2021)

Os perfis das redes sociais individuais e coletivos da aldeia Nova Pukanu são repletos de referências aos processos de luta pela terra, mas não somente. Como ficou claro neste capítulo, é possível afirmar que o Povo Indígena Kanela do Araguaia não se coloca em uma posição de passividade frente ao processo histórico de violência que vivenciam. Ao contrário, atua em permanente resistência ativa pela sobrevivência de um modo de vida que representa a solução de muitos dos problemas vivenciados pela humanidade.

Por essa razão, além das publicações relatando as diversas situações de enfrentamento às políticas coloniais de dominação, os Kanela do Araguaia publicam extensas homenagens a suas lideranças, ao rio Tapirapé, que dá sustentação ao seu modo de vida, à sua experiência coletiva, crítica e consciente no mundo e, sobretudo, aos seus ciclos rituais, que operam dando suporte e significado à luta política.

A comunidade comunicativa Kanela do Araguaia, apesar de vivenciar uma situação de permanente restrição de direitos, não apenas possui um profundo conhecimento sobre os debates em torno do tema dos direitos coletivos indígenas, como articula uma ampla organização política que envolve ativamente o comportamento comunicativo dos sujeitos Kanela no agenciamento temático do entorno, das mídias locais e do Estado brasileiro em

defesa de uma identidade sociocultural específica e uso diferenciado do território. Além de agenciar aliados no processo de retomada de direitos, a organização social Kanela tem atuado retomando espaços de poder.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como demonstrado no decorrer desta dissertação, a realização da pesquisa se deu em um contexto extremamente desfavorável aos direitos indígenas, em um momento de imposição de uma agenda ininterrupta de retrocessos às garantias constitucionais que sustentam, minimamente, a proteção de seus territórios.

Inserida nesse pacote macro de violações persistentes, encontra-se a situação concreta que tematiza o objeto deste estudo, focado na agência social Kanela do Araguaia em diversificadas situações conflitivas do campo político.

Nesse contexto, demonstramos que um dos elementos imprescindíveis na construção das formas de resistência da comunidade da aldeia Nova Pukanu se encontra ancorado em estratégias interacionais, que buscamos descrever por meio da análise empírica de algumas práticas comunicativas específicas.

Como sustenta José Carlos Rodrigues (1989), as próprias sociedades são, elas mesmas, sistemas de comunicação e significação, erigidas sobre uma dialética de semelhanças e diferenças. Durante o percurso de nossa pesquisa, buscamos descrever os processos por meio dos quais os indivíduos Kanela do Araguaia negociam tais aproximações e distanciamentos particulares, em suas múltiplas interações diárias em defesa de direitos. Nesse contexto, encontram-se integradas as dimensões societária e política da mediação à mobilização de conteúdos culturais, significados e concepções que, em alguns momentos, caracterizam contrastes culturais e econômicos e, em outros, sugerem compartilhamento de significações.

Como pudemos ver, os processos comunicativos colocados em prática pela comunidade têm sido eficazes na organização e disseminação de imagens e autoimagens mais próximas das autopercepções que os indígenas possuem. De forma geral, foi possível demonstrar a ocorrência de um significativo reposicionamento do legado das imagens coloniais sobre critérios de indianidade, etnicidade e territorialidade, sobretudo nas relações interétnicas entre os movimentos indígenas da região do Vale do Araguaia e bacia do Xingu.

Tal processo de alianças estratégicas tem permitido ainda que os indígenas ocupem alguns espaços de poder e organizem uma resistência em rede à agenda anti-indígena patrocinada pelo Governo Federal e empresários do setor agropecuário de Mato Grosso. Os dados analisados demonstraram que o permanente agenciamento simbólico e político, por intermédio dos processos de comunicação, permitiu um certo grau de amparo jurídico à comunidade, que passou a contar com distintos aliados em diversos circuitos sociais: organizações da sociedade civil, movimentos sociais indígenas e não indígenas, agentes do

Estado, meios de comunicação locais, pesquisadores e políticos.

A abordagem etnográfica em comunicação possibilitou, também, que pudéssemos dar prevalência ao contexto dos conflitos sociais fundiários, centralizando os processos de formação da significação, e não a informação isolada.

Contudo, do ponto de vista político e jurídico, o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, sobretudo os que não satisfazem às imagens construídas na colonialidade, ainda enfrenta um desafio imenso, o que requer a permanente atualização de categorias analíticas por meio da prática crítica.

A própria ciência é, por formação, etnocêntrica, ainda quando erigida sob esforços de “relativização”. Como demonstrou Rodrigues (1989), um conhecimento que se arvora capaz de constatar e capturar a verdade do “outro” traz, implicitamente, lentes etnocêntricas que são, sobretudo, uma espécie de luxo que a nossa cultura se oferece:

Representam a utilização daquilo que uma cultura que se crê superior pensa ter de superior, a ciência, para – depois de ter transformado o outro em objeto (coisa que só ela consegue fazer) – produzir um nivelamento em que, no fundo e na prática, não acredita, e, do alto, proclamar: “não há superior nem inferior” (RODRIGUES, 1989, p. 164).

É especialmente essa situação que faz da produção teórica de determinadas categorias e reflexões, a exemplo das que envolvem perspectivas sobre a cultura, uma ferramenta de grande importância ética e política, em alguns momentos, mas também uma armadilha, potencialmente atualizada para operar no aparato de poder que sustenta a violência colonial. Como vimos, no contexto da mediação interétnica, as identidades étnicas e sociais podem ser valorizadas, legitimadas ou silenciadas, a depender dos conjuntos de padrões de entendimento construídos pelos episódios de interação, assimétricos em sua origem.

Contudo, esses padrões advêm de arranjos comunicativos cuja formação, política e histórica, também permite certas acomodações de acordo com as relações de força e reordenações encontradas nos territórios. Este parece ser o caso experimentado com a união dos povos indígenas do Araguaia na ocupação de alguns espaços institucionais de poder local, que tem possibilitado um importante suporte às estratégias locais de resistência.

Em nosso percurso teórico, buscamos desenvolver algumas categorias-chave para a compreensão das consequências fáticas da construção do indigenismo, entendido como a tradição latino-americana de pensamento social sobre as relações interétnicas. Entre nossas conclusões, estão definições de etnicidade que remetem à linguagem de comunicação, capaz de instituir formas de organização política em um meio que, a depender da significação, pode

sugerir tanto contrastes quanto interação, fronteira e continuidade.

Também concluímos que a territorialidade local construída em referência ao quadro jurídico e administrativo imposto pelo Estado inaugura um “novo” tipo de discurso interétnico reivindicativo, resultado de um processo político cultural de adaptação criativa para a negociação de espaços e existências.

Durante nosso trabalho, demos prevalência às categorias analíticas que sugerem o abandono dos sistemas fechados e a ênfase nos processos de interação por onde circulam significados, focalizando o conteúdo não estrutural e dinâmico da cultura, que consideramos, com o suporte das autoras e autores utilizados, uma alternativa de construção teórica mais adequada ao debate sobre a etnicidade.

A relação com o território é, como vimos, o fator gerador mais imediato do processo de mobilização étnica e política do povo indígena Kanela do Araguaia, que sofreu profundas perdas de acesso a amplas faixas de terras que anteriormente ocupava. Buscamos demonstrar esse processo de esbulho territorial permanente durante mais de um século de deslocamento e fuga, em referência ao quadro mais amplo das perseguições sofridas pelos antepassados dos Kanela do Araguaia no Maranhão, os Canela Apanjekra.

O processo inverso, representado pela territorialização dos Kanela, influiu de modo profundo na mobilização étnica do povo indígena, operando como um mecanismo antiassimilacionista. Nesse contexto, sua unidade tem sido reafirmada a partir de conexões materiais e intersubjetivas que não podem ser atravessadas ou arbitradas pelos de fora.

Como explica Roy Wagner (2017), a função crítica da Antropologia se encontra ancorada no fato de que os elementos que o pesquisador é levado a utilizar como modelos analógicos para a interpretação de seus temas são eles mesmos reinterpretados no processo. Ou seja, o próprio estudo da "cultura" é "cultura", e permite um processo construtivo de autocrítica e estranhamento dos próprios métodos e práticas.

Por sua vez, Said (2007) elabora a necessidade de construção de uma contra-memória alternativa aos empregos oficiais da História. Para tanto, também elege a autocrítica como práxis primordial na fundamentação do conhecimento humanístico e estabelecimento de marcos éticos para a atividade intelectual contemporânea que esteja comprometida a promover a coexistência e a partilha.

De forma geral, essas acepções coincidem na avaliação de que os estudos sobre outras culturas e modelos democráticos tendem a trazer possibilidades de autoconhecimento e revisão da própria cultura ocidentalocêntrica “universal” e de seus métodos. Este contato proporciona

ao pesquisador o autoestranhamento necessário à capacidade de observar a própria realidade como exótica, ou seja, como um elemento “não dado”.

Nesse sentido, não há dúvidas de que, reforçando o aparato de poder econômico que pressiona a ampliação de fronteiras agrícolas, persiste um amplo problema de comunicação, depositário da ideia dos indígenas como espécies de embriões retardatários das sociedades modernas. Esse problema de comunicação e de conhecimento é, em nosso entendimento, criminoso, uma vez que atua na justificação da violência, do roubo de terra, da negligência estatal e social, em suma, do genocídio dos povos indígenas do Brasil. A comunicação, sob essa perspectiva, vai muito além de questões técnicas ou tecnológicas, e avança sobre questões éticas, políticas e históricas.

A perspectiva que adotamos sobre a comunicação, portanto, busca superar as análises funcionalistas a fim de compreendê-la como um processo que, por ser histórico, possibilita certas transformações, capazes de reestruturar os arranjos interacionais formados nas questões postas pela sociedade. Enquanto “fazer organizativo das mediações imprescindíveis ao comum humano” (SODRÉ, 2014, p. 15), a comunicação deve se desenvolver em um ambiente simétrico de posições no debate público.

Como mencionamos no segundo capítulo, por várias vezes e em distintos contextos, apesar das assimetrias existentes nas relações interétnicas, povos indígenas declararam ter “pacificado os brancos, arrogando para si a posição de sujeitos, e não de vítimas” (CUNHA, 2002, p. 2). Esta pesquisa foi estruturada a partir dessa perspectiva, no objetivo de reconhecer o importante trabalho simbólico e político da comunidade da aldeia Nova Pukanu, sua presença crítica no mundo, por intermédio de processos de comunicação e negociação de sentidos.

Vale mencionar que Castro (2020) lembra que os intelectuais indígenas, entre os quais menciona Ailton Krenak e Daniel Munduruku, têm escrito um capítulo essencial na história do Brasil: uma contra-história e uma contra-antropologia indígenas. Complementamos essa afirmação mencionando, também, o trabalho de reescrita da história local protagonizado pelos povos indígenas por meio de suas práticas de interação cotidianas, potencialmente capazes de subverter o processo colonial de expropriação em distintos contextos.

O autor lembra ainda que a ideia de humanidade desenvolvida no curso da História promoveu um nível de desvalorização metafísica do mundo, capaz de transformar os agentes dessa ideia em predadores e destruidores físicos desse mesmo mundo.

Assim, aqueles povos que fomos ensinados a ver como sobrevivências de nosso passado humano – povos forçados a “subviver” no presente em meio às ruínas de seus

mundos imaginários – se mostram inesperadamente como imagens de nosso próprio futuro. (CASTRO, 81, 2020)

Nesse sentido, o complexo trabalho de defesa dos territórios comunais do Araguaia, que sustenta o ecossistema da região e os modos de vida alternativos à predação do latifúndio, desempenha uma função de barreira, da qual toda nossa “humanidade” se beneficia. A perspectiva dos indígenas Kanela do Araguaia e seus agenciamentos simbólicos traz, no contexto da luta pela terra e pela própria sobrevivência, as condições de possibilidade para a continuidade da própria vida humana.

Esperamos, com esta pesquisa, ter contribuído para dar visibilidade às práticas comunicativas indígenas que promovem, por meio da criatividade e da resistência, importantes lições de cidadania, um alento e uma ampliação dos estreitos horizontes que têm marcado nossa história recente.

REFERÊNCIAS

Ação Civil Pública n 0002177-25.2017.4.01.3605. Disponível em: <<https://processual.trf1.jus.br/consultaProcessual/processo.php>>. Acesso em: 14/02/2020.

Agência da Notícia, MT. *Grileiros invadem aldeia de índios Kanela em Luciara*. 17/09/2016. Disponível em: <<https://www.agenciadanoticia.com.br/noticias/exibir.asp?id=43733¬icia=grileiros-invadem-aldeia-de-indios-kanela-em-luciara>>. Acesso em: 09/03/2020.

Agência da Notícia, MT. *Índios Kanela do Araguaia relatam ameaças e bloqueios na estrada que dá acesso à aldeia*. 21/08/2014. Disponível em: <<https://www.agenciadanoticia.com.br/noticias/exibir.asp?id=7655¬icia=indios-kanela-do-araguaia-relatam-ameacas-e-bloqueios-na-estrada-que-da-acesso-a-aldeia>>. Acesso em: 12/03/2020.

Agência da Notícia, MT. *Mulher denuncia falsa etnia Kanela às margens do Rio Tapirapé no Araguaia*. 25/11/2014. Disponível em: <<https://www.agenciadanoticia.com.br/noticias/exibir.asp?id=11931¬icia=mulher-denuncia-falsa-etnia-kanela-as-margens-do-rio-tapirape-no-araguaia>>. Acesso em: 10/03/2020.

Agência da Notícia, MT. *Ponte de 70 metros melhora acesso à tribo que vive em Luciara*. 16/11/2019. Disponível em: <<https://www.agenciadanoticia.com.br/noticias/exibir.asp?id=83153¬icia=ponte-de-70-metros-melhora-acesso-a-tribo-que-vive-em-luciara>>. Acesso em: 09/03/2020.

Agência da Notícia, MT. *Energisa deve promover distribuição de energia elétrica para etnia Kanela do Araguaia em Luciara*. 18 de out de 2018. Disponível em: <<https://www.agenciadanoticia.com.br/noticias/exibir.asp?id=73363>>. Acesso em: 01 de jul de 2021.

Agência da Notícia, MT. *Índios da etnia Kanela invadem fazenda, roubam trator e intimidam policiais em Luciara*. 25 de out de 2017. Disponível em: <<https://www.agenciadanoticia.com.br/noticias/exibir.asp?id=65021¬icia=indios-da-etnia-kanela-invadem-fazenda-roubam-trator-e-intimidam-policiais-em-luciara>>. Acesso em: 01 de jul de 2021.

Agência da Notícia, MT. *Índios Kanelas emitem nota esclarecendo ação em área de conflito em Luciara*. 28 de out de 2017. Disponível em: <<https://www.agenciadanoticia.com.br/noticias/exibir.asp?id=65135¬icia=indios-kanelas-emitem-nota-esclarecendo-acao-em-area-de-conflito-de-luciara>>. Acesso em: 01 de jul de 2021.

Agência da Notícia, MT. *MPF garante posse de território em favor de indígenas da etnia Kanela do Araguaia em Luciara*. 25 de abril de 2018. Disponível em: <<https://www.agenciadanoticia.com.br/noticias/exibir.asp?id=69508>>. Acesso em: 01 de jul de 2021.

Agência da Notícia, MT. *MPF garante prestação de atendimento de saúde aos indígenas da etnia Kanela do Araguaia*. 26 de jul de 2018. Disponível em:

<<https://www.agenciadanoticia.com.br/noticias/exibir.asp?id=71414>>. Acesso em: 01 de jul de 2021.

ALBERT, Bruce, RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco. Cosmologias do Contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2002.

ALBERT, Bruce. *O outro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza*. Brasília: Série Antropologia, 1995.

ALDÉ, Verônica; KRAHÔ, Creuza Prumkwyj; LIMA, Ana Gabriela Morim. As festas do milho krahô: cantando sementes e semeando cantos. *Anuário Antropológico* [Online], v.45 n.3, 2020.

ANJOS, Lislaine dos. *Índios apreendem trator e toras de madeira e denunciam crime ambiental em área da União em MT*. G1, MT. 27 out. 2017. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mato-grosso/noticia/indios-apreendem-maquinarios-e-denunciam-crime-ambiental-em-area-da-uniao-em-mt.ghtml>>. Acesso em: 20 de fev. de 2020.

ARRUTI, José Maurício. *Etnogêneses indígenas*. Povos Indígenas do Brasil 2001/2005.

Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. *STF pode decidir demarcações no mês de aniversário da Constituição*. Disponível em: <<https://apiboficial.org/2020/10/13/stf-pode-decidir-demarcacoes-no-mes-de-aniversario-da-constituicao/>>. Acesso em: 04 de jul. de 2021.

Associação do Povo Indígena Kanela do Araguaia (ACIKAN). *Carta aberta aos deputados estaduais de Mato Grosso*. 19 de junho de 2020.

Associação do Povo Indígena Kanela do Araguaia (ACIKAN). *Denúncia nº 03/2020*. Esbulho possessório da comunidade indígena Kanela do Araguaia da Aldeia Nova Pukanu. 2020.

Associação do Povo Indígena Kanela do Araguaia (ACIKAN). *Nota pública do povo indígena Kanela do Araguaia*. 2020.

Ata nº 01 de criação da Comissão Provisória para Constituição da Associação da Comunidade Indígena Kanela do Araguaia (ACIKAN). Caderno de Atas nº 1/ACIKAN: 01/05/2012.

AZANHA, Gilberto. *A forma timbira: estrutura e resistência*. 1984. 81 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo – SP.

AZANHA, Gilberto. *A forma timbira: estrutura e resistência*. 1984. Dissertação de Mestrado FFLCH/USP, São Paulo, 1984.

AZANHA, Gilberto. *O território dos índios Apanjêkra-Canela*. Programa Timbira. Ano: 1981. Disponível em <https://biblioteca.trabalhoindigenista.org.br/>. Acesso em: 19 de fev. de 2020.

BALLESTRIN, Luciana. *América Latina e o giro decolonial*. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117.

BANDEIRA, O.; NOBREGA, C. *Agronegócio e mídia brasileira: onde duas monoculturas se conectam*. *Le Monde Diplomatique Brasil*. Brasília –DF, 21 de janeiro de 2019. Especial Proprietários da Mídia no Brasil, disponível em <<https://diplomatique.org.br/agronegocio-e->

midia-brasileira-onde-duas-monoculturas-se-conectam/>. Acesso em 15 de jul. de 2019.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

BARBOSA, Catarina. *MP da regularização fundiária estimula devastação da Amazônia, alertam especialistas*. Brasil de Fato, São Paulo. 12 dez. 2019. Disponível em: <http://brasildefato.com.br/2019/12/12/mp-da-regularizacao-fundiaria-estimula-devastacao-da-amazonia-alertam-especialistas>. Acesso em: 14 de fev. de 2020.

BÁRCENAS, Francisco López. *Autonomías y Derechos Indígenas en México*. Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas (COAPI), Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano (CECCAM), Servicios para una Educación Alternativa A.C. (EDUCA). México: Editorial Pez en el árbol, 2019.

BÁRCENAS, Francisco López. *Los movimientos indígenas en México: rostros y caminos*. Morelos: Libertad bajo palabra; 2016.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade; RAMOS, Alcida. “*Da luta por direitos à luta para não perdê-los: povos e terras indígenas (TIs) na guerra pela destinação de terras públicas no Brasil pós-Constituição*”. In: ARRETCHE, Marta; MARQUES, Eduardo; FARIA, Carlos Aurélio Pimenta de. (orgs.). *As Políticas da Política: desigualdades e inclusão nos governos do PSDB e do PT*. São Paulo: Editora Unesp, 2019. pp. 321-344.

BARTH, Fredrik. *Os grupos étnicos e suas fronteiras*. In: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Contra Capa, Rio de Janeiro, 2000. pp. 27-32.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2019.

BIASETTO, Daniel. *Projeto que revê demarcação de terras indígenas ganha força na CCJ da Câmara* *Jornal O Globo*. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/projeto-que-reve-demarcacao-de-terras-indigenas-ganha-forca-na-ccj-da-camara-24935181>>. Acesso em 04 de jul. de 2021.

BITTENCOURT, Libertad Borges, ROCHA, Leandro Mendes. *Indigenismo e participação política na América Latina*. Goiânia: Editora UFG, 2007.

BONIN, Jiani Adriana. *Questões metodológicas na construção de pesquisas sobre apropriações midiáticas*. In: Cláudia Peixoto de Moura; Maria Immacolata V. de Lopes. (Org). *Pesquisa em comunicação: metodologias e práticas acadêmicas*. 1ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2016, v. pp. 213-231.

BORGES, Rogério. *Relatório de Diligência realizada no âmbito da ITE 761/PRES/2018*. Brasília: Funai, 2018.

BRAGA, J.L., RABELO, L., MACHADO, M., ZUCOLO, R., BENEVIDES, P., XAVIER, M.P., CALAZANS, R., CASALI, C., MELO, P.R., MEDEIROS, A.L., KLEIN, E., and PARES, A.D. *Matrizes interacionais: a comunicação constrói a sociedade* [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2017, 449 p. Paradigmas da Comunicação collection.

BRAGA, José Luís. *A sociedade enfrenta sua mídia – dispositivos sociais de crítica midiática*. 1 ed. São Paulo: Paulus, 2006.

BRANDT, Lilian, CARNEIRO, Mônica. *Povo Indígena Kanela do Araguaia é despejado no Mato Grosso*. Articulação Araguaia – Xingu. 04/08/2015. Disponível em: <<http://axa.org.br/2015/08/povo-indigena-kanela-do-araguaia-e-despejado-de-terra-da-uniao-no-mato-grosso/>>. Acesso em: 28 de fev. de 2020.

BRASIL, Constituição Federal de 1988.

Câmara dos Deputados. Relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito Funai-Incra 2. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/internet/comissoes/comissoes-especiais/CPI/RELAT%C3%93RIO%20CPI%20FUNAI-INCRA%202.pdf>>. Acesso em: 02 de abril de 2020.

CANUTO, Antônio. *Resistência e luta conquistam território no Araguaia Mato-Grossense*. São Paulo: Outras expressões, 2019.

CARNEIRO, Raquel Gomes. *Sujeitos comunicacionais indígenas e processos etnocomunicacionais: a etnomídia cidadã da Rádio Yandê*. Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação. São Leopoldo, 2019.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Carta Pastoral: Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*. São Félix do Araguaia, 1971.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. “*O recado da mata*”. In: D. Kopenawa & B. Albert, *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. “*Posfácio: perguntas inquietantes*”. In: KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora – n-1 edições, 2018.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. In DE CASTRO, E.V. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Editora Cosac Naify, 2011. pp. 181-264.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGUÉL, Ramon (2007). “*Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico*”, em CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGUÉL, Ramon (coords.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Acervo de fotos. Disponível em: <<https://trabalhoindigenista.org.br/acervo/fotos/>>. Acesso em: 04 de jul. de 2021.

CHIZIANE, Paulina. “*Sobre Caderno de memórias coloniais*”. In: Isabela Figueiredo, *Caderno de memórias coloniais*. São Paulo: Todavia, 2018.

CIMI – Conselho Indigenista Missionário. Disponível em https://www.instagram.com/cimi_conselhoindigenista/. Acesso em: 14 de fev. de 2020.

CLIFFORD, James. *The predicament of culture: twentieth century ethnography, literature, and art*. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 1988.

Código de Processo Penal. Edição atualizada até abril de 2017. Senado Federal. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/529749/codigo_de_processo_penal_1e_d.pdf>. Acesso em: 27 de fev. de 2020.

Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados (CDHM). *Justiça determina que Funai e União identifiquem os transgressores de liminar que confere posse aos indígenas Kanela do Araguaia*. 11 de nov de 2020. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/noticias/justica-determina-que-funai-e-uniao-identifiquem-os-transgressores-de-liminar-que-confere-posse-aos-indigenas-kanela-do-araguaia>>. Acesso em: 12 de jul. de 2021.

Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados (CDHM). *Ministério Público instaura inquérito para apurar a condução pela Funai de situação territorial da comunidade Kanela do Araguaia*. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/noticias/ministerio-publico-instaura-inquerito-para-apurar-a-conducao-pela-funai-de-situacao-territorial-da-comunidade-kanela-do-araguaia>>. Acesso em: 12 de jul. de 2021.

Comissão Pastoral da Terra. *SPU cede a pressões e revoga Portaria 294 que declarava terras de interesse público no Araguaia*. Disponível em: <<https://www.cptnacional.org.br/publicacoes/noticias/geral/2410-spu-cede-a-pressoes-e-revoga-portaria-294-que-declarava-terras-de-interesse-publico-no-araguaia>>. Acesso em: 02 de abr. de 2020.

Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil. Disponível em: <<https://www.cnabrasil.org.br/cna>>. Acesso em: 27 de fev. de 2020.

Conselho Indigenista Missionário. Terras Indígenas. <<https://cimi.org.br/terras-indigenas/>>. Acesso em: 04 de jul. de 2021.

Coordenação e Organização do Povo Indígena Apyãwa (COPIAP). *Carta de Apoio do Povo Indígena Apyãwa Tapirapé à reivindicação territorial Kanela do Araguaia*. 20 de fev de 2021. Funai, Diretoria de Proteção Territorial. Processo administrativo SEI 08620.100706/2015-70 - reivindicação fundiária Kanela do Araguaia.

Coordenação e Organização do Povo Indígena Apyãwa (COPIAP). *Comunicado à Funai*. 3 de março de 2019. Funai, Diretoria de Proteção Territorial. Processo administrativo SEI 08620.100706/2015-70 - reivindicação fundiária Kanela do Araguaia.

COSTA, Bernardino Carlos da. *Primeiro Encontro dos Índios Canela realizado na cidade de Luciara – MT*. 24/04/2005.

CROCKER, William H.; CROCKER, Jean G. *Os Canelas: parentesco, ritual e sexo em uma tribo da Chapada Maranhense*. Rio de Janeiro, Museu do Índio, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Legislação Indigenista no Século XIX*. São Paulo: Edusp, Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992.

Declaração de Barbados I – Pela libertação do indígena. Disponível em: <http://www.missilogia.org.br/wp-content/uploads/cms_documentos_pdf_28.pdf>. Acesso em: 10 de jul. de 2021.

Decreto 5051/04, que ratifica a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho no Brasil.

DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. In: Comte/Durkheim. Os Pensadores. Vol. XXXIII. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DUSSEL, Enrique (2000). “*Europa, modernidad y eurocentrismo*”, em LANDER, Edgardo (coord.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso.

DUSSEL, Enrique. *Europa, Modernidade e Eurocentrismo*. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Clacso, 2005. p. 55-70.

EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura: uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

Eldorado FM. *Indígenas Kanela do Araguaia em Luciara denunciam crimes ambientais e dizem estarem confinados em aldeia*. 26/10/2017. Disponível em: <<http://eldorado.fm/noticias/norte-araguaia/1636-indigenas-kanela-do-araguaia-em-luciara-denunciam-crimes-ambientais-e-dizem-estarem-confinados-na-aldeia.html>>. Acesso em: 12/03/2020.

Eldorado FM. *Indígenas Kanela do Araguaia em Luciara denunciam crimes ambientais e dizem estarem confinados na aldeia*. 26 de out de 2017. Disponível em: <<http://eldorado.fm/noticias/norte-araguaia/1636-indigenas-kanela-do-araguaia-em-luciara-denunciam-crimes-ambientais-e-dizem-estarem-confinados-na-aldeia.html>>. Acesso em: 01 de jul de 2021.

ERICKSON, F. *What makes school ethnography ‘ethnographic’?* Anthropology Educational Quarterly, v.15, p. 51-66, 1984.

ESCOSTEGUY, A.C; FELIPPI, A. *Jornalismo e estudos culturais: a contribuição de Jesús Martín-Barbero*. Revista Rumores, 2013.

Estatuto da Associação da Comunidade Indígena Kanela do Araguaia. Caderno de Atas nº 1/ACIKAN: 10/06/2012.

Federação dos povos e organizações indígenas de Mato Grosso (FEPOIMT). Instituto Centro de Vida (ICV). *International Rivers – people – water – life. Operação Amazônia Nativa (OPAN). Nota técnica. Agravamento de riscos socioambientais e violações aos direitos indígenas pelo Projeto de Lei Complementar 17/2020 de autoria do Governo de Mato Grosso*. 2020. Disponível em: <<https://www.icv.org.br/website/wp-content/uploads/2020/04/nota->

[tecnica-pl-17-2020-final-versao.pdf](#)>. Acesso em: 12 de jul de 2021.

FELICE, Massimo Di. PEREIRA, Eliete S. *Redes e ecologias comunicativas indígenas: As contribuições dos povos originários à Teoria da comunicação*. São Paulo: Paulus, 2017.

FERNÁNDEZ, Antônio João Castrillon. *Retiros e tiros no Araguaia: conflito em Luciara*. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/documentos/araguaia.pdf>. Acesso em: 11 de fev. de 2020.

Fiocruz. Mapa de conflitos envolvendo injustiça ambiental e saúde no Brasil. 2006.

FONSECA, J. J. S. *Metodologia da pesquisa científica*. Fortaleza: UEC, 2002. Apostila.

Fundação Nacional do Índio - Funai. Ações de cidadania. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoas/2013-11-18-18-03-14?limitstart=0#>>. Acesso em 17 de fev. de 2020.

Fundação Nacional do Índio – Funai. DESPACHO n. 00105/2020/GAB/PFE/PFE-FUNAI/PGF/AGU. Diretoria de Proteção Territorial. Processo administrativo SEI 08620.100706/2015-70 - reivindicação fundiária Kanela do Araguaia.

Fundação Nacional do Índio - Funai. DESPACHO PRESIDÊNCIA – PRES. Referência: Processo SEI 00473.024000/2020-91. 2021.

Fundação Nacional do Índio - Funai. Informação Técnica nº 8/2020. Referência: Processo SEI 00473.024000/2020-91. 2020.

Fundação Nacional do Índio - Funai. *INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº 9, DE 16 DE ABRIL DE 2020*, que disciplina o requerimento, análise e emissão da Declaração de Reconhecimento de Limites em relação a imóveis privados.

Fundação Nacional do Índio - Funai. *Memória de reunião com o Povo Indígena Kanela do Araguaia*. Processo administrativo SEI 08620.100706/2015-70 - reivindicação fundiária Kanela do Araguaia. 2015.

Fundação Nacional do Índio - Funai. Processo administrativo SEI 08620.100706/2015-70 - reivindicação fundiária Kanela do Araguaia.

Fundação Nacional do Índio - Funai. Processo administrativo SEI 00473.024000/2020-91 – reivindicação fundiária Kanela do Araguaia (contestação).

Fundação Nacional do Índio - Funai. *Resolução nº 04*, de 22 de janeiro de 2021.

G1, Brasília. *'Cada vez mais, o índio é um ser humano igual a nós', diz Bolsonaro em transmissão nas redes sociais*. 24/01/2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/24/cada-vez-mais-o-indio-e-um-ser-humano-igual-a-nos-diz-bolsonaro-em-transmissao-nas-redes-sociais.ghtml>>. Acesso em: 27 de fev. de 2020.

G1, Mato Grosso. *Fazendeiro denuncia índios por invadirem área e fazerem funcionários reféns para roubar trator em MT*. 26/10/2017. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mato>

grosso/noticia/fazendeiro-denuncia-indios-por-invadirem-area-e-fazerem-funcionarios-refens-para-roubar-trator-em-mt.ghtml>. Acesso em: 20 de fev. de 2020.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. LTC: Rio de Janeiro, 1989

GOMES, Wilson. MAIA, Rousiley C.M. *Comunicação e Democracia: problemas & perspectivas*. São Paulo: Paulus, 2008.

GORDIMER, Nadine. *Ninguém para me acompanhar*. Companhia das Letras, 1996. Premiado com o Nobel de Literatura.

GUIMARÃES, B. N. & GUERRA, M. *TI Porquinhos: o golpe da grilagem e do STF contra os Canela e a Constituição*. In: RICARDO, B. & RICARDO, F. (Orgs.). *Povos Indígenas no Brasil: 2011-2016*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017.

GUIMARÃES, Bruno Nogueira. *O Outro Lado da Moeda Dos Benefícios Sociais dos Brancos ao Parentesco dos Apanjekra*. 2017. Tese (Doutorado em Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social-Museu Nacional) - Universidade Federal do Rio de Janeiro.

GUIMARÃES, Bruno Nogueira. *Os Caminhos da Terra Indígena dos Canelas: História e Transformações*. 2012. Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social-Museu Nacional) – Universidade Federal do Rio de Janeiro.

GUNTHER, Wolfgang. “*O elo perdido*”. Disponível em: <<https://oeloperdido-gunther.blogspot.com/2017/06/raizes-luciara-um-cantinho-do-ceu.html>>. Acesso em: 11 de mar. de 2020.

HALL, Stuart. *Encoding and Decoding in TV Discourse*. Center for cultural studies. University of Birmingham, 1973. Disponível em <<https://core.ac.uk/download/pdf/81670115.pdf>>. Acesso em 16 de jul. de 2021.

HYMES, D. (1964), *Introduction: Toward Ethnographies of Communication*. *American Anthropologist* 66 (6): 1–34.

Instituto Socioambiental. “Nova Funai” barra servidores em Terras Indígenas e põe militares em coordenações. 06/12/2019. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-monitoramento/nova-funai-barra-servidores-em-terras-indigenas-e-poe-militares-em-coordenacoes>>. Acesso em: 07/04/2020.

Jornal do Norte Araguaia. *Polícia Federal indicia investigados por invasão de terras públicas na Gleba São Pedro em Luciara*. Disponível em: <<http://www.nortearaguaia.com.br/noticia.php?codigo=31218>>. Acesso em 04 de jul. de 2021

Justiça Federal de Mato Grosso. Ação Civil Pública nº 0002177-25.2017.4.01.3605.

Justiça Federal de Mato Grosso. Ação de Interdito Proibitório nº 1002098-24.2020.4.01.3605.

KANELA, Antônio. Entrevista concedida a Mônica Machado Carneiro. Luciara (MT), 23 de novembro de 2019.

KANELA, Antônio. Entrevista concedida a Mônica Machado Carneiro. Brasília (DF) formato remoto. 21 de setembro de 2020.

KANELA, Bruno. Perfil pessoal no Instagram @brunokanela. Disponível em: <<https://www.instagram.com/brunokanela/?hl=pt-br>>. Acesso em: 10 de mar. de 2020.

KANELA, Cláudio. Entrevista concedida a Mônica Machado Carneiro. Luciara (MT). 26 de novembro de 2019.

KANELA, Cláudio. Entrevista concedida a Mônica Machado Carneiro. Brasília (DF) formato remoto. 20 de abril de 2021.

KANELA, Geruzan. Entrevista concedida a Mônica Machado Carneiro. Porto Alegre do Norte (MT). 02 de outubro de 2017.

KANELA, Joana. Entrevista concedida a Mônica Machado Carneiro. Luciara (MT). 24 de novembro de 2019.

KANELA, Júlia. Entrevista concedida a Mônica Machado Carneiro. Luciara (MT). 26 de novembro de 2019.

KANELA, Luzia. Entrevista concedida a Mônica Machado Carneiro. Luciara (MT). 25 de novembro de 2019.

KANELA, Maria de Sena. Entrevista concedida a Mônica Machado Carneiro. Luciara (MT). 25 de novembro de 2019.

KANELA, Pedro Filho. *Audiência Pública sobre regularização fundiária*. TV Assembleia, 2015. Fala disponível na íntegra em: <<https://www.youtube.com/watch?v=l3zqcOkfXII>>. Acesso em: 01 de jul. 2020.

KANELA, Pedro Filho. Entrevista concedida a Mônica Machado Carneiro. Brasília (DF) formato virtual. 16 de junho de 2020.

KANELA, Pedro Filho. *Termo de Atendimento*. Programa de Proteção aos Defensores de Direitos Humanos da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. 2016.

KANELA, Pedro Rodrigues. Entrevista concedida a Mônica Machado Carneiro. Luciara (MT). 25 de novembro de 2019.

KANELA, Renata. Entrevista concedida a Mônica Machado Carneiro. Brasília (DF) formato remoto. 22 de setembro de 2020.

KANELA, Vereranda. Entrevista concedida a Mônica Machado Carneiro. Luciara (MT). 27 de novembro de 2019.

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

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOWALSKI, Andreas. “*Tu és quem sabe*” – Aukê e o mito Canela de “ajuda aos índios”. Brasília: Paralelo 15, 2008.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia Das Letras, 2020.

LACHOESKY, Gibran Luis. *Curso estimula visão crítica e produção de mídia popular*. 12/03/2018. Disponível em: <<http://cebsdobrasil.com.br/curso-estimula-visao-critica-e-producao-de-midia-popular/>>. Acesso em: 12/03/2020.

LAGO, Cláudia; BENETTI, Marcia (Org.). *Metodologia de pesquisa em jornalismo*. 2 ed.-São Paulo: Editora Vozes, 2007.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.

Lei de Terras. Lei 601, de 18 de setembro de 1850. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm. Acesso em: 15/03/2020.

LIMA, V.A. *Stuart Hall e os estudos de mídia*. Disponível em <<https://www.cartamaior.com.br/?/Coluna/Stuart-Hall-e-os-estudos-de-midia/30293>>. Acesso em 11 de mar. de 2020.

LINERA, Álvaro Garcia. *Indianismo e Marxismo: O desencontro de duas razões revolucionárias*. Cadernos da América Latina II. Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais – CLACSO, 2004.

LORDE, Audre. *Irmã outsider: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

LUCIANI, José Antônio Kelly. *Sobre a antimestiçagem*. Curitiba, PR: Species – Núcleo de Antropologia Especulativa : Desterro, Cultura e Barbárie, 2016.

MALDONADO-Torres, Nelson. *Sobre la conolialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. In: S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (coords). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre, 2007.

MARTÍN-BARBERO, J. *Dos meios às mediações*. Comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

MARTÍN-BARBERO, J. *Oficio de cartógrafo: travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. México/Chile: Fondo de Cultura Económica, 2002.

MARTIN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

MATEUS, Samuel. *A Etnografia da Comunicação*. Portugal. ANTRÓPOLógicas, 2015, nº 13, xx-yy.

MATTOS, CLG. *A abordagem etnográfica na investigação científica*. In MATTOS, CLG., and CASTRO, PA., orgs. *Etnografia e educação: conceitos e usos* [online]. Campina Grande:

EDUEPB, 2011. pp. 49-83. ISBN 978-85-7879-190-2. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. Em: Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac & Naif, 2003.

MAZUI, Guilherme. *Após transferir demarcações para Agricultura, Bolsonaro diz que vai 'integrar' índios e quilombolas*. G1 – Brasília. 02/01/2019. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/01/02/bolsonaro-diz-que-vai-integrar-indios-e-quilombolas.ghtml>>. Acesso em: 27 de fev. de 2020.

Medida Provisória 910, de 10 de dezembro de 2019. Disponível em: <<http://www.in.gov.br/en/web/dou/-/medida-provisoria-n-910-de-10-de-dezembro-de-2019-232671090>>. Acesso em: 27 de fev. de 2020.

MELATTI, Júlio Cesar. *Ritos de uma tribo Timbira*. São Paulo: Ática, 1978.

MELATTI, Júlio César. *Verbete Timbira*. Povos Indígenas do Brasil. Instituto Socioambiental, 1999.

MIGNOLO, Walter. *Herancias coloniales y teorías postcoloniales*. In: B. Gonzáles Stephan, Cultura y tercer mundo: cambios en el saber académico. Caracas: Nueva Sociedade, 1996.

NIMUENDAJÚ, Curt. A corrida de toras dos timbira. *Mana* v.7 n.2 Rio de Janeiro oct. 2001.

NIMUENDAJU, Curt. *Cartas do Sertão*. De Curt Nimuendaju para Carlos Estevão de Oliveira. Apresentação e notas de Tekla Hartmann. Lisboa, Museu Nacional de Etnologia, 2000.

NIMUENDAJÚ, Curt. *The eastern Timbira*. In: American Archaeology and Ethnology. University of California publication. 1946.

Nota conjunta elaborada pela Secretaria do Patrimônio da União (SPU) e o Ministério Público Federal (MPF) para esclarecer a Portaria de Declaração de Interesse do Serviço Público (PDISP) nº 294, editada pela SPU, publicada no Diário Oficial da União em 27/11/2014. Disponível em: <<http://axa.org.br/2015/01/spu-e-ministerio-publico-federal-divulgam-nota-sobre-situacao-do-vale-do-araguaia/>>. Acesso em: 10 de mar. de 2020.

Ofício nº 07/ACIKAN/2020, de 21 de janeiro de 2020. Associação da Comunidade Indígena Kanela do Araguaia.

Ofício nº 45/ACIKAN/2019, de 24 de agosto de 2019. Associação da Comunidade Indígena Kanela do Araguaia.

Ofício nº 70/ACIKAN/2018, de 19 de setembro de 2018. Associação da Comunidade Indígena Kanela do Araguaia.

Ofício nº 14/ACIKAN/2020, de 02 de março de 2020. Associação da Comunidade Indígena Kanela do Araguaia.

Ofício nº 48/ACIKAN/2018, de 15 de julho de 2018. Associação da Comunidade Indígena Kanela do Araguaia.

Ofício nº56/ACIKAN/2019, de 24 de outubro de 2019. Associação da Comunidade Indígena Kanela do Araguaia.

Ofício nº59/ACIKAN/2018, de 27 de agosto de 2018. Associação da Comunidade Indígena Kanela do Araguaia.

Ofício nº 51/ACIKAN/2020. Associação do Povo Indígena Kanela do Araguaia.

Ofício nº 53/ACIKAN/2020. Associação do Povo Indígena Kanela do Araguaia.

Ofício nº 54/ACIKAN/2020. Associação do Povo Indígena Kanela do Araguaia.

Ofício nº 58/ACIKAN/2020. Associação do Povo Indígena Kanela do Araguaia.

Ofício nº 66/ACIKAN/2020. Associação do Povo Indígena Kanela do Araguaia.

Ofício nº 68/ACIKAN/2020. Associação do Povo Indígena Kanela do Araguaia.

Ofício nº 72/ACIKAN/2020. Associação do Povo Indígena Kanela do Araguaia.

Ofício nº 76/ACIKAN/2020. Associação do Povo Indígena Kanela do Araguaia.

Ofício nº 78/ACIKAN/2020. Associação do Povo Indígena Kanela do Araguaia.

Ofício nº 79/ACIKAN/2020. Associação do Povo Indígena Kanela do Araguaia.

Ofício nº 82/ACIKAN/2020. Associação do Povo Indígena Kanela do Araguaia

Ofício nº 101/ACIKAN/2020. Associação do Povo Indígena Kanela do Araguaia

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. *A fronteira amazônica mato-grossense: grilagem, corrupção e violência*. São Paulo: Iande Editorial, 2016.

OLIVEIRA, Bruno Pacheco de. *Mídia Índio (s) comunidades indígenas e novas tecnologias da comunicação*. Rio de Janeiro: Contracapa; LACED, 2014.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação: desafios atuais às representações coloniais da antropologia*. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org). *Desafios da Antropologia Brasileira*. Brasília: ABA, 2013.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Uma etnologia dos “índios misturados”?* Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Rio de Janeiro, *Mana* v.4 n.1. Abr. 1998.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

OSÓRIO, Antônio. *Carta ao Bispo Dom Pedro Casaldáliga*. Acervo Funai, Diretoria de Proteção Territorial: 09/03/2006.

OSÓRIO, Antônio. *Carta ao Bispo Dom Pedro Casaldáliga*. Acervo Funai, Diretoria de Proteção Territorial: 09/03/2006.

OSÓRIO, Antônio. Carta ao Ministro da Justiça solicitando doação de terra. Acervo Funai, Diretoria de Proteção Territorial: 12/10/2008.

OSÓRIO, Antônio. Carta ao Ministro da Justiça. Acervo Funai, Diretoria de Proteção Territorial: 04/01/2007.

OSÓRIO, Antônio. *Carta ao Presidente Luís Inácio Lula da Silva*. Acervo Funai, Diretoria de Proteção Territorial: 29/11/2006.

OSÓRIO, Antônio. *Encontro dos Índios Canelas do Baixo Araguaia*. Acervo Funai, Diretoria de Proteção Territorial: 04/12/2005.

OSÓRIO, Antônio. *Petição*. Acervo Funai, Diretoria de Proteção Territorial: 28/06/2006.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Retireiros do Araguaia: Terra para a Vida, Terra com Paz*. Fórum de Direitos Humanos da Terra (FDHT-MT). Disponível em: <<https://direitoshumanosmt.blogspot.com/2013/09/retireiros-do-araguaia-terra-para-vida.html>>. Acesso em: 10 de jul. de 2021.

Projeto de Lei 191/2020. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/propostas-legislativas/2236765>. Acesso em: 27 de fevereiro de 2020.

Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Série: Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil Central. Fascículo 01. Povo Indígena Kanela do Araguaia. Manaus, 2009

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*. Perú Indígena 13, 1992.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RAMOS, Alcida Rita. *Indigenismo: um orientalismo americano*. Anuário Antropológico, Brasília, v. 2011, n. 1, p. 27-48, jul. 2012. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas%202011_I/Indigenismo,%20um%20orientalismo%20Americano.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2021.

RAMOS, Alcida Rita. *O índio hiper-real*. Revista Brasileira de Ciências Sociais 28 (10):5-14.

ROCHA, Nilton José. *O absoluto da teoria da comunicação: as meias verdades contraculturas e povos*. Comum. Inf., v.4, n1/2, p. 93-118, jan/dez. 2001.

RODRIGUES, José Carlos. *Antropologia e Comunicação: princípios radicais*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

RODRIGUES, Sebastião Alves. Entrevista concedida a Mônica Machado Carneiro. Luciara (MT). 27 de novembro de 2019.

ROROTY, Moisés Canela. *Declaração de reconhecimento*. Acervo Funai, Diretoria de Proteção Territorial: 05/04/2008.

SAID, Edward W. *Humanismo e crítica democrática*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAID, Edward W. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SALES, Lidiane Taverny. *Território retireiro em disputa: cerca que divide e a perda do território de uso comunal dos Retireiros e Retireiras do Araguaia no Mato Grosso*. Universidade de Brasília. Centro de Desenvolvimento Sustentável – Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais, 2018.

SARTI, Cynthia Anderson. *Contribuições da antropologia para o estudo da família*. Psicol. USP v.3 n.1-2 São Paulo, 1992.

SIBAI, Adlbi Sirin. *La cárcel del feminismo: Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México, D.F. Akal/Iter Pares Serie Poscolonial, 2016.

SIBAI, Adlbi Sirin. *La cárcel del feminismo: Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México, D.F. Akal/Iter Pares Serie Poscolonial, 2016.

SILVA, G; SOARES, R. *A crítica de mídia nos estudos de comunicação*. ECA/USP, 2016. Disponível em: <<http://www3.eca.usp.br/sites/default/files/form/biblioteca/acervo/producaoacademica/002788091.pdf>>. Acesso em: 12/03/2020.

SIMMEL, Georg. *The Triad*. In: WOLFF, Kurt H. (ed.). *The Sociology of Georg Simmel*. Glencoe, Illinois: the Free Press. 1950.

SIQUEIRA, Jaime Garcia. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Porquinhos dos Canela-Apanjekra*. DOEMA 10/08/2007 – Pg. 5 – Terceiros.

Sistema Indigenista de Informações. <http://sii.funai.gov.br/funai_sii/informacoes_indigenas/visao/visao_terras_indigenas_situacao.wsp?tmp.uf_codigo=>>. Acesso em: 04 de jul. de 2021.

SODRÉ, Muniz. *A ciência do comum: notas para o método comunicacional*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SOUZA, Jorge Bruno. *Parecer nº 023/2015*. ICP nº 1.20.004.000134/2014-56.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

THOMPSON, John. *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*. Petrópolis: Vozes, 2011.

TRAQUINA, Nelson. *Teorias do Jornalismo – Porque As Notícias São Como São – Vol. 1 - 3ª Ed.* Insular, 2012.

VALLE, Carlos Guilherme do. *Etnicidade e Mediação como política e cultura*. In: *Etnicidade e Mediação*. São Paulo: Annablume Editora, 2015.

Vip Araguaia. *Unificação dos Povos Indígenas do Araguaia denuncia invasão e crimes ambientais no território do Povo Kanela*. 26 de out de 2020. Disponível em: <<https://www.viparaguaia.com.br/noticia/19373/index.html>>. Acesso em: 01 de jul de 2021.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

WALLERSTEIN, I (1974b). *O sistema mundial moderno. Vol. II: o mercantilismo e a consolidação da economia-mundo europeia, 1600-1750*. Porto: Ed. Afrontamentos.

WALLERSTEIN, I. (1974a). *O sistema mundial moderno. Vol. I: a agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI*. Porto: Ed. Afrontamentos.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O universalismo europeu: a retórica do poder*. São Paulo, Boitempo Editorial, 2007.

WINKIN, Y. (2001). *Anthropologie de la Communication – de la théorie au terrain* : Paris: Éditions du Seuil.