



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL  
CURSO DE MESTRADO EM SERVIÇO SOCIAL**

**Helder Corrêa Luz**

**DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL NA AMAZÔNIA:  
Uma análise nas aldeias Frasqueira e Itaputyre da Reserva Indígena Tembé do  
Alto Rio Guamá – RIARG**

**BELÉM/PA - 2013**

**HELDER CORRÊA LUZ**

**DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL NA AMAZÔNIA:**

**Uma análise nas aldeias Frasqueira e Itaputyre da Reserva Indígena Tembé do  
Alto Rio Guamá – RIARG**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social/PPGSS da Universidade Federal do Pará, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Serviço Social.

**Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria José de Souza  
Barbosa.**

**BELÉM/PA - 2013**

**HELDER CORRÊA LUZ**

**DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL NA AMAZÔNIA:  
Uma análise nas aldeias Frasqueira e Itaputyre da Reserva Indígena Tembé do  
Alto Rio Guamá – RIARG**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social/PPGSS da Universidade Federal do Pará, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Serviço Social.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dra. Maria José de Souza Barbosa (orientadora)  
PPGSS - Universidade Federal do Pará

---

Prof. Dra. Vera Lúcia Batista Gomes (Av. Interna)  
PPGSS - Universidade Federal do Pará

---

Prof. Dr. Armando Lírio (Av. Externo)  
PPGE - Universidade Federal do Pará

Aprovada em, \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

**BELÉM/PA - 2013**

Dedico este trabalho aos índios da etnia Tembé do Alto Rio Guamá, especialmente às populações das aldeias Frasqueira e Itaputyre, por terem me proporcionado, através deste estudo, uma experiência maravilhosa e engrandecedora, cujos ensinamentos obtidos servirão de plataforma e alicerce aos desafios que ainda hei de enfrentar, como pesquisador e como ser humano.

## **AGRADECIMENTOS**

Aos docentes do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal do Pará – UFPA, pelas valiosas contribuições oferecidas durante o curso de Mestrado;

Ao Coordenador do Curso de Bacharelado em Museologia/UFPA, prof. Luiz Tadeu da Costa, pela compreensão nos momentos em que tive que me ausentar da Secretaria deste curso, do qual sou secretário, a fim de realizar tarefas acadêmicas;

À minha esposa, Rosiane P. Rodrigues, pelas contribuições durante o processo de produção desta monografia e pela paciência nas horas difíceis;

Às minhas queridas filhas, Beatriz e Kamille, pelo amor infinito e pelo carinho recíproco, que renovam minhas forças para continuar buscando novos conhecimentos, apesar das dificuldades do dia-a-dia;

Aos índios da etnia Tembé, principalmente às famílias das aldeias Frasqueira e Itaputyre, por permitir-me a realização de um sonho, no campo acadêmico e mais uma realização, no aspecto pessoal;

Aos professores da escola indígena, Antonio Carlos Pastana e Váldison Amorim, pela hospitalidade, amizade e pelas importantes contribuições prestadas durante toda a pesquisa de campo, nas aldeias Frasqueira e Itaputyre;

E, especialmente à minha orientadora, prof<sup>a</sup>. Dra. Maria José de Souza Barbosa, não apenas pelas importantes e valorosas orientações, mas fundamentalmente pela estima e pelo afeto mútuo que acredito tenha marcado nossa convivência durante todo o curso de Mestrado em Serviço Social.

Muito obrigado!

Figura 1 – Pescaria com índios Tembé no Rio Guamá (aldeia Frásqueira).



Fonte – Arquivo pessoal, ano 2012.

A cultura converte-se, assim, em parte integral das condições gerais da produção, no sentido de que a preservação e reinvenção das identidades étnicas e dos valores culturais, assim como a gestão participativa das próprias comunidades em seu ambiente é condição para a conservação ecológica da base de recursos para um desenvolvimento sustentável. Ao mesmo tempo, a cultura constitui um princípio ativo de desenvolvimento das forças produtivas, num paradigma alternativo de produção, no qual a produtividade ecológica e a inovação tecnológica estejam entrelaçadas com os processos culturais que definem a produtividade social e global. (Henrique Leff).

## RESUMO

**“DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL NA AMAZÔNIA: Uma análise nas aldeias Frasqueira e Itaputyre da Reserva Indígena Tembé do Alto Rio Guamá – RIARG”** trata-se de um trabalho que se propõe a uma reflexão sobre o papel desempenhado pelos indígenas enquanto protagonistas no contexto da questão ambiental, focalizando, sobretudo, suas práticas e experiências cotidianas no enfrentamento da crise ecológica, priorizando como categorias de análise a “Sustentabilidade”, o “Desenvolvimento Sustentável” e os “Saberes Locais”. Em nível metodológico foi utilizada a pesquisa do tipo bibliográfica, documental e de campo, utilizando-se de algumas técnicas para a coleta dos dados empíricos, como: observação sistemática, história oral e entrevistas semi-estruturadas, travadas preferencialmente com indivíduos envolvidos nos processos decisórios, como: lideranças, caciques, idosos e professores (índios e não-índios) que atuam nas escolas dessas comunidades. Em primeiro lugar, discute-se as teorias e concepções sobre o Desenvolvimento sustentável, destacando as possíveis contribuições e contradições de suas propostas para a sustentabilidade ambiental, considerando o modelo capitalista de produção como centro deste debate. Em seguida, apresentamos um resumo histórico das políticas indigenistas no Brasil, onde descrevemos a ação missionária e do Estado na utilização da mão-de-obra indígena na economia colonial, bem como o desencadeamento do processo de resistência contra a dominação cultural e territorial por parte dos índios. Mais à frente, detalhamos alguns acontecimentos que fizeram parte da historiografia do povo Tembé-Tenetehara, desde os primeiros contatos com os jesuítas, na região do rio Pindaré-Ma e, especialmente, o período que marcou as atividades do SPI e da FUNAI junto à população Tembé do alto rio Guamá-Pa. Como parte desta narrativa, comentamos também os fatos que marcaram o processo de criação da RIARG, bem como as ações de invasores e saqueadores dos recursos naturais desta área indígena. Mais adiante, fazemos uma descrição das características sócio-espaciais das aldeias Frasqueira e Itaputyre, com ênfase em aspectos como: na educação, saúde, cultura, religião, atividades econômicas, etc. Traçamos ainda um comentário sobre a influência dos saberes locais no cotidiano dos habitantes destas aldeias, destacando fatos do dia-a-dia desses índios, que retratam a forma como eles se relacionam com a natureza, e o resultado desta relação para a proteção e conservação do meio ambiente.

**Palavras-chave:** Desenvolvimento Sustentável, Sustentabilidade, Saberes Locais, Meio Ambiente, Cultura.

## ABSTRACT

"SUSTAINABLE DEVELOPMENT IN THE AMAZON: An analysis in the villages and Frásqueira Itaputyre Indian Reserve of Temb  Alto Rio Guam  - RIARG" it is a work that purports to reflect on the role played by indigenous as protagonists in the context of environmental issues, focusing mainly their daily practices and experiences in confronting the ecological crisis, prioritizing categories of analysis as the "Sustainability", "Sustainable Development" and "Local Knowledge". In this work was used to survey-type literature, documentary and field, using some techniques for the collection of empirical data, such as systematic observation, oral history interviews and semi-structured, preferably conducted with individuals involved in decision making, as leaders, chiefs, elders and teachers (Indians and non-Indians) who work in schools in these communities. Firstly, it discusses the theories and conceptions of sustainable development, highlighting the contributions and possible contradictions from his proposals for environmental sustainability, considering the capitalist model of production as the center of this debate. Then, we present a historical overview of indigenous policies in Brazil, where we describe the missionary and the state in the use of hand labor in Indian colonial economy, as well as triggering the process of resistance against domination by cultural and territorial the Indians. Going forward, we detail some events that were part of the historiography of the people Temb -Tenetehara, from the first contacts with the jesuits at the river Pindaré-Ma and especially the period that marked the activities of the SPI and by the FUNAI Temb  population of high river Guam /Pa. As part of this narrative, also commented on the events that marked the creation process RIARG as well as the actions of invaders and plunderers of indigenous natural resources of this area. Further, we make a description of the socio-spatial and villages Frásqueira Itaputyre, with emphasis on aspects such as education, health, culture, religion, economic activities, etc... We draw further comment on the influence of local knowledge in everyday life of the inhabitants of these villages, highlighting facts of day-to-day life of these Indians, depicting how they relate to the nature and the result of this relationship for the protection and conservation of environment.

Keywords: Sustainable Development, Sustainability, Local Knowledge, Environment, Culture.

## **LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS**

**AISAN** - Agente Indígena de Saneamento  
**RIARG** - Reserva Indígena Alto Rio Guamá  
**BPC** - Benefício de Prestação Continuada  
**CIMI** - Conselho Indigenista Missionário  
**CMMAD** - Comissão Mundial para o Meio Ambiente e Desenvolvimento  
**CNPq** - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico  
**DS** - Desenvolvimento Sustentável  
**MA** - Meio Ambiente  
**FUNAI** - Fundação Nacional de Assistência ao Índio  
**FUNASA** - Fundação Nacional de Saúde  
**IBAMA** - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente  
**IBGE** - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística  
**ICMBio** - Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade  
**IDH** - Índice de Desenvolvimento Humano  
**LDB** - Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional  
**ONG** - Organização Não-Governamental  
**PAS** - Plano Amazônia Sustentável  
**PI** - Posto Indígena  
**PNUMA** - Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente  
**PPGSS** - Programa de Pós-Graduação em Serviço Social  
**PPP** - Projeto Político Pedagógico  
**REED** - Redução de Emissões por Desmatamento e Degradação Florestal  
**SEDUC** - Secretaria Executiva de Educação do Pará  
**SPI** - Sistema de Proteção ao Índio  
**SUDAM** - Superintendencia para o Desenvolvimento da Amazônia  
**SUS** - Sistema Único de Saúde  
**UFPA** - Universidade Federal do Pará  
**UNEP** - Programa Ambiental das Nações Unidas  
**URE** - Unidade Regional de Educação

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b> – Pescaria no Rio Guamá - aldeia Frasqueira (Fonte: arquivo pessoal, ano 2012) .....	06
<b>Figura 2</b> – Inauguração da Cooperativa Agropecuária Indígena “Irapé Iw’azu” (Fonte: arquivo pessoal, ano 2011).....	73
<b>Figura 3</b> – Área de exploração da madeira na RIARG (Fonte: Projeto REED Tembé) .....	74
<b>Figura 4</b> - Escola indígena da aldeia Frasqueira (Fonte: arquivo pessoal, 2012) .....	80
<b>Figuras 5</b> - Anexo I da Escola Indígena Frasqueira / área externa (Fonte: arquivo pessoal, 2012).....	81
<b>Figuras 6</b> - Anexo I da Escola Indígena Frasqueira / área interna (Fonte: arquivo pessoal, 2012).....	81
<b>Figura 7</b> - Anexo II da Escola Indígena Frasqueira / área externa (Fonte: arquivo pessoal, 2012).....	82
<b>Figura 8</b> - Anexo II da Escola Indígena Frasqueira / área interna (Fonte: arquivo pessoal, 2012).....	82
<b>Figura 9</b> - Celebração da Festa da Menina Moça na Aldeia Itaputyre (Fonte: Arquivo da Aldeia Itaputyre, ano 2012).....	90
<b>Figura 10</b> – Casa de forno para produção de farinha das aldeias Frasqueira e Itaputyre (Fonte: arquivo pessoal, ano 2012).....	97
<b>Figura 11</b> – Secagem da malva na aldeia Frasqueira (Fonte: arquivo pessoal, ano 2012).....	98

<b>Figura 12</b> – Estocagem da malva após processo de secagem (Fonte: arquivo pessoal, ano 2012).....	99
<b>Figura 13</b> – Índio Tembé alimentado os peixes na aldeia Frasqueira (Fonte: arquivo pessoal, ano 2012).....	100
<b>Figura 14</b> – Rebanho do projeto de criação de gado entre as aldeias Frasqueira e Itaputyre (Fonte: arquivo pessoal, ano 2012).....	101
<b>Figura 15</b> – Pasto do projeto de criação de gado entre as aldeias Frasqueira e Itaputyre (Fonte: arquivo pessoal, ano 2012).....	102
<b>Figura 16</b> – Projeto Manitese de criação de abelhas abandonado na aldeia Itaputyre (Fonte: arquivo pessoal, ano 2012).....	103
<b>Figura 17</b> – Projeto de abastecimento de água na aldeia Itaputyre (Fonte: arquivo pessoal, ano 2012).....	107
<b>Figura 18</b> – Porto da aldeia Frasqueira no rio Guamá (Fonte: arquivo pessoal, ano 2012).....	108

## LISTA DE MAPAS

- Mapa 1** – Limites Geográficos da RIARG: ameaças e pressões com danos ambientais - (Fonte: FUNAI - Novembro/2010).....40
- Mapa 2** – Território de origem dos Tenetehara (Fonte: GOMES, Mércio. O índio na história: o povo Tenetehara em busca da liberdade).....66
- Mapa 3** – Reserva Indígena Alto Rio Guamá, Território Tembé-Tenetehara nos Estados do Pará e Maranhão (Fonte: IBGE, 2010).....70
- Mapa 4** – Localização das Aldeias da Região do Rio Guamá (Fonte: Relatório INRC-IPHAN, 2010).....73
- Mapa 5** – Atual distribuição geográfica das reservas indígenas do Brasil (Fonte: <http://pt.wikipedia.org>).....75
- Mapa 6** – Área inicial de implantação do Projeto REDD Tembé (Fonte – Projeto REDD Tembé).....104

## LISTA DE TABELAS

**Tabela 1** – Localização das Aldeias / nº de famílias Região do Guamá (Fonte: FUNAI – AERBELÉM/2008 *apud* DIAS, 2010).....72

**Tabela 2** – Estoques de carbono total da fase inicial do Projeto REDD da Terra Indígena Alto Rio Guamá – Dados do estoque de carbono segundo NOGUEIRA et al 2008 (Fonte: Projeto REDD – Tembé).....105

**Tabela 3** – Estoques de carbono Estimado a Campo pela C-TRADE do Projeto REDD – Tembé (Fonte: Projeto REDD – Tembé).....105

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>17</b>
<b>2 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....</b>	<b>23</b>
2.1 UNIVERSO DA PESQUISA.....	23
2.2 OBJETIVOS.....	26
<b>2.2.1 Objetivo geral.....</b>	<b>26</b>
<b>2.2.2 Objetivos específicos.....</b>	<b>27</b>
2.3 QUESTÕES NORTEADORAS.....	27
2.4 COLETA DE DADOS.....	27
2.5 ORGANIZAÇÃO DA DISSERTAÇÃO.....	28
<b>3 TEORIAS, CONCEPÇÕES E DEBATES SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL.....</b>	<b>31</b>
3.1 HISTÓRICO DOS DEBATES SOBRE A CRISE AMBIENTAL.....	31
3.2 O DISCURSO APOLOGÉTICO DO DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL...35	
3.3 DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL NA AMAZÔNIA SOB A LÓGICA CAPITALISTA.....	38
3.4 ETNODESENVOLVIMENTO E SABERES LOCAIS (TRADICIONAIS): AS CONTRIBUIÇÕES DAS POPULAÇÕES INDÍGENAS PARA O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL.....	42
3.5 O ECOSSOCIALISMO COMO ALTERNATIVA À CRISE AMBIENTAL.....	47
<b>4 AS POLÍTICAS INDIGENISTAS NO BRASIL.....</b>	<b>50</b>
4.1 LEIS E REGIMENTOS.....	50
<b>4.1.1 A Reforma Pombalina na Amazônia e o Sistema de Diretórios Indígenas.....</b>	<b>55</b>
<b>4.1.2 O Sistema de Proteção ao Índio (SPI) e a Fundação Nacional de Assistência ao Índio (FUNAI): segregação, dispersão, resistência e morte..</b>	<b>59</b>
<b>5 OS ÍNDIOS TEMBÉ-TENETEHARA E A CRIAÇÃO DA RIARG.....</b>	<b>66</b>
5.1 A SAGA DOS ÍNDIOS TEMBÉ-TENETEHARA E SUA DISPERSÃO PELO VALE AMAZÔNICO.....	66
5.2 O PROCESSO DE CRIAÇÃO E AS INVASÕES NA RESERVA INDÍGENA ALTO RIO GUAMÁ .....	68
5.3 LOCALIZAÇÃO E ORGANIZAÇÃO SÓCIO-PRODUTIVA DAS ALDEIAS TEMBÉ DA RIARG.....	72

5.4 OS TEMBÉ DO ALTO RIO GUAMÁ: A QUESTÃO DO TERRITÓRIO E SEU PERTENCIMENTO.....	70
<b>6 AS ALDEIAS FRASQUEIRA E ITAPUTYRE.....</b>	<b>77</b>
6.1 SUJETIVOS.....	77
6.2 PRÁTICAS RELIGIOSAS NAS ALDEIAS FRASQUEIRA E ITAPUTYRE.....	78
6.3 A EDUCAÇÃO FORMAL NAS ALDEIAS FRASQUEIRA E ITAPUTYRE: EDUCAÇÃO PARA QUÊ?.....	78
<b>6.3.1 A educação formal nas aldeias Frasqueira e Itaputyre: contribuições para o resgate da língua materna Tembé-Tenetehara.....</b>	<b>82</b>
6.4 A SAÚDE NAS ALDEIAS FRASQUEIRA E ITAPUTYRE.....	84
6.5 O PROCESSO DE RESISTÊNCIA CULTURAL NAS ALDEIAS FRASQUEIRA E ITAPUTYRE: O REENCONTRO COM SUAS RAÍZES.....	85
<b>7 OS ÍNDIOS TEMBÉ DO ALTO GUAMÁ: CULTURA, SABERES LOCAIS E A RELAÇÃO COM O MEIO AMBIENTE.....</b>	<b>92</b>
7.1 O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL NAS ALDEIAS FRASQUEIRA E ITAPUTYRE: A RELAÇÃO DOS ÍNDIOS TEMBÉ COM O MEIO AMBIENTE.....	92
7.2 AS ATIVIDADES PRODUTIVAS E COMERCIAIS DOS TEMBÉ DAS ALDEIAS FRASQUEIRA E ITAPUTYRE E SEUS REFLEXOS AO MEIO AMBIENTE.....	94
7.3 PROJETOS PRODUTIVOS SUSTENTÁVEIS NAS ALDEIAS FRASQUEIRA E ITAPUTYRE: EM BUSCA DA SUSTENTABILIDADE E DA QUALIDADE DE VIDA.....	100
7.4 O PROJETO REED – TEMBÉ: UMA ALTERNATIVA PARA O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL NA RIARG.....	104
7.5 A QUESTÃO DO LIXO E DO SANEAMENTO BÁSICO NAS ALDEIAS FRASQUEIRA E ITAPUTYRE.....	107
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>110</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>114</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O tratamento da temática “Desenvolvimento Sustentável” aliada à “Questão Indígena”, na Amazônia, justifica-se pelo caráter interdisciplinar do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, cuja linha de pesquisa “Serviço Social, Trabalho e Desenvolvimento” procura desenvolver estudos e pesquisas que tragam para o debate não apenas tópicos da área do Serviço Social *strictu sensu*, mas que tenham interface com as chamadas expressões da questão social, como vem se propondo com as discussões sobre Desenvolvimento Sustentável. Nesta direção, compreender o modo de vida das populações indígenas pode nos proporcionar um diálogo aberto com outras ciências, como as ciências ambientais, a antropologia e a história social da Amazônia, cujas matrizes teóricas aproximam-se das fontes que subsidiaram o presente trabalho.

O esforço em aproximar discussões entre saberes e campos de pesquisa aparentemente distantes, mas que no fundo mantêm uma relação forte entre si, é devido à necessidade de se encontrar alternativas que assegurem a médio e longo prazo o acesso aos direitos sociais de cidadania, especialmente daqueles inseridos em um contexto específico de íntima relação com a natureza, como os índios Tembé do Alto Rio Guamá. Para tanto, fez-se necessário conhecer os elos e as tramas construídas a partir da relação destes indígenas com o meio ambiente, para que pudéssemos perceber se há ou não preocupação, por parte dos Tembé, com a preservação e conservação do ambiente natural em que habitam.

Ultimamente, tornou-se imperioso discutir os problemas ambientais face ao acelerado ritmo de destruição dos principais ecossistemas terrestres, causado, geralmente, por modelos de desenvolvimento que não preconizam a proteção e a conservação do meio ambiente<sup>1</sup>, mas ao contrário, entendem-no apenas como matéria-prima para a produção de mercadoria e artefatos que possam ser comercializados.

Por esse motivo, analisa-se o protagonismo e a ação dos índios Tembé em suas práticas relacionadas com a natureza, a fim de refletir se esse modo de vida

---

<sup>1</sup> Art. 225 expressa que “todos possuem o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao poder público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para presentes e futuras gerações” (BRASIL, 2001, p. 125).

pode contribuir para alterar a relação do homem (ser genérico) com o meio ambiente. Essa análise é mediatizada por outras discussões imanentes à vida desses indivíduos e que são centrais para o debate sobre Desenvolvimento Sustentável como: o reconhecimento da sua identidade<sup>2</sup> indígena, da sua cultura e do seu território tradicional. Assim, a compreensão das relações postas entre estes indígenas e a natureza torna-se um exercício na busca de novos saberes e novas práticas sociais, cuja relevância pode ser importante para transformar os padrões de vida consumista que têm abalado o sistema ecológico do planeta.

Nesse sentido, os questionamentos a respeito da questão ambiental, sob os pressupostos do Desenvolvimento Sustentável e do papel exercido pelas populações indígenas, nesse cenário, emergiram com intensidade a partir das últimas décadas, haja vista a preocupação com a preservação<sup>3</sup> e conservação<sup>4</sup> do meio ambiente. Na arena desse debate, a Amazônia ocupa lugar de destaque, em virtude de sua riquíssima biodiversidade e das riquezas naturais que podem ser encontradas no seu solo e subsolo, além de ser o maior reservatório de água doce do planeta.

Por essas razões, vários movimentos capitaneados por ecologistas, ONG's, projetos governamentais e pelas próprias populações tradicionais que aqui vivem, têm tentado pôr em prática ações que visem à defesa do bioma amazônico. No entanto, há sérias divergências entre esses movimentos acerca da maneira como fazer uso da floresta. Muitos defendem concepções que visam mantê-la intacta, outros desejam a exploração sustentável dos seus recursos e há ainda aqueles que não têm a menor preocupação com as consequências desse uso intensivo e extensivo da natureza, como produto (a maioria dos capitalistas).

---

<sup>2</sup> Segundo Barth (1969), 'identidade' trata-se de uma construção dada a partir de elementos que definem um grupo em contraposição ao outro, podendo esses serem superficiais aos olhos do observador, mas do que as diferenças, tornam-se efetivas e relevantes no próprio grupo. Já Hall (1990, p. 224) conceitua identidade como "um verdadeiro modo de ser coletivo imposto de forma artificial, que as pessoas com uma história e ancestralidade em comum partilhariam". O mesmo diz ainda que "as identidades culturais refletiriam as experiências históricas comuns e os códigos culturais partilhados que nos forneceriam, enquanto povo uno, um quadro de referências e de sentido que, sob a mutabilidade das divisões e vicissitudes de nossa história concreta se caracterizaria pela estabilidade, imutabilidade e continuidade".

<sup>3</sup> Conservação de ecossistemas e *habitats* naturais é a manutenção e recuperação de populações viáveis de espécies em seus meios naturais e, no caso de espécies domesticadas ou cultivadas, nos meios onde tenham desenvolvido suas propriedades características (BRASIL, 2000).

<sup>4</sup> Preservação - conjunto de métodos, procedimentos e políticas que visem a proteção a longo prazo das espécies, *habitats* e ecossistemas, além da manutenção dos processos ecológicos, prevenindo a simplificação dos sistemas naturais (BRASIL, 2000).

Partindo dessa preocupação, o PNUMA (1987), considera que a política de Desenvolvimento Sustentável se trata de “um programa que pode melhorar a qualidade de vida das pessoas dentro da capacidade potencial do sistema de sobrevivência da terra”. Já a CMMAD (1991) definiu que o Desenvolvimento Sustentável pode ser considerado como:

[...] um modelo de desenvolvimento que deve atender às necessidades da população no presente, sem comprometer a possibilidade das gerações futuras de atenderem às suas próprias necessidades, respeitando a capacidade de suporte da biosfera, além de contribuir para redução da pobreza e da desigualdade social.

Partindo dessa perspectiva de sustentabilidade apontada pelo CMMAD, Garcia (2009, p. 18) enfatiza a importância das populações tradicionais neste processo quando assegura que:

[...] é neste contexto que se dá a implantação de Reservas Extrativistas, territórios de uso sustentável, cuja criação traz uma visão de mundo que aceita os habitantes tradicionais como verdadeiros beneficiários dos recursos naturais locais, com direito a seu usufruto, desde que conservem a biodiversidade para o seu bem-estar e reprodução social.

Assim, é mister a realização de estudos e pesquisas na Amazônia que contemplem a problematização dessas questões, para que não fiquemos alheios a esses debates que estão sendo travados nas mais diversas instâncias, tanto em nível regional e nacional, quanto em nível global, no intuito de contribuir de forma objetiva para o debate político e acadêmico, na perspectiva de fecundar estratégias de enfrentamento e resistência ante aos desafios socioambientais que estão postos neste novo milênio.

Percebe-se, contudo, que nesses debates os pontos de vistas que defendem posições reacionárias e desenvolvimentistas e que supervalorizam o fator econômico, os interesses do mercado e do lucro têm mantido certa supremacia sobre os critérios de justiça social e respeito à natureza. Por isso, pode-se afirmar que o desenvolvimento deste estudo, enfatizando as práticas de Desenvolvimento Sustentável nas aldeias Frásqueira e Itaputyre não foi por acaso, pois se trata de uma preocupação muito em voga na atualidade.

Considerando que, historicamente, a etnia Temb   é um povo que mant m estreitas relações com os “não índios”, tanto cultural, social, econômica, como politicamente, a realização deste estudo nos permitiu compreender como os Temb  , a partir de suas vivências e de suas relações interétnicas estão se relacionando com o ambiente em que habitam, e quais as influências e reflexos dessa teia de relações sobre o modo de vida dessa população. Leff (2009, p. 293) afirma que:

[...] a qualidade de vida está entrelaçada com a qualidade do ambiente e com a satisfação das necessidades básicas, com a conservação do potencial produtivo dos ecossistemas, com o aproveitamento integrado dos recursos naturais e com a sustentabilidade ecológica do habitat. [...] a satisfação das necessidades e aspirações humanas seria alcançada mediante uma nova racionalidade social e um novo modo de produção, mediante formas inéditas de identidade, cooperação, solidariedade e participação.

Dessa forma, precisa-se intensificar este debate e encontrar alternativas que estejam alinhadas com a proteção do meio ambiente e de suas populações tradicionais, principalmente, neste momento em que vários povos índigenas têm sido expulsos de seus territórios para dar lugar a empreendimentos energéticos e empresariais, por meio de decisões arbitrárias que desrespeitam o direito natural de habitarem o mesmo local onde viveram seus antepassados e de existirem conforme suas próprias tradições e costumes.

Esses empreendimentos, que avançam sobre terras índigenas e áreas de proteção ecológica se dão em prol de um hipotético modelo de desenvolvimento modernizador que, “altruisticamente”, traria benefícios para todos, porém, na realidade, as vantagens são apenas os detentores do capital. Podemos inferir que em muitos casos esse acelerado r timo de mudanças ocorrido na Amazônia foi responsável pela dissolução da economia de base coletiva de diversas populações índigenas que viviam basicamente da caça, da pesca, da coleta de frutos e raízes, desarticulando, não obstante, seus modos de vida e de trabalho, baseados, geralmente, no manejo sustentável do meio ambiente.

Pode-se dizer que a introdução de modelos exógenos de desenvolvimento na Amazônia representa sérias ameaças à biodiversidade,   sobrevivência das populações nativas e   proteção do meio ambiente, pois se revelam incoerentes com a diversidade sócio-cultural e ambiental desta região.

É importante frisar que autores como Sachs (2002), Foladori (2001), Beker (2002), Vargas (2002), Silva (2010), o próprio Leff (2009), entre outros, destacam que as maiores perturbações sobre o meio ambiente são provenientes das formas produtivas de acumulação e consumo que visam o lucro, causando sérios danos aos ecossistemas. No que diz respeito à Amazônia, a questão ambiental tem se tornado cada vez mais dramática, e tem afetado duramente os indígenas e outras populações tradicionais (ribeirinhos<sup>5</sup>, caboclos<sup>6</sup>, seringueiros, etc.).

Leff (2009, p. 296) enfatiza, de forma contundente, a necessidade de uma ética ambiental que se sobreponha à racionalidade econômica dominante e que considere os direitos das populações, como as indígenas de reivindicarem sua autogestão<sup>7</sup> e o direito à sua sobrevivência, quando diz: “a ética ambiental coloca-se tanto na conservação da diversidade biológica do planeta, como no respeito à heterogeneidade étnica e cultural da humanidade. Os dois princípios conjugam-se num objetivo de gestão cultural do ambiente”.

Para este autor, tanto os indígenas quanto as demais populações tradicionais “têm o direito de forjar seu próprio destino a partir de seus valores e de sua significação no mundo, mediante o manejo sustentável de seus recursos, dos quais deriva a satisfação de suas necessidades materiais e simbólicas” (idem, p. 296).

---

<sup>5</sup> “O termo ribeirinho, hoje usado amplamente pela mídia local para falar das populações amazônicas, não aparece na literatura antropológica antes dos anos setenta, quando Miller (1977) refere-se às “comunidades ribeirinhas tradicionais”, como pequenas cidades localizadas ao longo do rio Amazonas, não muito próxima aos centros mais desenvolvidos, ainda não alcançadas pela malha rodoviária, e ignoradas pelos projetos desenvolvimentistas aplicados à região” (p. 285 *apud* RODRIGUES, 2006, p. 122).

<sup>6</sup> “A categoria caboclo é complexa, ambígua e está associada a um estereótipo negativo; no uso acadêmico, refere-se aos pequenos produtores rurais de ocupação histórica, também classificados como camponeses (...) no sentido coloquial, o caboclo é uma categoria de classificação social complexa que inclui dimensões geográficas, raciais e de classe (...) na região amazônica o termo é também empregado como categoria relacional; o termo identifica uma categoria de pessoas que se encontram em uma posição social inferior em relação ao locutor (...) os parâmetros desta classificação coloquial incluem a qualidade rural, descendência indígena e “não civilizada” (analfabeta e rústica) que contrastam com as qualidades urbana, branca, civilizada (...) Como categoria relacional, não há um grupo fixo identificado como caboclo; o termo pode ser aplicado a qualquer grupo social ou pessoa considerada mais rural, indígena ou rústica. O uso coloquial do termo leva à suposição de que existe uma população concreta que pode ser imediatamente identificada como cabocla e carrega a identidade de caboclo” (LIMA-AYRES, 1999, p.5-7 *apud* RODRIGUES, 2006, p. 122).

<sup>7</sup> “A autogestão dos povos indígenas não implica seu isolamento e uma suposta auto-suficiência, mas [...] o aproveitamento por parte das etnias de todos os recursos e experiências da sociedade nacional, com o fim de eleger solidária e livremente suas próprias opções e meios de ação. A autogestão pressupõe, portanto, a participação num quadro maior e uma inter-relação dialética com o conjunto da sociedade” (SERBÍN, A. Autogestión indígena-estatal? In: ITURRASPE, F. (org.). Participación, congestión y autogestión en América Latina. Vol. 2. Caracas: Nueva Sociedad, 1968, p. 245 *apud* LEFF, 2009, p. 296).

Ao fomentar o debate sobre Desenvolvimento Sustentável na RIARG pretende-se contribuir para a acumulação de conhecimentos que enfoquem o papel exercido pelos indígenas da etnia Tembé no enfrentamento da problemática ambiental, e que possa servir de referencial para estudos posteriores.

É importante ressaltar que já realizamos pesquisa acadêmica na RIARG, intitulada “Um Ensaio sobre a Educação Ambiental dos Povos Indígenas do Alto Guamá”. Naquela oportunidade, a motivação foi devido à proximidade que se manteve durante longo tempo com esses indivíduos, por ocasião da vigência do Projeto de Saúde Indígena, coordenado pela Secretaria de Saúde do Município de Ourém, na qual trabalhei durante sete (7) anos, mas, sobretudo, pelo desejo de aprofundar conhecimentos sobre a história da formação e constituição do povo deste município<sup>8</sup>.

Contudo, passados aproximadamente nove (9) anos daquela primeira experiência, tem-se a necessidade e o interesse em aprofundar a análise sobre o cotidiano dos Tembé, pois na medida em que se acirram os debates sobre a questão ambiental em todo o planeta, a exemplo da Rio + 20, urge a necessidade de inserir a realidade da região amazônica no contexto desses debates, a fim de traçarmos estratégias coletivas para o enfrentamento dessa problemática.

“É pensando criticamente a prática de hoje ou de ontem que se pode melhorar a próxima prática.” (FREIRE, 1996, p. 44).

---

<sup>8</sup> Sou natural do município de Ourém, onde há relatos de que seus primeiros habitantes teriam sido os índios Tembé, além de algumas famílias portuguesas oriundas da ilha de Açores, que vieram durante o processo de colonização.

## 2 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

O presente estudo foi realizado com base na pesquisa qualitativa, cujo propósito foi o de aprofundar a compreensão dos fenômenos socioambientais na RIARG, levando em consideração a preocupação com o desenvolvimento sustentável e, tendo como universo o “cotidiano e as experiências do senso comum, interpretadas e reinterpretadas pelos sujeitos que as vivenciam” (MINAYO, 2007).

Para tal, optou-se por essa metodologia por que segundo a autora acima referida, as abordagens qualitativas são “aquelas capazes de incorporar a questão dos significados e da intencionalidade como inerentes aos atos, às relações, e às estruturas sociais, sendo essas últimas tomadas tanto no seu advento quanto na sua transformação, como construções humanas significativas” (Idem, p. 10).

Nesse sentido, mediante sua aplicação, tornou-se viável a apreensão, em maior profundidade possível, das nuances presentes na relação dos Tembê com o meio ambiente, por meio da interpretação das particularidades, dos comportamentos e das atitudes desses indivíduos.

A pesquisa qualitativa é a que mais se adequou ao nosso objeto de estudo, por várias razões: facilitou a compreensão do contexto socioambiental que caracteriza as relações dos índios com a natureza; permitiu o conhecimento dos mecanismos de conservação e preservação ambiental e o conhecimento do processo de participação dos Tembê através do seu espaço de atuação, da formação, da visão e da expectativa por parte da comunidade em que estão inseridos.

### 2.1 UNIVERSO DA PESQUISA

Em princípio, foram feitas algumas incursões exploratórias na RIARG para o levantamento de informações acerca daquela realidade que pudessem vir a contribuir ou dificultar a viabilidade da pesquisa, como: transportes, vias de acesso, possíveis informantes, alimentação, hospedagem, aceitação do pesquisador, etc. Essa etapa fez parte do planejamento prévio necessário para que se tivesse uma noção dos recursos materiais que deveriam ser empregados durante a viagem e estadia naquele local e para estabelecer os primeiros contatos com os Tembê, com o intuito de se traçar a versão final do planejamento para o restante da pesquisa.

Todavia, antes de partir para a pesquisa de campo propriamente dita, fez-se uma “análise minuciosa de todas as fontes documentais que serviram de suporte à investigação projetada”. Em seguida, procurou-se estabelecer contatos com pessoas que poderiam fornecer dados ou sugerir fontes de informação, conforme orienta Oliveira (2002, p. 157).

É importante ressaltar que no decorrer deste estudo a apreensão de algumas categorias teórico-analíticas foi de extrema relevância para que esta experiência se revelasse exitosa nos seus objetivos, pois não só orientaram o rumo que a pesquisa devia trilhar, mas, essencialmente, porque permitiu a aquisição de novos conhecimentos que proporcionaram uma melhor compreensão e entendimento a respeito das concepções sobre Desenvolvimento Sustentável, sobre as políticas indigenistas que vigoraram e ainda vigoram no Brasil, além da etno-historiografia e dos aspectos relacionados à cultura e à cosmovisão do povo Tembé-Tenetehara.

O esforço de constituição do referencial teórico foi decisivo para a montagem da estratégia de pesquisa de campo, uma vez que nos aproximou das teorias e dos conceitos, sem os quais a compreensão do objeto não se daria de forma satisfatória, pois a compreensão de uma realidade local, repleta de especificidades e de dinâmicas diferenciadas pode ser prejudicada por lacunas e desvios teóricos que poderiam dificultar sobremaneira a construção de mediações necessárias à observação/análise de singularidades, particularidades e generalidades próprias daquelas aldeias.

Como fontes de informação documental, foram utilizadas teses, livros, artigos científicos, dissertações, monografias, relatórios técnicos, Legislação Oficial, Constituição Federal, decretos, Lei do Meio Ambiente e Leis sobre as populações indígenas. Foram usados também dados secundários de instituições que se dedicam aos temas abordados, como a FUNAI, o IBAMA, o IBGE.

Devido à distância de Belém e à grande dimensão territorial da reserva, elegeu-se dentre as comunidades indígenas localizadas nesta área, as aldeias Frasqueira e Itaputyre para a coleta dos dados empíricos, por se tratar de locais onde se podia contar com o auxílio de um guia (prof. da escola indígena, Antônio Carlos Pastana), tanto no que diz respeito ao acesso, assim como para favorecimento dos diálogos com os indígenas.

O vasto conhecimento da área e da população ali residente representou para nosso guia um papel singular e de destaque durante a obtenção dos dados,

facilitando a aproximação e o contato com os índios, bem como a visita aos locais de plantação de roças, produção de farinha, criação de gado, abelhas, peixe, açazais e também como informante direto acerca do cotidiano das aldeias, dos cerimoniais, sobre os serviços de educação, saúde e saneamento básico nas aldeias selecionadas.

Para se chegar aos locais da pesquisa de campo teve-se que percorrer um longo e difícil trajeto. A distância entre Belém e a RIARG é de aproximadamente duzentos e trinta e cinco (235) Km. A duração total da viagem, em virtude das dificuldades de acesso, é de aproximadamente cinco (5) a seis (6) horas. Primeiramente utilizou-se carro próprio, saindo de Belém pela rodovia BR 316 até ao local conhecido como “Boca” de Ourém. A partir desse perímetro, acessou-se a rodovia estadual PA 124. Ao chegar à sede desta referida cidade, optou-se por trocar de veículo e alugar uma moto, pois o ramal de acesso às aldeias Frasqueira e Itaputyre tem trechos que não permitem a circulação de carros e outros veículos de maior proporção. Saindo de Ourém, continuou-se pela rodovia PA 124, passando-se pelo município de Capitão Poço e pela vila de Boca Nova, seguindo até às proximidades da cidade de Garrafão do Norte.

A partir daí, adentrou-se em um ramal estreito de piçarra de aproximadamente sete (7) km até se chegar à margem do igarapé Tawari, o qual dá nome a uma aldeia Tembé ali localizada. Neste local teve-se que descer das motos e empurrá-las por uma travessia estreita e cheia de imperfeições, o que tornou a viagem ainda mais sofrível, devido ao temor de cair n’água com os veículos e todas as provisões que se levava. Ironicamente, ao passar por este obstáculo, as dificuldades para pilotar as motos aumentaram em virtude do caminho estreito, dos areais, às sinuosidades, fendas e inclinações do terreno. Esse trecho que vai da aldeia Tawari até à aldeia Itaputyre tem cerca de 1 Km. A partir daí, percorre-se mais ou menos 500 metros por meio de pasto, capoeira e areais até se chegar, finalmente, à aldeia Frasqueira, que se localiza às margens do rio Guamá.

Devido ao percurso de Boca Nova até o ramal que dá acesso às aldeias Tawari, Frasqueira e Itaputyre ser bastante temido por quem o utiliza, face ao “banditismo” que se implantou nesta área, onde há vários registros crimes, como latrocínios e roubos de motocicletas, muitos índios e outros viajantes que trabalham ou desejam visitar as aldeias mencionadas utilizam um ramal que se inicia na cidade de Capitão Poço, o qual dá acesso à maioria das aldeias Tembé da RIARG.

Ao escolher essa rota, os veículos enfrentam maiores desafios devido à precária situação das vicinais, principalmente durante a época das chuvas, aonde é preciso a utilização de veículos de tração nas 4 rodas para transpor os lamaçais e os aclives do caminho. Depois de atravessar grande parte da Reserva, chega-se a um local em frente à aldeia Frasqueira, devendo ser atravessado por barco, tarefa executada pelos próprios índios.

As despesas de locomoção e alimentação foram custeadas com recursos próprios, além de uma ajuda de custo de R\$ 500,00 (quinhentos reais) provenientes do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da UFPA, do qual faço parte como aluno de mestrado e de recursos da bolsa ATP-A/CNPQ, vinculada à pesquisa-extensão do “Grupo de Estudos e Pesquisa Trabalho e Desenvolvimento da Amazônia”, por meio do “Projeto Desenvolvimento Sustentável e Gestão Estratégica dos Territórios Rurais no Estado do Pará”<sup>9</sup>.

## 2.2 OBJETIVOS

### 2.2.1 Objetivo geral

O objetivo principal deste estudo foi perceber e analisar as repercussões das experiências e das práticas realizadas no dia-a-dia dos índios Tembé das aldeias Frasqueira e Itaputyre, que estejam voltadas para a sustentabilidade<sup>10</sup> do meio ambiente.

---

<sup>9</sup> Projeto este coordenado pela professora Dra. Maria José de Souza Barbosa, minha orientadora de mestrado.

<sup>10</sup> “Ainda não existe uma definição clara e universalmente compartilhada sobre o conceito de sustentabilidade, pois, segundo Michael Redclift, “seus significados costumam ser distintos para ecologistas, planejadores, economistas e ativistas ambientais”. Segundo o mesmo, enquanto “existirem países preocupados com o uso eficaz dos recursos naturais e outros preocupados com o combate à miséria, dificilmente haverá eficiência no conceito do desenvolvimento sustentável” (CAPORAL e COSTABEBER, 2007, p. 28 *apud* GARCIA, 2009, p. 45).

## 2.2.2 Objetivos específicos

Os objetivos específicos deste estudo foram:

- a) Diagnosticar a situação socioambiental nas aldeias Frasqueira e Itaputyre da Reserva Indígena Alto Rio Guamá;
- b) Identificar as influências dos saberes locais dos Tembé na sua relação com o meio ambiente;
- c) Analisar os impactos da ação antrópica sobre o meio ambiente, bem como os seus reflexos na questão da sustentabilidade;
- d) Identificar medidas e projetos voltados à prática de Desenvolvimento Sustentável.

## 2.3 QUESTÕES NORTEADORAS

Algumas questões norteadoras foram importantes para que os objetivos desta pesquisa fossem alcançados, como:

- a) As relações de produção dos Tembé, considerando sua interação com a natureza, podem ser consideradas formas de Desenvolvimento Sustentável?
- b) As atividades laborais dos Tembé estão voltadas para a satisfação de suas necessidades imediatas (valor-de-uso) e/ou à busca da acumulação e do lucro (valor-de-troca)?
- c) Qual a percepção dos Tembé sobre a suposta crise ecológica e sobre os princípios que norteiam as propostas de Desenvolvimento Sustentável?

## 2.4 COLETA DE DADOS

Durante a coleta dos dados empíricos lançou-se mão de algumas ferramentas como: a observação sistemática; caderno de campo, narrativas, história oral, e conversas informais, que foram muito importantes para o sucesso da pesquisa, pois permitiram que se diagnosticasse, o mais fielmente possível, a situação socioambiental em que aquelas comunidades se encontravam.

A partir daí escolheu-se os sujeitos da pesquisa que serviram como interlocutores, tendo relevante contribuição na identificação das percepções dos Tembé sobre desenvolvimento sustentável e as influências das suas práticas

cotidianas, de seus costumes e seus hábitos, no processo de preservação e proteção do meio ambiente.

Os diálogos mantidos com os informantes foram orientados por um roteiro, evitando métodos formais de coleta de dados (questionário, formulário), o que possibilitou aos interlocutores discorrerem sobre as temáticas propostas evitando respostas pré-fixadas. A observação sistemática foi feita por meio de registros no diário de campo e também por meio de registros fotográficos.

Os dados obtidos durante pesquisa documental, nas conversas com os índios e durante a observação sistemática foram organizados e sistematizados partindo dos pressupostos sugeridos por Minayo (2007) como: transcrição, releitura e organização dos depoimentos e demais informações; assim como a classificação dos dados, tendo como embasamento as questões norteadoras da pesquisa, a fim de estabelecer as categorias empíricas, confrontando-as com as categorias analíticas e, finalmente, a análise final dos dados obtidos.

Deve-se frisar, todavia, que a descrição direta das falas dos informantes foram preservadas, tal como constam nas citações utilizadas nesta dissertação. Foram utilizados, também, o termo “informante” para nomear os entrevistados, objetivando resguardar suas identidades.

## 2.5 ORGANIZAÇÃO DA DISSERTAÇÃO

A dissertação presente está sistematizada em sete (7) capítulos, além das considerações finais. No primeiro capítulo, no qual consta a introdução do trabalho, traz-se uma breve explanação teórica acerca dos princípios do Desenvolvimento Sustentável, além da importância que o debate sobre sustentabilidade representa para a contemporaneidade, destacando os indígenas, a exemplo dos Tembé, especialmente, como atores centrais das reflexões empreendidas no decorrer da pesquisa e da elaboração da dissertação. No segundo capítulo discorre-se sobre os procedimentos metodológicos empregados durante a pesquisa. Nessa parte, traçou-se um breve comentário acerca dos procedimentos metodológicos, das técnicas, dos objetivos e do universo da pesquisa, para se entender melhor as escolhas às quais teve que se tomar e os passos realizados no decorrer da sua execução, além das dificuldades e os desafios enfrentados.

No terceiro capítulo, abordam-se as várias faces das discussões sobre Desenvolvimento Sustentável, destacando-se como a categoria mais importante deste trabalho. Neste tópico, discute-se o “estado da arte” das teorias e concepções dos mais renomados estudiosos da área. Esta análise foi de extrema importância para a apreensão aprofundada das causas e das circunstâncias em que surgem e se avolumam os impactos causados ao meio ambiente, em escala planetária, destacando, sobretudo, os saberes locais (tradicionais), as influências do modelo capitalista de produção e a necessidade de uma nova ética ambiental, onde prevaleça a justiça social e o respeito à natureza.

No quarto capítulo debate-se a respeito da história das políticas indigenistas no Brasil, salientando as leis e os regimentos que ditaram a forma como os indígenas deveriam ser tratados durante os períodos colonial e o império. E, a partir desse período, descreve-se e analisa-se o papel desempenhado pelas instituições criadas pelo governo para pôr em prática as políticas indigenistas no Brasil, como o SPI e a FUNAI.

No quinto capítulo faz-se uma breve historiografia da etnia Tembétenehara, destacando os processos migratórios que fizeram parte da saga destes índios, a partir, principalmente, dos movimentos de atração, captura e catequese. Esses movimentos objetivavam, geralmente, a escravização dos indígenas, submetendo-os a situações humilhantes que ocasionavam quase sempre a desestruturação étnico-tribal e, conseqüentemente, o extermínio de muitas etnias indígenas. No entanto, esses movimentos foram marcados por uma forte resistência por parte dos indígenas que não aceitaram, facilmente, a submissão e o trabalho forçado imposto pelos seus “algozes”. Em seguida, atemos-nos aos episódios que marcaram o processo de criação da RIARG e às dificuldades enfrentadas pelos Tembétene para reprimir e invasões de posseiros, madeireiros, fazendeiros e pequenos agricultores, a fim de consolidar a posse e o domínio sobre aquele território.

O sexto capítulo é constituído por uma descrição resumida da configuração sócio-espacial das aldeias Frásqueira e Itaputyre, onde se revelam aspectos atinentes à organização produtiva, à educação, saúde, religião, cultura e saneamento básico.

No que tange à cultura, traz-se uma interessante discussão sobre o processo de resistência cultural e resgate das tradições e uso da língua materna Tembétene.

Tenetehara, principalmente, por parte dos índios da aldeia Itaputyre que têm se dedicado com muito afinco neste objetivo.

No sétimo e último capítulo, retrata-se a relação dos índios Tembé das aldeias Frasqueira e Itaputyre com a natureza, ressaltando as condições de vida e de trabalho desses indivíduos e seus reflexos para a sustentabilidade. Traz-se também, comentários relevantes para a discussão sobre Desenvolvimento Sustentável, como a questão do lixo, dos projetos produtíveis sustentáveis e das contribuições dos índios para a proteção do meio ambiente.

Por fim, as considerações finais, onde se expõe os resultados da pesquisa e destaca-se o esforço e a preocupação dos Tembé das aldeias Frasqueira e Itaputyre com a preservação do meio ambiente, calcado em estratégias de visam o desenvolvimento sustentável dessas aldeias e, por conseguinte, o bem-estar daquela população. Sob o ponto de vista prático e teórico, relata-se também algumas especificidades que fazem parte daquelas aldeias, tanto no sentido favorável à proteção da natureza, quanto no sentido dos problemas ambientais decorrentes da ação antrópica, que tem provocado dificuldades na preservação da biodiversidade e na melhoria da qualidade de vida dos Tembé.

### **3 TEORIAS, CONCEPÇÕES E DEBATES SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL**

Após os fortes abalos da crise de 1929 e dos horrores da segunda grande guerra, o mundo experimentou, por quase três décadas consecutivas, um alto nível de crescimento econômico que marcou a chamada “época de ouro” do capitalismo. Nos países do norte, principalmente, esse desenvolvimento foi alicerçado a partir das teorias keynesianas, tendo como carro-chefe uma forte presença do Estado nos rumos da economia e das políticas de cunho social, conhecido como o “Estado de Bem-Estar Social” ou “Welfare State”.

Contudo, esse suposto “desenvolvimento” não foi capaz de ocultar os enormes danos causados ao meio ambiente, nem tampouco aplacar a ameaça atômica e os possíveis estragos que poderiam advir do uso indevido de armas químicas. Esses fatores influenciaram o surgimento de várias teorias que passaram a questionar as matrizes produtivas e ação irresponsável do ser humano sobre a natureza, além de divulgar a provável finitude dos recursos naturais.

#### **3.1 HISTÓRICO DOS DEBATES SOBRE A CRISE AMBIENTAL**

O famigerado desenvolvimento econômico-social ocorrido no período mencionado acima obteve-se mediante a exploração descontrolada de vários ecossistemas naturais do planeta, contribuindo sobremaneira para a crise ambiental em que vivemos. Os indícios de falência dos Estados de Bem-Estar Social e a grande crise econômica, iniciada nos princípios da década de 1970, denunciaram, mais uma vez, uma provável inconciliabilidade do crescimento econômico com a perspectiva de sustentabilidade ambiental.

Dessa forma, a crise ambiental entra na agenda dos debates internacionais, em que se discute um novo paradigma de desenvolvimento e os limites do crescimento material e do consumo, devido a constatação da finitude das reservas de recursos naturais. É nesse contexto que se inaugura uma série de encontros intergovernamentais para tratar da temática ambiental, em nível planetário.

Na sequência desses encontros pode-se destacar a realização do Clube de Roma (1972). Neste encontro, algumas idéias de inspiração neomalthusianas foram a tônica das discussões, sobretudo questões correlatas à explosão demográfica e à

pobreza nos países periféricos, como uma das principais causas da crise ambiental. Não obstante a disseminação do ideário que afirmava ser finita as reservas dos recursos naturais, esses ideólogos pregavam o princípio do “crescimento zero” como alternativa para frear as pressões sobre o meio ambiente e estancar as crises ambientais que vinham se avolumando. No entanto, as teses do Clube de Roma não foram muito bem recebidas por alguns movimentos ambientalistas e facções do pensamento social, devido:

[...] à clara defesa do padrão de consumo dos países centrais – insentando-os de sua condição de poluidores – ao mesmo tempo que responsabilizaram “os pobres” pela degradação do planeta. O argumento utilizado não poderia ser mais contundente: dado o caráter finito dos recursos naturais, o estilo de vida dos países industrializados não poderia ser estendido a toda a humanidade, sob pena de colocar em risco as condições de sobrevivência na terra (SILVA, 2010, p. 169).

Como se percebe, os participantes do Clube de Roma arrogam apenas para si os direitos aos benefícios do desenvolvimento, descartando as possibilidades de acesso aos mesmos níveis e padrões de consumo às populações dos países periféricos e, como se não bastasse, tentam difundir uma ideologia que culpabiliza esses países pelas mazelas ambientais do nosso tempo.

Em 1972, na Conferência das Nações Unidas sobre Homem e Meio Ambiente<sup>11</sup>, realizada em Estocolmo, surgem dois grupos que defendiam ideias oponentes: os desenvolvimentistas e os catastrofistas – muitos destes signatários do Clube de Roma, os quais tentam direcionar e influenciar as discussões referentes à sustentabilidade e ao atual modelo de desenvolvimento vigente.

Os desenvolvimentistas defendiam, a todo custo, a aceleração do crescimento econômico e do consumo, como um passo importante para os países em desenvolvimento rumo à industrialização, alcançando, assim, padrões de vida

---

<sup>11</sup> De acordo com Foladori (2001, p. 116), o resultado desta conferência “foi uma declaração na qual se abordam os principais problemas relacionados com o meio ambiente: industrialização, explosão demográfica e crescimento urbano. Proclamam-se “o direito dos seres humanos a um ambiente saudável e o dever de protegê-lo e melhorá-lo para as gerações futuras”. Criam-se o PNUMA (Prorama das Nações Unidas para o Meio Ambiente) e o CMMAD (Comissão Mundial para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento). “O espírito geral da declaração partia da idéia de que, com tecnologias limpas nos países desenvolvidos e transferência de recursos financeiros e técnicos para o terceiro mundo, junto com políticas de controle da população, poderiam ser solucionados os problemas. De qualquer forma, vislumbraram-se contradições entre os países ricos, que pretendiam controlar a produção e a explosão demográfica, e os pobres, que viam a necessidade de desenvolvimento”.

comparáveis às populações dos países desenvolvidos, equilibrando as diferenças que existem entre os países do norte e do sul. Para este grupo, os problemas ambientais advindos da aceleração da produção seriam enfrentados mediante os progressos técnico e científico, garantindo, assim, o progresso material das sociedades humanas (SACHS, 2002).

Em Estocolmo aparece, pela primeira vez<sup>12</sup>, o termo Ecodesenvolvimento, o qual terá em Sachs o seu principal teórico e defensor. No que se refere ao Ecodesenvolvimento, Sachs (idem) é categórico em afirmar que o equilíbrio ecológico do planeta perpassa, obrigatoriamente, por três princípios, que são indissociáveis: desenvolvimento econômico; racionalidade ambiental, ou seja, o uso racional dos recursos naturais, evitando desperdícios, através da utilização de tecnologias modernas e fontes de energia limpa e, por fim, o aumento da qualidade de vida das populações por meio de ações de políticas públicas de cunho social, como mecanismo de enfrentamento da pobreza.

Contudo, a partir da divulgação do Relatório Brundtland<sup>13</sup> (1987), conhecido como *our common future*, o conceito de Ecodesenvolvimento cede espaço ao termo “Desenvolvimento Sustentável”, o qual passa a ser bastante divulgado e conhecido em praticamente todos os países do mundo, e seus princípios e propostas passam a ser a principal resposta do capitalismo à crise ambiental. De acordo com este Relatório o Desenvolvimento Sustentável é “aquele que responde às necessidades do presente de forma igualitária, mas sem comprometer as possibilidades de sobrevivência e prosperidade das gerações futuras”.

A respeito da disseminação das discussões acerca do Desenvolvimento Sustentável, Silva (2010, p. 184) ressalta que “no Brasil dá-se na esteira da expansão do ideário liberal, no compasso dos processos sociais latino-americanos e mundiais dos anos 1990, [...] Neste sentido, o tema da sustentabilidade econômica impõe-se com força, como sinônimo de ajustes econômicos, privatizações e de

---

<sup>12</sup>“Há muita controvérsia quanto à primeira vez que os termos ecodesenvolvimento e desenvolvimento sustentável foram utilizados. Calwel (1884, p. 299) sugere que a origem do termo desenvolvimento sustentável está associado a duas conferências realizadas em 1968, a da “Biosfera” e a de “Os Aspectos Ecológicos do Desenvolvimento Internacional”. A primeira teve lugar em Paris e a segunda em Washington DC. O termo ecodesenvolvimento, por sua vez, foi proposto por M. F. Strong, diretor executivo do Programa Ambiental das Nações Unidas (UNEP), no primeiro encontro do conselho administrativo realizado na Suíça em 1973. Depois disso, o uso deste termo foi popularizado por Ignacy Sachs que sobre ele escreveu vários artigos e livros [...]” (COELHO, 2009, p. 379 In: Amazônia e a Crise da Modernização).

<sup>13</sup> O termo “Relatório Brundtland” foi uma homenagem prestada à presidente da Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, Sra. Gro Harlem Brundtland.

“reformas sociais”, todos realizados com o objetivo de se obter um “desenvolvimento sustentável”.

Foladori (2001) critica o caráter demagógico do Relatório Brundtland, cujos preceitos apontam para que a desigualdade, a degradação ambiental e a pobreza não fossem analisadas de forma isolada, ao mesmo tempo em que vê na pobreza uma das principais causas e consequências dos problemas ambientais. Para este autor, o enfrentamento da crise ambiental perpassa, obrigatoriamente, pela discussão da essência do problema, ou seja, a forma capitalista de produção.

Foladori (idem) analisou também um importante organismo criado na América Latina para discutir a questão ambiental, trata-se da Comissão Bariloche<sup>14</sup>. Segundo este autor, essa Comissão até chegou a realizar importantes pesquisas e estudos acerca dos problemas ambientais, mas assim como outras conferências e organismos criados com esse propósito, também falhou na sua missão pois não atacou o âmago do problema, o seu ponto nevrálgico, isto é, o próprio capitalismo.

Nas décadas subsequentes à realização da Conferência de Estocolmo outros grandes e influentes encontros que debateram a crise ambiental se realizaram, merecendo destaque a RIO-92. Este evento, que ficou conhecido como “Conferência da Terra” contou com a participação de dezenas de chefes de Estado, representantes de governos, cientistas, intelectuais, ONGs, estudantes, etc. e teve como um dos enfoques principais a discussão do modelo de desenvolvimento atual e os perigos que o mesmo representa para o meio ambiente. No entanto, as deliberações tomadas a partir deste encontro não se traduziram em medidas concretas no combate aos problemas ambientais.

Como resultado dos debates realizados, alguns princípios e diretrizes foram traçados, a partir de um documento aprovado pela Comissão de Meio Ambiente da Rio92, que se chamou Agenda 21. Este documento reitera a prioridade de se alcançar um desenvolvimento sustentável e sustentado, a fim de prover as necessidades da população e garantir a prosperidade e desenvolvimento econômico dos países periféricos. Apesar das “boas” intenções propugnadas pela Agenda 21,

---

<sup>14</sup> Foladori (2001, p. 116) identificou algumas contradições e fragilidades na bandeira defendida por este organismo, que o tornaria insipiente face à sua proposta de combate à crise ambiental, como: “colocava a renúncia a um crescimento ilimitado; mas é esta e não outra a essência da produção destinada a obter lucro econômico. Colocava um freio à exportação maciça de recursos naturais; porém, em um mundo capitalista em processo de rápida globalização, as barreiras nacionais são débeis e limitadas, quando existem. Colocava que o objetivo do desenvolvimento deveria ser a qualidade de vida; mas não é isso, e sim o lucro, o que deriva ferozmente da produção capitalista”.

de forma geral, a Rio92 não conseguiu alcançar resultados expressivos no enfrentamento da problemática ambiental.

Face à urgência deste debate para a propositura de novos rumos ou alternativas que conduzam a um cenário mais propício no que tange às relações entre o homem e o meio ambiente, realizou-se no ano de 2012, no Rio de Janeiro, a Rio+20, que trouxe à tona novamente, após 20 anos da Rio 92, mais uma rodada de discussões, em nível global, sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento.

### 3.2 O DISCURSO APOLOGÉTICO DO DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

As recorrentes crises do sistema capitalista engendraram, historicamente, suas próprias alternativas de superação e reafirmação enquanto modelo de desenvolvimento hegemônico. No entanto, a partir da década de 1970, começou-se a se perceber que a busca incessante pelo crescimento econômico, geralmente, às custas da depredação e destruição da natureza poderia levar a um colapso ambiental em escala planetária.

Desta forma, começou-se a se pensar em um modelo econômico que permitisse a continuidade do crescimento econômico, tendo como contrapartida a preservação do meio ambiente, conjugado com o aumento das melhorias do setor social. A partir desse momento, emerge como “verdadeira panacéia”, na discussão acerca dos problemas ambientais, o conceito de “Desenvolvimento Sustentável”. Na vanguarda dessas discussões, protagonizaram papel relevante os principais países do capitalismo ocidental.

Ao se posicionar a respeito das discussões sobre Desenvolvimento Sustentável, Fernandes (2006, pp. 139-40) é taxativa ao dizer que:

Embora se anuncie um novo estilo ou modelo de desenvolvimento, é uma nova inflexão no que diz respeito à orientação política, econômica e ecológica para as áreas ricas em recursos naturais, como as florestas tropicais, detentoras de significativos patrimônios genéticos da flora e da fauna, que as constituem em filões de biodiversidade. [...] dentro dessa proposta [...] grupos sociais tradicionais, como camponeses, indígenas, pescadores, coletores e outros dessa natureza, presentes naqueles ecossistemas [...] têm sua condição valorizada a partir de suas formas de interação com o meio ambiente, que se destacam pelo seu caráter preservacionista.

É mister se entender de que forma e a que preço esses países estão dispostos a instaurar um novo modelo societário, baseado em supostos “princípios humanistas”, conforme rege o próprio conceito de Desenvolvimento Sustentável proposto e empregado pelo relatório da Comissão Brundtland. “Essa proposta é, na verdade, a de uma política ambiental global – elaborada e implementada por instituições tradicionalmente responsáveis por assegurar os processos de expansão do capital” (FERNANDES, 2006, p. 137).

Esta argumentação coloca em evidência o caráter contraditório deste modelo, que não obstante, parece ser apenas um receituário caricatural de gestão, monitoramento e controle internacional dos recursos naturais, pois:

Uma vez que o desenvolvimento econômico não sofre inflexão no seu curso, nem no que diz respeito à produção e ao consumo, é possível concluir que a acumulação e a reprodução do sistema capitalista em nada tem sido alteradas, a partir da proposição e implementação do desenvolvimento sustentável como necessidade de superar a crise ecológica, e que as intervenções no sentido de responder à crise ambiental se desenvolvem por meio de ações localizadas de políticas ambientais, em áreas ecológicas [...] muitas delas incidindo na esfera dos conteúdos morais e comportamentais. Essa característica é marcante nos discursos dos ecologistas, nos conteúdos e programas de educação ambiental, nos de reciclagem de lixo, todos normalmente associados à crítica ao crescimento populacional, de inspiração Malthusiana, e na teoria da capacidade de suporte (FERNANDES, 2006, p. 140).

A referida autora ao criticar a proposta de Desenvolvimento Sustentável da Comissão Brundtland ressalta a incoerência conceitual deste modelo desde o seu nascedouro, pois, segundo a mesma, a presente proposta não acena com nenhuma possibilidade de socialização de riquezas; ao contrário, coloca a pobreza como uma das causas centrais da crise ambiental, sem, no entanto, focalizar ações que visem o seu combate. A esse respeito Foladori (2001, p. 104) assevera que “a superpopulação e a pobreza são constituídas por aquelas pessoas que não conseguem entrar no processo de produção. O mesmo diz que, o mais importante é discutir as relações no interior do processo produtivo, não apenas seus efeitos”.

Contudo, muitos dos problemas ambientais são oriundos do consumo excessivo dos países do norte, aliado à abundância e ao desperdício de bens e recursos naturais. Culpabilizar a pobreza e os problemas sociais dos países do sul

como responsáveis pela crise ambiental faz parte do arsenal ideológico imposto pela mídia internacional (FOLADORI, 2001).

Nessa perspectiva, Fernandes (2006, p. 139) afirma que “o Desenvolvimento Sustentável foi considerado a principal resposta à crise ambiental planetária”, no entanto, a mesma denuncia que “a preocupação central da política ambiental global, sob a égide do Desenvolvimento Sustentável, tem sido a de assegurar a gestão internacional dos principais ecossistemas, como o objetivo de garantir a durabilidade e disponibilidade de importantes estoques de recursos naturais funcionais ao desenvolvimento econômico, atendendo à continuidade da lógica do próprio capital”. Leff (2009, p. 32-33) ressalta que:

[...] o processo de expansão do capital, e, por conseguinte, a abertura de novos campos de investimento e produção, sendo inclusive, toda esta tecnoburocracia pouco a pouco transferida para os países subdesenvolvidos, gerou uma organização produtiva dependente, que degradou a capacidade produtiva dos ecossistemas tropicais e a riqueza potencial de suas populações.

Foladori (2001) vai mais longe nessa argumentação ao destacar que:

A economia mercantil se caracteriza pelo estímulo que a concorrência impõe aos diferentes produtores, com o conhecido resultado de que as forças produtivas se desenvolvem mais rapidamente que em qualquer etapa anterior da humanidade. Por essa razão, acredita-se que as relações produtivas e a velocidade com que se desenvolve a técnica afetariam o relacionamento do ser humano com o meio ambiente (p. 105-6).

Dessa forma, a necessidade de expansão do capital, o ritmo e a voracidade em que se operou determinaram o extermínio de culturas e práticas agrícolas tradicionais que transformaram a vida e o sistema de produção de várias populações dos países do sul. As demandas do capital foram responsáveis por inimagináveis danos ao meio ambiente, ocasionados principalmente pela exploração irracional do recursos naturais. Em consequência dessa irracionalidade produziu-se “a erosão e a diminuição da produtividade natural de muitas terras, afetando as condições de subsistências das populações rurais” (LEFF, 2009, p. 31). Desnudando o caráter demagógico das políticas ambientais, Fernandes (2006, p. 141) faz o seguinte alerta:

O discurso do Desenvolvimento Sustentável tem a vantagem de possibilitar, de certa maneira, suavemente, uma das formas mais severas e sutis de dominação de povos e grupos sociais, por meio a apropriação e usufruto de recursos naturais renováveis e não-renováveis das grandes reservas mundiais. Em nome da humanidade, dos interesses de “todos”, suplantam-se os direitos mais elementares das nações, como o de gerência autônoma dos recursos naturais, agora a partir de pactos científicos e sócio-políticos, que se estabelecem nesse tempo de “globalização” e de “crise ecológica”. É com base nas leis econômicas e na importância dos recursos naturais como capital natural e como força de produção econômica que as políticas ambientais são formuladas e aplicadas.

Portanto, as poderosas instituições financeiras mundiais e os governos dos países ricos utilizam os meios persuasórios mais velados e demagógicos com a finalidade de manterem o acesso e a posse sobre riquezas naturais do planeta, de forma que o ciclo de produção e o desenvolvimento do capital não sejam afetados e o capitalismo possa manter sua hegemonia enquanto modo de vida dominante.

É importante destacar, todavia, que sem uma mudança radical nas formas de produzir e consumir, as possibilidades de uma sustentabilidade econômica e ambiental se tornará cada vez mais insustentável e o tão propalado modelo de DS não conseguirá conter as crises ambientais, nem tampouco conseguirá equilibrar as severas diferenças sociais entre os países do norte e do sul.

Contudo, outros modelos de desenvolvimento vêm sendo discutidos e, que, a exemplo do Desenvolvimento Sustentável e do Ecodesenvolvimento, entre outros, também merecem atenção e precisam ser debatidos para que se forme um conjunto de conhecimentos e saberes de forma democrática e racional, objetivando enfrentar os problemas ambientais, como são os casos do Ecosocialismo e do Etnodesenvolvimento, que serão tratados mais adiante.

### 3.3 “DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL” NA AMAZÔNIA SOB A LÓGICA CAPITALISTA

A Amazônia brasileira<sup>15</sup> sempre foi considerada uma área de exploração, “almoxarifado de recursos naturais”, não apenas para a satisfação do mercado

---

<sup>15</sup> “Nos estados da Amazônia Legal Brasileira vivia, em 2000, 19,5% da população do país, o que corresponde a mais de 21 milhões de pessoas. Estas pessoas recebiam, no mesmo ano, apenas 7,31% da renda nacional e tinha uma renda *per capita* 20% menor que a média brasileira. O IDH da Amazônia, em 2000, também era inferior à média brasileira. A Amazônia Legal Brasileira ocupa aproximadamente 5,2 milhões de km<sup>2</sup>, o que corresponde a 61% do território brasileiro, onde se encontra a maior floresta tropical do planeta, com quase toda área de floresta nativa existente no

brasileiro, mas sobretudo para os países capitalistas centrais do capitalismo ou, recentemente, para àqueles que estão em franca expansão econômica, como a China, que necessitam cada vez mais de produtos primários para manterem suas economias em ritmo de expansão.

No entanto, a partir do processo de globalização da economia e do advento e introdução do receituário neoliberal, essa situação se mostra cada vez mais grave. Apesar da ação midiática dos meios de comunicação de massa e dos documentos e relatórios gestados em encontros empresariais e intergovernamentais, nota-se que o Desenvolvimento Sustentável está longe de se concretizar.

Enquanto a lógica do mercado que visa apenas o lucro rápido mantiver sua supremacia no contexto nas relações sociais e econômicas, possivelmente não terá espaço outro paradigma, que considere os ciclos naturais de recomposição da natureza e que se baseie nos princípios da sustentabilidade<sup>16</sup>.

No caso da região amazônica, particularmente, constata-se a crescente insustentabilidade devido ao paradigma dominante de desenvolvimento. Não se pode pensar em DS ou sustentabilidade às custas da destruição do meio ambiente, das culturas nativas e das populações tradicionais que aqui produzem e se reproduzem há milênios. No que diz respeito à RIARG são claramente perceptíveis os focos de pressão sobre o meio ambiente e sobre a população nativa que vive na área, conforme podemos observar no mapa abaixo:

---

Brasil. Esta área está sendo desmatada a um ritmo médio de 18 mil km<sup>2</sup> por ano, com enorme perda de potencial natural e uma emissão de carbono estimada entre 100 e 300 megatoneladas por ano, contribuindo com 10 a 15% das emissões globais produzidas por mudanças no uso do solo". Alex Fiúza de Melo. In: prefácio da obra "As Amazônias do Século XXI", 2008.

<sup>16</sup> Constanza (1991, p. 75 *apud* CARVALHO, 2009, p. 364 IN: A Amazônia e a Crise da Modernização) considera a sustentabilidade como sendo: "A relação entre os sistemas econômicos humanos dinâmicos e os sistemas ecológicos mais abrangentes, dinâmicos, mas normalmente com mudanças mais vantajosas, na qual: a) vida humana possa continuar indefinidamente, b) individualidades humanas possam florescer, c) cultura humana possa desenvolver, d) efeitos das atividades humanas permaneçam dentro de limites a fim de que não destruam a diversidade, complexidade e funções do sistema ecológico de suporte da vida".



[...] propõe que “(...) todos os projetos deveriam se submeter aos seguintes critérios: para recursos renováveis, a taxa de colheita não pode exceder à taxa de regeneração (capacidade de campo) e a taxa de degradação provocada por cada projeto não pode exceder à capacidade de assimilação do meio ambiente (disposição de sustentação para a degradação). Para recursos não renováveis a taxa de degradação de cada projeto não poderá exceder à capacidade de assimilação do meio ambiente, e a exploração dos recursos não renováveis requererá desenvolvimento comparável de substitutos renováveis para cada recurso. Isto garantirá um padrão de sustentabilidade mínima; e uma vez obtido, poderão ser selecionados projetos que apresentem taxas mais altas de retorno baseadas em outros critérios econômicos mais tradicionais.

As proposições acima nos soam plausíveis, no entanto, parece que a preocupação principal está apenas em manter um desenvolvimento sustentado, pois não acenam com medidas capazes que atenderem aos anseios daqueles que vivem nos ecossistemas ameaçados, como a Amazônia, onde a devastação<sup>17</sup> aumenta rapidamente, no momento em que parece estar:

[...] às portas de ser inteiramente subsumida pelo capital, isto é, de ter exauridas todas as possibilidades de continuar a funcionar como reserva de acumulação primitiva, por sua efetiva e plena transformação em espaço inteiramente adstrito à valorização do capital [...] (PAULA, 2009, p. 18).

O que é mais grave aqui, na Amazônia, além da devastação das florestas, da desertificação de grades áreas, da degradação dos solos, da poluição dos lençóis d'água, do aniquilamento da socio-biodiversidade, dos conflitos pela posse da terra<sup>18</sup>, entre outros exemplos, é vermos diariamente imensas quantidades de

---

<sup>17</sup> De acordo com o Plano Amazônia Sustentável (PAS), gestado conjuntamente pelo Ministério do Meio Ambiente e pelo Ministério da Integração Nacional, até o fim de 2002, “o desflorestamento atingiu 12,6% da cobertura florestal original da Amazônia Legal, sem contar o desmatamento no Cerrado. De acordo com os dados parciais de 2002, o desflorestamento anual aumentou em 40%, chegando a 25,5 mil km<sup>2</sup>. Nos últimos anos, Rondônia, Pará e Mato Grosso, todos no Arco Adensado, mostram índices maiores. Em 2000-2001, cerca de 70% do desmatamento na Amazônia Legal ocorreu em 50 municípios localizados neste arco, que representam 15,7% da área total da região. Em alguns municípios, a área desmatada atinge cerca de 90% da superfície total. Além da remoção da cobertura florestal, ocorre também a extração seletiva de madeira”. (PAS, 2004, p. 26)

<sup>18</sup> “Um fator chave no uso da terra é a grilagem, a aquisição ilícita, cujas raízes estão em fatores tais como: i) a incompatibilidade entre a política ambiental e a política fundiária, segundo a qual o desmatamento é considerado benfeitoria; ii) fragilidades de processos discriminatórios e de averiguação da legitimidade de títulos; iii) falta de supervisão dos cartórios de títulos e notas; iv) baixo preço da terra e elevado retorno às atividades econômicas predatórias; v) interesses eleitorais que incentivam ocupações de terras por posseiros; vi) especulação relacionada com expectativas de desapropriações e/ou instalação de infra-estrutura. Frequentemente, a grilagem se relaciona a outros atos ilícitos, como o trabalho escravo e outras violações dos direitos humanos e trabalhistas, evasão de impostos, extração ilegal de madeira e lavagem de dinheiro do narcotráfico” (PAS, 2004, p. 29).

recursos escoarem pelos portos, estradas e ferrovias e esta região continuar ocupando os últimos lugares em índices de desenvolvimento humano do Brasil. Não há educação de qualidade, a saúde é precária, o saneamento básico chega a aproximadamente a 15% da população, mais da metade desta vivendo com menos de um salário mínimo; enfim, isso tudo representa uma verdadeira catástrofe social. (Fonte, IBGE, 2010).

No que tange à redução da sociodiversidade, Viveiros de Castro alerta que “a diversidade é [...] um valor superior da vida. A vida vive da diferença; toda vez que uma diferença se anula, há morte”<sup>19</sup>. Nesse sentido, as perspectivas para a implantação do Desenvolvimento Sustentável na Amazônia se mostram sombrias e distantes, uma vez que as iniciativas até então realizadas têm se mostrado isoladas e incipientes, pois não levam em consideração as especificidades locais e os anseios das populações que aqui vivem. Parece-nos que a preocupação central dessas iniciativas é garantir o processo de produção de riquezas em detrimento da proteção e conservação do meio ambiente.

Portanto, acredita-se que a sustentabilidade dos ecossistemas naturais só será possível quando for levado em consideração não apenas os critérios econômicos para o desenvolvimento de uma região ou país, mas quando esses critérios estiverem em sintonia com outros como o social, o político, o cultural, o ecológico e o institucional.

#### 3.4 ETNODESENVOLVIMENTO E SABERES LOCAIS (TRADICIONAIS): AS CONTRIBUIÇÕES DAS POPULAÇÕES INDÍGENAS PARA O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

A discussões a respeito do Etnodesenvolvimento delineiam-se num leque de propostas que fazem parte de uma discussão maior, que é a questão do próprio Desenvolvimento Sustentável. Como tributário deste debate mais amplo, o Etnodesenvolvimento ganhou relativo destaque a partir da ECO-92, realizada no Rio de Janeiro.

Em consequência desse esforço, nos últimos anos, a comunidade internacional vem reconhecendo com mais vigor a importância das comunidades

---

<sup>19</sup> Citação encontrada no “Almanaque Brasil Sócioambiental, São Paulo, outubro de 2007, s. p.

indígenas e de outras populações tradicionais na proteção do meio ambiente. Neste contexto, buscou-se alinhar estratégias de desenvolvimento que contemplassem as várias etnias indígenas e as características do patrimônio cultural que as identificam.

É interessante ressaltar que a origem do termo Etnodesenvolvimento advém, prioritariamente, da preocupação em inserir o elemento indígena como protagonista de um modelo de desenvolvimento no qual se priorize a autonomia dessa população, nas suas formas de produzir e se relacionar com a natureza, a partir do reconhecimento de suas características e especificidades culturais e identitárias. Dessa forma, uma das correntes de pensamento que mais tem se notabilizado no estudo sobre etnodesenvolvimento destaca que:

O conceito do etnodesenvolvimento surge de dois movimentos, o primeiro a partir da crise de paradigma da sociedade contemporânea possibilitando assim o reconhecimento de outra visão de desenvolvimento contrária a esta racionalidade que forjou o individualismo, a propriedade privada e os princípios éticos e estéticos que orientam o modo de vida presente. O segundo movimento que será a formulação de Rodolfo Stavenhagem e Bonfim Batalla, no México, não exclui o primeiro, mas fundamenta os estudos e baliza historicamente os direitos conquistados ao longo dos séculos (NASCIMENTO & OLIVEIRA, 2010, p. 33).

Dentre esses direitos mencionados acima que merecem destaque e que se encontram no cerne da discussão não apenas sobre o conceito de Etnodesenvolvimento, mas sobretudo, a partir da orientação das políticas públicas direcionadas ao estudo e proteção do meio ambiente, diz respeito ao:

[...] exercício da capacidade social dos povos indígenas para construir seu futuro, aproveitando suas experiências históricas e os recursos reais e potenciais de sua cultura, de acordo com projetos definidos segundo seus próprios valores e aspirações. Isto é, a capacidade autônoma de uma sociedade culturalmente diferenciada para guiar seu desenvolvimento (BATALHA *et al*, 1982 *apud* VERDUM, s.a, p. 88).

Dias (2010, p. 117) destaca que há um projeto para implantação de um Programa de Desenvolvimento Local Sustentável envolvendo as aldeias da RIARG, o qual está calcado nas seguintes prioridades:



1. Segurança alimentar e a geração de renda através de atividades agroecológicas voltadas para piscicultura, apicultura, avicultura, e artesanato entre outras; 2. Gestão dos recursos naturais, exemplificados em ações manejo de florestal não madeireiro (frutas, essências florestais), recuperação de áreas alteradas com implantação de Sistemas Agroflorestais (SAF's), manejo de plantas medicinais, formação de agentes ambientais; 3. Formação política de lideranças tradicionais e das associações indígenas para gestão atividades e dos recursos financeiros do Programa de Tenetehara e processos formais de cooperação entre as organizações indígenas e as instituições e as populações que vivem em torno da terra indígena, bem como, controle social extra e intra-aldeias.

Ultimamente muito tem se falado a respeito da contribuição dos saberes locais (tradicionais), principalmente das populações indígenas e outras que vivem na Amazônia, por inspirar práticas socioeconômicas na perspectiva do Desenvolvimento Sustentável. A esse respeito Teisserenc (2010, p. 06) levanta a hipótese de que “as culturas das populações tradicionais seriam dotadas de predisposições em termos de saberes e perícias capazes de assegurar uma gestão sustentável dos recursos naturais, tendo em conta as questões de conservação da biodiversidade”.

De acordo com este autor, o “reconhecimento sobre as formas de conhecimento repousa sobre o pressuposto segundo o qual os saberes têm não somente uma função e um valor acadêmico, mas que têm, ao mesmo tempo, uma função e um valor social” (idem, 2010, p. 7).

Sendo assim, ao se pensar em alternativas de Desenvolvimento Sustentável para a Amazônia precisa-se levar em conta as práticas e os saberes tradicionais<sup>20</sup> das populações nativas, na qualidade de conhecedoras dos “mistérios” e dos “segredos” guardados pela natureza nesse imenso vale amazônico, dos quais muitos (conhecimentos) já foram ou estão em processo de apropriação pela ciência<sup>21</sup>, mas nem sempre utilizados para o bem comum, porém, tão-somente para

---

<sup>20</sup> “O capítulo 26 da “Agenda 21” trata, especificamente, dos povos indígenas, conhecimento tradicional e desenvolvimento sustentável. Esta lista de “prioridades para ação” é mais do que adequada ao direcionamento das principais reservas mundiais para uso, aplicação e proteção dos povos indígenas, suas culturas e reservas físicas e intelectuais. A importância de tal ação está sintetizada no princípio 22 da Declaração do Rio: “Os povos indígenas e suas comunidades têm um papel vital no manuseio e desenvolvimento do meio ambiente pelas suas práticas tradicionais e de conhecimento. Os Estados devem reconhecer e apoiar totalmente suas identidades, cultura e interesses, além de possibilitar suas participações efetivas na conquista do desenvolvimento sustentável”. (POSEY, 2009, p. 344) Será que o Consumismo “verde” vai salvar a Amazônia e seus habitantes? In: Amazônia e a Crise da Modernização.

<sup>21</sup> “O conhecimento científico encontra-se também nas suas experiências transformadoras, nas suas práticas, e este fato estabelece uma disputa teórica e conceitual frente a um conceito positivista de “ciência”, engendrado pela dominação. Em decorrência existe uma forte articulação entre o

atender às necessidades do mercado, com a finalidade do lucro. Portanto, “é, em grande parte, graças a suas capacidades de iniciativas locais e à sua organização econômica e social que essas populações podem pretender o reconhecimento de seus saberes tradicionais<sup>22</sup>”. (Idem, 2010, p. 14). Nesse sentido pode-se dizer que:

O genocídio que pontuou tantas vezes a expansão européia foi também um epistemicídio: eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos”. (...) Esse processo “ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam constituir uma ameaça à expansão capitalista. (...)” O esmagamento de saberes e fazeres de grupos indígenas e africanos “significou um empobrecimento irreversível do horizonte e das possibilidades de conhecimento” que a humanidade precisou operar em tempos futuros. (SANTOS, 2001, p. 328-9)

Esse novo olhar voltado para o reconhecimento dos saberes locais (tradicionais) e das experiências cotidianas dessas populações na sua relação com o meio ambiente é imperativo e é um caminho sem volta, pois a Amazônia se caracteriza como uma das últimas fronteiras de reservas de recursos naturais e onde os povos tradicionais, como os indígenas, reproduzem sua cultura, suas tradições e suas relações socioeconômicas, em equilíbrio e respeito ao meio ambiente e como fator de diferenciação cultural.

Neste debate, Almeida (2008, p. 155 *apud* TEISSERENC, 2010, p. 7) argumenta que esta “forma de pensar a Amazônia abre nova possibilidade que transcende aquela ideia de imaginar estes sujeitos de ação ambiental como guardiões da floresta, fazendeiros ambientais... Assim, eles não podem ser mais

---

conhecimento científico – predizado por intelectuais que intervêm numa luta política seus critérios de competência e saber acadêmicos – e os movimentos sociais que não pode mais ser facilmente quebrada. Pode ser numa nova divisão do trabalho político face à questão sócio-ambiental, combinando ciência e disciplinas militantes na acumulação de um capital de conhecimentos”. (POSEY, 2009I)

<sup>22</sup> Raramente os povos nativos beneficiam-se do mercado de conhecimento tradicional ou de produtos naturais que foram “descobertas” dos povos nativos. Por exemplo, menos de um centésimo por cento (0.001%) de lucros com drogas, fabricadas a partir da medicina tradicional, retorna aos povos nativos que têm orientado pesquisadores nas descobertas das mesmas. Tal qual McNeil & McNeil (1989, p. 35) menciona: “[Este] conhecimento tradicional tem sido algumas vezes extraído dos povos da floresta... em transações que podem ser caracterizadas com injustas e ilegais. Dos pontos de vista moral e legal, nós podemos ter obrigações de compensar os povos dessas sociedades tribais pelo imenso valor de propriedade intelectual deles obtido”. (POSEY, 2009, p. 344) Será que o Consumismo “verde” vai salvar a Amazônia e seus habitantes? In: Amazônia e a Crise da Modernização.

imaginados, numa perversa divisão do trabalho, como guardando a floresta ou como preservando-a para ser usada pelos laboratórios de biotecnologia”.

Teisserenc (2010, p. 8) justifica que “a idéia de ambientalização não se limita à elaboração e à definição de um novo conceito, que importaria integrar aos diferentes paradigmas das ciências sociais e das ciências da vida”. Para ele, o enfrentamento dos problemas ambientais e da superação dos antagonismos presentes entre os saberes tradicionais e os saberes científico-acadêmicos interagem a partir de uma interlocução dos mais diversos saberes e conhecimentos.

Nosso desafio começa, então, no repensar da necessidade de: “Unir tudo o que a ciência moderna separou: a natureza da sociedade, o sejeito do objeto, as disciplinas da disciplina, a arte da ciência, a ciência dos outros saberes, o conhecimento da sabedoria. Somos convocados a uma epistemologia de saberes vividos, declararmo-nos contra o exílio e em favor da recorporização do saber, dos saberes que dão corpo ao corpo. (SANTOS, 2008, p. 07)

Seguindo esse linha de entendimento, Cássio Hissa chama nossa atenção:

Vivemos num tempo que começa a questionar “a existência da hegemônica razão moderna que produziu a monocultura do conhecimento científico” e com isso realizou “a ocultação das *vozes do mundo*, assim como sua diversidade epistemológica: a produção científica desconsiderou a sabedoria ambiental das comunidades, dos lugares onde se dá a existência, onde a vida se desenvolve. A ciência perde saber”. (HISSA, 2008, p. 09)

Na esteira do reconhecimento dos direitos dos povos nativos à posse da terra e do reconhecimento dos seus saberes tradicionais, Leff (2006, p. 161), ressalta que “o reconhecimento dos saberes tradicionais passa por uma transformação dos paradigmas científicos atuais e pela produção de novos conhecimentos e de novas maneiras de produzir conhecimento, a partir de um diálogo, [...] e de uma integração desses saberes [...] a serviço de um Desenvolvimento Sustentável”.

O fato é que, conquanto não avaçamos nessa perspectiva, é mister não perdermos de vista as colocações de Almeida (2008, p. 149-150 *apud* TEISSERENC, 2010, p. 8) o qual defende a tese de que “qualquer proposta de ‘alternativa de desenvolvimento’, ou de ‘desenvolvimento local sustentável’ passa,

portanto, por este saber acumulado, [...] que incorpora fatores étnicos, de identidade, de gênero e de ênfase no entendimento dos sujeitos da ação.

Para que este conhecimento seja cada vez mais utilizado para o bem do meio ambiente é condição *sine qua non* que as culturas dos povos nativos da Amazônia sejam resguardadas e defendidas do processo avassalador de aculturação já vivenciado por muitas outras etnias indígenas, que não conseguiram sobreviver e reafirmar sua cultura própria diante da força e imposição da cultura dominante.

### 3.5 O ECOSSOCIALISMO COMO ALTERNATIVA À CRISE AMBIENTAL

O Ecosocialismo é uma corrente político-econômica e ideológica que tem o objetivo de fazer frente ao modelo capitalista de desenvolvimento. Esta corrente ancora-se nas idéias do socialismo marxista e sua inspiração também parte da crítica ecológica, orientados para o enfrentamento direto ante as contradições do capital na defesa do Meio Ambiente (LÖWY, 2005).

Ao tratar da necessidade de ruptura do padrão capitalista e do processo de produção e consumo desenfreado que prejudicam sobremaneira o meio ambiente, Löwy (2005, p. 45) destaca a importância que a ecologia trouxe para este debate, sobretudo no que diz respeito às possíveis consequências do desequilíbrio ecológico para o futuro da humanidade. Para ele, “a grande contribuição da ecologia foi – e ainda é – fazer-nos tomar consciência dos perigos que ameaçam o planeta em consequência do atual modo de produção e consumo”.

Mesmo reconhecendo a contribuição da ecologia no que toca à conscientização face aos problemas ambientais, este autor ressalta que o próprio movimento ecologista precisa rever suas idéias de base, pois “uma ecologia que não se dá conta da relação entre “produtivismo” e lógica do lucro está fadada ao fracasso (...)”. O mesmo assevera que:

[...] a ausência de uma postura anticapitalista coerente levou a maior parte dos partidos verdes europeus – na França, Alemanha, Itália, Bélgica – a tornar-se simples partidários “eco-reformistas” da gestão social-liberal do capitalismo pelos governos de centro-esquerda” (idem, 2005, p. 46).

Outro problema que Löwy (2005) chama atenção a despeito do ecologismo, é que seus signatários não podem considerá-lo como a resposta para todos os problemas econômicos e sociais, nem tampouco continuar na defesa intransigente de ideias relativistas que colocam todas as espécies vivas no mesmo nível.

Já o Ecosocialismo enquanto proposta de mudança do padrão vigente, considera incompatíveis a lógica do mercado e do lucro com as necessidades e exigências de preservação do meio ambiente. Ao mesmo tempo apresenta como ideias basilares a superação da expansão irracional da produção e dos desperdícios do consumismo desenfreado, como pré-requisitos para implantação de uma nova sociedade, socialista e ecológica.

De acordo com Löwy (2005), ao procurar articular idéias fundamentais do socialismo marxista e da crítica ecológica, o Ecosocialismo não pode desconsiderar a força dos movimentos operários como essências para a transformação radical do sistema. Desta forma, os trabalhadores continuariam na vanguarda das lutas sociais, agora não apenas em prol de uma sociedade socialista, mas também ecológica.

O'Connor, (1998, p. 278-331 *apud* Löwy, 2005, p. 49), na qualidade de um dos maiores pensadores e ideólogos do Ecosocialismo, define-o como sendo:

(...) as teorias e os movimentos que aspiram a subordinar o valor de troca ao valor de uso, organizando a produção em função das necessidades sociais e das exigências da proteção do meio ambiente. O seu objetivo, um socialismo ecológico, seria uma sociedade ecologicamente racional fundada no controle democrático, na igualdade social, e na predominância do valor de uso.

Ao priorizar o valor de uso em detrimento do valor de troca significa que o Ecosocialismo rechaça terminantemente a lógica arbitrária do capital, fundada no consumo de ostentação, no desperdício, na alienação mercantil, na obsessão acumuladora, etc. Sob a vigência do Ecosocialismo a produção se daria a partir das necessidades reais da sociedade (água, comida, vestuário, moradia) com respeito e proteção ao meio ambiente, e não por aquelas induzidas pela publicidade (fictícias), cujas finalidades seriam demonstrar status, prestígio, poder, etc. (LÖWY, 2005).

Löwy destaca que nas raízes do Ecosocialismo existe um pretense desejo de unir os “verdes” e os “vermelhos” no combate ao modelo capitalista, congregando os movimentos operários e os movimentos ecológicos, não essencialmente no

contexto político-partidário, mas em função das causas sociais e ambientais que precisam ser enfrentadas. Mas considera que há alguns entraves ou condições para que essa aliança se efetue, pois:

Essa aliança implica que a ecologia renuncie às tentações do naturalismo anti-humanista e abandone a sua pretensão de substituir a crítica da economia política. Essa convergência implica, outrossim, que o marxismo se livre do produtivismo, substituindo o esquema mecanicista da oposição entre o desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção que o entravam pela idéia, muito mais fecunda, de uma transformação das forças potencialmente produtivas em forças efetivamente destrutivas (LÖWY, 2005, p. 54).

Este autor chama atenção para um fato muito importante que aproxima ainda mais os princípios do Ecosocialismo à teoria marxista: uma sociedade sem classes sociais, com predominância do “ser” sobre o “ter”. Mediante essa perspectiva, a realização pessoal não se daria mais a partir da acumulação de capital, de bens, induzido pela ideologia burguesa e pela publicidade. Mas sim pelas atividades culturais, esportivas, artísticas, políticas lúdicas, eróticas, etc.

## **4 AS POLÍTICAS INDIGENISTAS NO BRASIL**

Após esta exposição a respeito das concepções sobre Desenvolvimento Sustentável e Meio Ambiente e, visto que uma de nossas principais preocupações é alinhar o estudo e a análise dessas concepções e teorias sob o ponto de vista do serviço social e das expressões da questão social em duas comunidades indígenas da Amazônia (aldeias Frásqueira e Itaputyre), considera-se necessário fazer uma revisão, de forma resumida, da história das políticas indigenistas no Brasil, com o intuito de se compreender a articulação e as influências que tais políticas representaram e ainda representam para a vida dos povos indígenas deste país, especialmente, aos Tembé-Tenetehara, como exemplo de etnia que desde os primeiros contatos com os brancos tiveram consequências inúmeras vezes trágicas para este grupo.

Portanto, na medida em que se aprofunda no conhecimento acerca do histórico sobre o surgimento das leis e dos regimentos que circunscreveram a realidade sócio-organizacional dos índios brasileiros, desde o período colonial, perpassando pelo império até atingir o período republicano, mais claras serão as consequências que estas representaram para a cultura, à identidade, aos aspectos relacionados à territorialidade, à educação, ao cotidiano e ao meio ambiente onde a população Tembé vive e resiste até os dias atuais.

### **4.1 LEIS E REGIMENTOS**

A política indigenista no Brasil tem se mostrado, desde os primórdios da colonização até os dias atuais, um intenso processo de desagregação étnico-tribal e extermínio das culturas e povos indígenas que mantiveram contato com o modo de vida europeu.

As injustiças cometidas às nações indígenas, por meio de leis e regimentos, que desde a implantação do Estado Colonial regularam e controlaram a vida desses selvagens, não reconheciam, geralmente, a liberdade, a autonomia e a posse sobre os territórios tradicionais. Sendo assim, esses “instrumentos jurídicos não foram capazes de impedir (na maioria das vezes não tinham essa intenção) as investidas dos colonizadores e nem mesmo os desvios das práticas catequistas para aquelas

de natureza especificamente econômica, como é o caso da escravidão aberta de índios na vigência da colonização” (BARBOSA, 2003, p. 97).

O projeto colonial-mercantilista empreendido pela coroa portuguesa contou com a ajuda, inicialmente, de missionários católicos, a pretexto de “dilatam a fé e o império”<sup>23</sup> e não raro em defender os próprios índios. As leis coloniais impuseram uma condição de vida precária e degradante a este povo, que não demoraram a ser vistos como presa fácil para o mercado de escravos, mão-de-obra e, posteriormente, como obstáculo à ocupação das terras e desenvolvimento da empresa colonial.

É nesse contexto de interesses que vão surgir e se alternar as leis que ditaram a escravidão e a liberdade dos índios, contando com a influência e protagonismo dos missionários, que, contraditoriamente, ora defendiam os indígenas do apresamento e dos castigos impostos pelos colonos cristãos<sup>24</sup> e pelos oficiais do governo, ora não hesitando em utilizá-los em proveito próprio, como mão-de-obra para construção de aldeamentos, na agricultura, na defesa das benfeitorias, assim como remeiros e coletores das drogas do sertão. Dessa forma, não demorou para que fossem emitidas as primeiras cartas régias legalizando o cativo e usufruto da mão-de-obra dos índios.

Aqui na Amazônia, especificamente, a experiência indígena na lida com a floresta e com as atividades que já faziam parte do seu dia a dia foi determinante para o seu destaque e importância no que tange à função de guia e/ou como provedor de alimentos no interior das matas, como pode-se perceber no comentário abaixo:

---

<sup>23</sup> “Apenas em aparência a evangelização estava fora da economia colonial; tratava-se, na realidade, de uma ‘auréola romântica’ – de ‘civilização’ de índios – que trás em si um brutal modelo de organização da produção colonial na Amazônia. Ela serviu como meio eficaz em face aos métodos de torturas e violências praticados na ‘doçura’ da educação religiosa dos indígenas, aparecendo, portanto, como uma condição fundamental para a expansão da economia-mundo. O objetivo real era a destribalização dos povos autóctones, dando início a um processo de aculturação, isto é, de destruição da identidade étnica daqueles povos para fixá-los como força de trabalho a fim de garantir a auto-sustentação das aldeias e do próprio processo de colonização. Essa política de desarticulação das tribos facilitou a penetração e a captura de índios pelos missionários (agentes economicoculturais da metrópole portuguesa), colocando-os como principais atores na dissolução das relações não capitalistas na região” (BARBOSA, 2003, p. 92).

<sup>24</sup> “Aqueles grupos de colonos que, em razão da escassez de capital ou da escolha de uma base geográfica inadequada, encontraram maiores dificuldades para consolidar-se economicamente tiveram de empenhar-se por todas as formas na captura dos homens da terra. A captura e o comércio do indígena vieram constituir, assim, a primeira atividade econômica estável dos grupos de população não dedicados à indústria açucareira. Essa mão-de-obra indígena, considerada de segunda classe, é que permitirá a subsistência dos núcleos de população localizados naquelas partes do país que não se transformaram em produtores de açúcar” (FURTADO, p. 50).

No vale amazônico os gêneros de atividade se reduzem praticamente a dois: penetrar a floresta ou os rios para colher os produtos ou capturar o peixe; e conduzir as embarcações que fazem todo o transporte e constituem o único meio de locomoção. Para ambos estava o indígena admiravelmente preparado. A colheita, a caça, a pesca já são seus recursos antes da vinda do branco: como pescador, sobretudo, suas qualidades são notáveis, e os colonos só tiveram neste terreno que aprender com ele. Remador, também é exímio: ninguém, como o índio, suporta os longos trajetos, do raiar ao pôr do sol, sem uma pausa; ninguém espreita e percebe, como ele, os caprichos da correnteza, tirando dela o melhor partido: ninguém compreende tão bem o emaranhado dos canais que formam esta rede complicada e variável de época para época em que se dividem e subdividem os rios amazônicos. Empregado assim em tarefas que lhe são familiares, ao contrário do que se deu na agricultura e na mineração (nesta última, aliás, nunca foi ensaiado), o índio se amoldou com muito mais facilidade à colonização e domínio do branco. Não se precisou do negro (PRADO JÚNIOR, p. 49).

Ambos, Estado e Igreja, além dos colonizadores privados, utilizaram a mão-de-obra dos indígenas para objetivos comerciais e religiosos por mais de dois séculos. Muitas das vezes seus interesses entram em choque, estimulando disputas acirradas pelo controle e senhorio sobre o índio.

Em 1534, mediante a doação das capitânicas aos donatários, vem a lume a decretação de alguns privilégios e deveres que estes teriam em relação aos índios. “Entre os privilégios constavam o de “cativar os gentios para seu serviço e de seus navios” e o de mandar deles a vender em Lisboa, [...] livres da sisa que pagavam todos os que entravam” (BEOZZO, 1983, p. 13).

De acordo com este autor, a questão da mão-de-obra estava no centro das discussões do período colonial, devido à impossibilidade de se encontrar trabalhadores livres que se dispusessem a prestar serviços mediante um salário. Esse fato culminou com a escravização dos índios, sendo utilizadas expedições para captura, descimentos e extermínio daqueles que se mostrassem hostis aos meios persuasórios impostos pelos brancos.

Não obstante, o trabalho evangelizador dos missionários, passou, em muitos períodos, a utilizar e estimular os mesmos artifícios inescrupulosos, belicosos e de combate aberto aos índios. De acordo com Beozzo (ibidem, p. 14), essa prática tornou-se rotineira na colônia, pois até mesmo o Pe. Manuel da Nóbrega, de “intransigente” defensor dos índios, passa a acreditar no uso da força como pré-requisito necessário para o trabalho de evangelização, inclinando-se à idéia de não ser mais necessário pregar ao índio livre em suas tabas, porém, que primeiro fossem subjugados pelas armas, para que então iniciasse o trabalho catequético.

Percebe-se, claramente, nessas palavras que Nóbrega propõe guerra aos índios. É evidente que a razão de tal iniciativa não é apenas catequizá-los, mas sobretudo escravizá-los, subjugando-os da forma mais vil e injusta que se pode imaginar. Sob a influência de Nóbrega é emitida carta régia que aprova o cativo de índios tomados por meio de “guerra justa”. “Com as guerras justas, abre-se o largo caminho dos cativos lícitos, isto é, a escravização dos índios, debaixo da aprovação real e sob a benção da religião” (ibidem, 1983, p. 15).

Sob a prerrogativa da guerra justa, e com a sua “louçã benevolência”, o próprio rei D. Sebastião manda cumprir a lei de 20 de março de 1570 que proíbe cativos chamados ilícitos e a escravização dos índios. No entanto, paradoxalmente a este desígnio, um trecho importante desta Lei determina o seguinte:

Defendo e mando que daqui em diante não se use nas ditas partes do Brasil dos modos que se até ora usou em fazer cativos os ditos gentios, nem se possa cativar por modo nem maneira alguma, salvo aqueles que forem tomados em guerra justa que os portugueses fizerem aos ditos gentios, com autoridade e licença minha, ou do meu governador das ditas partes, ou aqueles que costumam saltar os portugueses, e a outros gentios para os comerem; assim como são os que se chamam Aimorés e outros semelhantes (BEOZZO, 1983, p. 16).

Que guerra justa é essa a que se refere a Lei de D. Sebastião? Uma guerra que na verdade é imposta a um povo que, quando ousou se defender foi duramente massacrado pelas armas portuguesas. A devassidão que se segue sob a conveniência desta lei é terrível. Dessa forma, muitas etnias indígenas capitularam e foram dizimadas diante do massacre a que foram submetidas.

Outras leis mais duras ainda contra os índios tiveram vigência num curto período subsequente à Lei das Guerras Justas. No entanto, a sucessão de leis ora dando mais liberdade aos índios, ora legitimando o cativo, culminou com a lei de 30 de julho de 1609, à qual foi “amplamente favorável à liberdade dos índios, confiados quase que inteiramente aos cuidados da Companhia de Jesus” (idem, 1983, p. 17).

Contudo, sempre que uma lei beneficiava os indígenas logo surgia outra revogando aquela e reconhecendo o direito dos colonos e das autoridades civis em cativar e escravizar os índios. Já os missionários lutavam e exerciam sua influência

no sentido de manter os índios aldeados, sob o poder temporal e espiritual da igreja, que no Brasil, encontrava-se sob os auspícios da Companhia de Jesus.

A atuação dos missionários junto aos índios era bastante criticada pelos colonos e pelas autoridades civis, que viam nela um sério obstáculo na obtenção de mão-de-obra. Essa situação gerava forte pressão pela expulsão dos jesuítas de certas províncias e pela administração civil dos aldeamentos.

Muitas autoridades e colonos acusavam os jesuítas de manterem exclusividade na exploração da mão-de-obra indígena, possibilitando aos aldeamentos e fazendas por eles administradas grande prosperidade econômica e, por conseguinte, forte influência política. Nesse sentido, Barbosa (2003, p. 97) ressalta que:

[...] a crítica dos colonizadores centrava-se no monopólio dos missionários da mão-de-obra dos indígenas desde o início da colonização, o que provocou a revolta dos colonizadores civis e militares, resultando em embates constantes entre os missionários e os demais colonos.

Esta autora reitera ainda que “a força política dos jesuítas foi notória, permanecendo sob sua responsabilidade a gestão da mão-de-obra dos indígenas através do Regimento das Missões<sup>25</sup>” (Idem).

Em todo o Brasil se seguiam reações sempre que se concediam leis em favor da liberdade dos índios. Porém, com a introdução de negros escravos na lavouras do nordeste, houve um deslocamento dos principais centros de pressão para outras regiões, nas quais a inserção de escravos vindos da África deu-se de forma mais lenta e diminuta. A esse respeito, Beozzo (ibdem, p. 20) ressalta que:

[...] as reações mais contundentes contra qualquer regulamentação favorável ao índio partiam daquelas partes do Brasil, à margem do núcleo central e mais próspero da colônia, Bahia e Pernambuco, onde o problema da mão-de-obra havia sido quase que inteiramente solucionado pela maciça importação de escravos africanos.

---

<sup>25</sup> “O poder dos jesuítas em face aos demais foi demonstrado nesse instrumento jurídico, que manteve o poder dos missionários no controle ao acesso à mão-de-obra indígena para os empreendimentos coloniais. O Regimento das Missões para o Estado do Maranhão e do Grão-Pará foi instituído em 1º de Dezembro de 1686 e permaneceu em vigor por setenta e nove anos. Neste período a Igreja detinha posição hegemônica na destituição da liberdade indígena [...], mas as disputas acirradas entre colonizadores e missionários provocaram a expulsão dos jesuítas, forçatarefa da dinâmica produtiva da colonização” (BARBOSA, 2003, p. 88).

Entretanto, na Amazônia<sup>26</sup> e em outras regiões onde predominava a economia de subsistência, o índio continuou sendo a única alternativa de mão-de-obra. Este problema perdurou por várias décadas ainda, uma vez que a província não dispunha das condições financeiras que lhe desse a possibilidade de substituir a mão-de-obra indígena pelo negro africano, haja vista o alto preço a que este era cotado no mercado escravista, e, não obstante, a primazia dos religiosos sobre a mão-de-obra indígena (BEOZZO, 1983).

#### **4.1.1 A Reforma Pombalina na Amazônia e o Sistema de Diretórios Indígenas**

De acordo com Barbosa (2003, p. 93), “na Amazônia, a estratégia de conquista passava pela catequização [...]. O papel preponderante das ordens religiosas pode ser visto no domínio e ocupação da região amazônica no período que vai de 1516 até 1775, a partir da influência dos missionários no Maranhão e Grão-Pará”.

A grandiosa empresa erguida pelos missionários à custa da exploração da mão-de-obra indígena logo chamou a atenção dos colonos e dos representantes da Coroa, sendo ponto de partida para algumas represálias, que culminariam, tempo depois, com a expulsão definitiva dos jesuítas<sup>27</sup> do Brasil. “Um Estado dentro do Estado”. Essa foi a afirmação de Mendonça Furtado, então governador da província do Grão-Pará, em referência ao poder econômico das ordens religiosas na Amazônia, em contraste à condição de penúria a que o Estado Provincial se encontrava, bem como, os colonos da região.

Para Mendonça Furtado<sup>28</sup>, essa situação devia-se ao domínio dos missionários<sup>29</sup> sobre a economia da região, uma vez que praticamente todos os seus

---

<sup>26</sup> “Mais cruel, todavia, é a questão da mão-de-obra indígena em toda a vasta região amazônica, constituída em Estado separado do Brasil, com administração e regime próprios, a partir do Decreto de junho de 1621, que cria o Estado do Maranhão, com territórios que se estende do Ceará ao Amazonas” (BEOZZO, 1983).

<sup>27</sup> “A influência da Companhia de Jesus na história de colonização da Amazônia deve-se à intervenção do padre Antonio Vieira, uma das principais expressões do comando da metrópole de Lisboa na incorporação das populações nativas ao desenvolvimento econômico-social da colônia portuguesa do Norte. Sua ordem religiosa tornou-se uma das maiores forças políticas e econômicas na região” (BARBOSA, 2003, p. 94).

<sup>28</sup> “Na condição de Governador Geral da Colônia Portuguesa do Norte, Francisco Xavier de Mendonça Furtado enfrentou as exigências dos colonos e provocou o relaxamento da legislação relativa à liberação do trabalho indígena, pois havia o risco de falência da Colônia. Desta forma, ele postergou a liberdade formal dos indígenas e permitiu o retorno à escravização destes por meio de

empreendimentos eram isentos dos dízimos e outros impostos que deveriam ser recolhidos ao Governo. Isso gerava grande descontentamento dos comerciantes arruinados pela concorrência desleal dos religiosos e pelos privilégios que detinham (BEOZZO, 1983).

Barbosa (2003, p.97), concorda com as ponderações de Beozzo ao afirmar que na visão dos colonizadores, “o atraso econômico do Grão-Pará decorria da falta de acesso à mão-de-obra indígena, isto é, sua oferta era limitada devido ao controle dos missionários, o que prejudicava a circulação de ‘capital variável’ nos empreendimentos coloniais e emperrava a ação da máquina colonialista”.

O Estado também passou a questionar duramente essa situação, pois a miséria que assolava as províncias do Grão-Pará e Maranhão exigiam medidas emergenciais para abafar a crise em que se encontravam. Como alternativa a esta situação e para fazer frente aos religiosos, Furtado decide criar uma Companhia de Comércio (com a anuência do Marquês de Pombal) para facilitar a entrada de escravos negros na região a preços aceitáveis e atenuar o problema da mão-de-obra, medida já adotada em algumas províncias do nordeste.

---

exceções. Para fazer progredir sua política de aportuguesamento, alterou os nomes indígenas dos aldeamentos para nomes de língua portuguesa, escolhidos “em concordância com as Vilas da Casa Imperial de Bragança, da Coroa, das Terras da Rainha, do Infantado e da Ordem de Christo” (Carta de 13 de junho de 1757, Anais do Arquivo Público do Pará). Os jesuítas foram expulsos e as demais ordens religiosas é que passaram a ser responsáveis pela educação espiritual dos indígenas. Os 65 aldeamentos criados pelos missionários tornaram-se vilas e povoados, recebendo denominação de cidades de Portugal. As concentrações populacionais maiores, como as aldeias de Bragança, Chaves, Vila Nova D’El Rei, São José de Macapá, Alenquer, Almerim, Óbidos, Santarém, Ourém, Portel, Melgaço, Porto de Móz, Soure, Souzel, Faro, Thomar, Moura, Silves, Serpa, Ega, São Paulo de Olivença e São José de Javary, passaram a ser governadas por seus respectivos Principais. Esse Alvará determinou um Diretor para cada povoação, uma vez que considerava os índios como indivíduos incapazes de se autogovernarem” (BARBOSA, 2003, p. 106).

<sup>29</sup> “A infiltração pelo vale acima do rio Amazonas inicia-se francamente na segunda metade do séc. XVII. Sua vanguarda serão as ordens religiosas, em particular jesuítas e carmelitas. Não é aqui o lugar próprio para indagar quais os objetivos que animavam os missionários; se o puro zelo religioso da conversão de almas pagãs, se outros projetos mais amplos e não confessados. Quanto aos jesuítas, parece fora de dúvida que tinham na América um plano de grandes proporções: nada menos que assentar nela um imenso império temporal da Igreja Católica e sob sua direção. Não se explica de outra forma a empresa sistemática, e em parte realizada, de conquistar todo o coração do continente sul-americano; o que se revela nesta linha estratégica de missões que se estendem do Uruguai e Paraguai, pelos Moxos e Chiquitos da Bolívia, até o alto Amazonas e Orenoco. Reunidas estas missões, de origem espanhola, às portu-guesas que subiram pelo Amazonas, o conjunto apresenta-se como um bloco imenso e coeso de territórios plantados em cheio na América” (PRADO JÚNIOR, 49).

O fato de que desde o começo da colonização algumas comunidades se hajam especializado na captura de escravos indígenas põe em evidência a importância da mão-de-obra nativa na etapa inicial de instalação da colônia. No processo de acumulação de riqueza quase sempre o esforço inicial é relativamente o maior. A mão-de-obra africana chegou para a expansão da empresa, que já estava instalada. E quando a rentabilidade do negócio está assegurada que entram em cena, na escala necessária, os escravos africanos: base de um sistema de produção mais eficiente e mais densamente capitalizado (FURTADO, p 50).

Porém, nem tudo aconteceu como previra Furtado. Os preços dos poucos escravos negros que aqui chegavam não condiziam com as condições dos moradores, o que proporcionou a continuação da prática de contrabando e escravização do indígena. Tal situação levou Furtado a tentar encontrar outras alternativas para resolver o problema da mão-de-obra. A saída encontrada para tal foi a expulsão dos jesuítas<sup>30</sup> da Amazônia, transformando os aldeamentos, sob a administração dos missionários em Diretórios de Índios<sup>31</sup>, ficando agora sob a chefia de autoridades civis. De acordo com Barbosa (2003, p. 102), essa medida representou:

[...] o fim do período marcado pelo comando dos missionários e iniciava-se uma nova engenharia político-econômica do poder constituído para expandir a apropriação territorial e, ao mesmo tempo, intensificar a extração de produtos naturais sob domínio do Estado colonial português, que passou a agir diretamente na oferta de mão-de-obra.

---

<sup>30</sup> “Com a secularização das aldeias indígenas, o colono leigo infiltrar-se-á por toda parte aproveitando a ausência dos padres seus adversários. Os índios domesticados e já mais ou menos preparados que as habitam, representam para ele mão-de-obra abundante à sua disposição; é nelas que se fixará de preferência, e é por isso que a quase totalidade das atuais cidades da Amazônia tem sua origem em antigos aldeamentos missionários” (PRADO JÚNIOR, p. 50).

<sup>31</sup> “O Diretório de Índios garantiu a laicização da organização social do trabalho indígena e acelerou o processo de racionalização do sistema mercantil, isto é, da transação capital mercantil/trabalho dependente, o que na gestão dos missionários não foi obtido do modo desejável. O poder temporal dos índios passou a ser exercido pelo Estado através de métodos de regulação da vida dos indígenas nas cidades, vilas e povoados. Com esse regimento buscava-se incorporar os índios diretamente às atividades comerciais, a partir de um rígido esquema de controle ditado pelas regras das relações comerciais – atividade econômica central no regime de acumulação colonial. Assim, uma nova racionalidade foi sendo constituída como método de transação capital mercantil/trabalho indígena, em que a liberdade aparece no contexto de desfiguração étnica do indígena. A fusão de culturas tão diferenciadas foi potencializada na constituição do próprio cabano, um novo homem que foi sendo forjado no cadinho da miscigenação, da resistência ao trabalho e ao *modus vivendi* em vilas e povoados. Neste tipo de aglomeração experimentava-se um ambiente social em que tudo era novo, apesar dos limites colocados pela continuidade da política de descimentos que procurava aumentar as povoações e, conseqüentemente, o número de trabalhadores. O estímulo ao trabalho era efetivado por meio de incentivos oficiais para as pequenas propriedades familiares” (BARBOSA, 2003, p. 107).

A autora ressalta que uma nova organização social se verificou após o fim dos Regimentos das Missões, na qual “as fazendas dos missionários foram confiscadas e transformadas em povoações e vilas, mas as melhores fazendas de gado que pertenciam às ordens religiosas foram distribuídas para os servidores do Estado Colonial e os índios das aldeias obtiveram a condição de libertos”. A mesma adverte, no entanto, que “a liberdade para o Estado colonial não era outra coisa senão um projeto meticuloso de inserção dos povos autóctones à economia-mundo” (BARBOSA, 2003, p. 104).

Com esse novo Regimento, a cristianização tornara-se um dispositivo coadjuvante, pois as Dioceses auxiliavam os Diretores nas tarefas de formação da civilidade dos indígenas, através de cuidados especiais, como a introdução da prática do idioma do conquistador, considerado um meio eficaz para desterrar dos povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes (BARBOSA, 2003, p.110).

O ato colocar os indígenas na condição de libertos, todavia, não foi estimulado por razões altruistas ou solidárias, mas tinha, sim, o firme propósito de colocá-los à mercê dos interesses da economia colonial que carecia urgentemente de mão-de-obra livre que pudesse sustentar a produção de recursos materiais necessários à subsistência das famílias e à manutenção da economia provincial. Portanto:

O Diretório de Índio foi um regimento para a racionalização do trabalho indígena. Uma engenharia minuciosa que reconheceu a liberdade do gentio e estruturou a cidadania formal. Essa política de controle visou superar o ativo relacionado à resistência, fuga e deserção do selvagem (BARBOSA, 2003, p. 123).

Mesmo com a sistemática introdução de negros escravos na região amazônica<sup>32</sup>, a partir da criação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, a mão-de-obra indígena continuou a ser explorada das mais diversas maneiras. Com a participação de um grande ativo de indígenas no movimento

---

<sup>32</sup> “A idéia de utilizar a mão-de-obra indígena foi parte integrante dos primeiros projetos de colonização. O vulto dos capitais imobilizados que representava a importação de escravos africanos só permitiu que se cogitasse dessa solução alternativa quando o negocio demonstrou que era altamente rentável. Contudo, ali onde os núcleos coloniais não encontravam uma base econômica firme para expandir-se a mão-de-obra indígena desempenhou sempre um papel fundamental” (FURTADO, p. 22).

cabano<sup>33</sup> os mesmos foram sujeitados às atividades laborativas prescritas pela “Lei dos Corpos de Trabalhadores<sup>34</sup>, que os obrigava a trabalhar compulsoriamente em obras públicas, ou em serviços de particulares, com contrato firmado através de juízes de paz” (BARBOSA, 2003). Dessa forma, a autora esclarece que:

Os Corpos de Trabalhadores se inscrevem como uma forma particular de assalariamento, uma forma matricial de controle do nômade na dimensão histórica da quebra da liberdade dos cabanos, iniciando o processo de desconexão da relação direta homem/natureza, para impor um ideal tipo de relação de trabalho dependente (BARBOZA, 2003, p. 170).

O advento do período imperial não representou, portanto, mudança substancial no trato com o nativo, pelo contrário, em algumas situações o sofrimento dos índios foi potencializado por novas formas de submissão e exploração. Contudo, o início do período republicano será marcado, na história dos indígenas deste país, com a criação do 1º órgão de proteção ao índio. Tópico que será comentado a seguir.

#### **4.1.2 O Sistema de Proteção ao Índio (SPI) e a Fundação Nacional de Assistência ao Índio (FUNAI): Segregação, dispersão, resistência e morte**

Após séculos de expropriação e indiferença aos indígenas e de leis que não resguardavam os direitos desses povos, o governo brasileiro sancionou no ano de

---

<sup>33</sup> “A Cabanagem constituiu assim um movimento social de ruptura com o poder constituído; nela o tempo das massas elevou a capacidade crítica do poder constituinte e fez avançar a marcha da liberdade em face da subordinação e do domínio. As lutas cabanas colocam-se na mesma linha das formas de resistência, fugas e deserções de índios, negros e pequenos produtores rurais frente às limitações impostas pelos agentes da colonização nas várias fases da constituição do Pará. Nesse processo de auto-constituição, os cabanos tornaram-se uma força política independente em contraposição às políticas de fixação do trabalho nômade” (BARBOSA, 2003, p. 85).

<sup>34</sup> “A lei de criação dos Corpos de Trabalhadores pode ser encontrada na: Collecção das Leis Provinciaes do Pará promulgadas na Primeira Secção que teve principio no dia 2 de março, e findou no dia 13 de maio de 1838. Na Falla dirigida pelo Exmº Snr. Jeronimo Francisco Coelho, Presidente da Provinciada Graõ-Pará a Assembleia Legislativa Provincial na Abertura da Segunda Sessão Ordinaria da Sexta Legislatura. No dia 1º de Outubro de 1849, pode-se encontrar um exemplo da preocupação com a necessidade de manter sob sujeição a população livre e pobre da província: ‘Lembro-vos porém, que a adoção desta medida [extinção dos Corpos de Trabalhadores], vos imporá a obrigação rigorosa de dar destino a perto de 60 mil indivíduos do sexo masculino, que privados pela lei do uso de direitos políticos, sem espécie alguma de sujeição sistemático, desempregado e entregues a si mesmos, e a uma vida indolente, e desobrigada, viveriam flutuantes no seio do resto da população útil, e laboriosa, que é em” desproporcionada minoria” (FULER, 1999, p.2 *apud* BARBOSA, 2003, p.87).

1910, mediante forte pressão da opinião pública, o Decreto-Lei nº 8.072, que criou o Serviço de Proteção ao Índio – SPI. Em princípio, a criação deste órgão governamental tinha como objetivo proteger os indígenas da ação maléfica de expedicionários, bugreiros e mercenários que se lançavam no interior das florestas com a finalidade de impor o extermínio às nações primitivas, consideradas um verdadeiro entrave ao progresso do país, bem como prestar assistência técnica no setor produtivo e na área da saúde. No início de suas atividades o SPI contou com a direção de Marechal Rondon<sup>35</sup>.

Muitas dessas missões realizadas pelo SPI tombaram diante da resistência dos índios, uma vez que a aproximação com estes não era, geralmente, uma tarefa simples, pois as experiências anteriores de aproximação se revelaram desastrosas para os índios, cujo resultado era quase sempre a dizimação, as doenças, a fome e a destruição de sua cultura.

Segundo Ribeiro (1996, p. 61), a “pacificação” tinha quase sempre como resultado “a escravização dos índios, que pouco tempo depois viviam em condições ainda mais miseráveis que quando perseguidos pela mata”. Entretanto, com o lema “morrer se preciso for, matar nunca”, o SPI dos primeiros tempos cuidou de estabelecer novas formas de relação com índios. No entanto, em virtude dos extremos de penúria e do perecimento de muitas nações, devido à opressão e a perseguição inclemente a que eram submetidos, os indígenas já não podiam confiar nos brancos, nem tampouco nos supostos objetivos humanitários do SPI.

Paradoxalmente às intervenções da imprensa e da sociedade civil, que à época da criação do SPI clamavam por medidas de proteção aos índios que estavam sendo sumariamente extintos pela ação de agentes movidos pelo desejo de desalojá-los e ocupar suas terras, havia também figuras controvertidas, a exemplo de Von Ihering, etnólogo que realizou relevantes trabalhos científicos em sua época, mas que defendia posições radicais em favor de um suposto “desenvolvimento” e “defesa de colonos alemães” que estavam passando por sucessivos ataques dos índios Kokleng, no estado de Santa Catarina. O mesmo, em um artigo publicado em 1911, dizia:

---

<sup>35</sup> Figura de forte influência positivista, Rondon, na condição de dirigente do SPI, deu a este órgão uma tessitura organizacional cuja ideologia prescrevia as prerrogativas Comteanas. Rondon e seus companheiros empreenderam sucessivas missões de atração e pacificação de índios considerados arredios e hostis (RIBEIRO, 1996).

Se se quiser poupar os índios por motivos humanitários é preciso que se tomem, primeiro, as providências necessárias para não mais perturbarem o progresso da colonização. [...] em primeiro lugar se deve defender os brancos contra a raça vermelha. Qualquer catequese com outro fim não serve. [...] Se a tentativa não der resultado algum, [...] então, sem mais prestar ouvidos às imprecações enfáticas e ridículas de extravagantes apóstolos humanitários, proceda-se como o caso exige, isto é, exterminem-se os refratários à marcha ascendente da nossa civilização, visto como não representam elemento de trabalho e de progresso (IHERING, 1911, p. 137 *apud* RIBEIRO 1996, p. 151).

Percebe-se, pois, que mesmo em se tratando de um indivíduo de notável conhecimento das causas indígenas e dos motivos pelos quais estes resistiam (as terras que estavam sendo ocupadas pertenciam aos Kokleng), demonstrava uma posição reacionária e aviltante, a exemplo de homens rudes e gananciosos que fustigavam os índios, sempre pautados por atos animais e de barbárie.

A “desconfiança” dos índios dificultava em muito os objetivos do SPI em sua tarefa de aproximação e “amansamento” daqueles índios considerados arredios, porém, após anos de insistências o SPI conseguiu pacificar várias tribos indígenas por todo o território nacional, utilizando homens experimentados e métodos que se baseavam muitas vezes na utilização de intérpretes, doação de brindes (facões, enxadas, foices, terçados...), usufruto de roças e plantações do SPI pelos índios e não-agressão a atos hostis.

No que diz respeito às relações estabelecidas entre o SPI e os Tembé, podemos dizer que a intenção deste órgão eram, prioritariamente, a socialização e a “integração” desses indígenas à comunidade nacional, assim como a de utilizar os Tembé na “pacificação” de outros povos indígenas que habitavam a região do Gurupi-Ma, conforme podemos perceber no trecho a seguir: “O Posto Indígena (P.I.) Pedro Dantas, situado na margem esquerda do rio Gurupi, foi criado pelo SPI em 1928, com a finalidade de facilitar a “pacificação” dos índios Kaapor (concluída na década de 30) e como Posto de Assistência, Nacionalização e Educação” (ALONSO, 1996, p. 25).

A presença do SPI na terra indígena acabou influenciando na instalação de novas práticas e hábitos culturais. Os Tembé, ao incorporarem em seu modo de vida outras maneiras de se vestir e se pintar, abandonaram, em parte, os costumes deixados por seus ancestrais. Deste modo, estimulados pelo assistencialismo tendencioso implementado nessa relação com o governo federal, os Tembé realizaram empréstimos que quase sempre justificou a força do poder hegemônico em sua organização social e

expressões comportamentais. Atos mais corriqueiros como, por exemplo: troca de ferramentas para o trabalho agrícola com a condição de fixá-lo e delimitar território específico para o grupo, quando suas tradições revelavam a forma simbiótica de lidar com a terra, a floresta, o rio e todo o conjunto de sua riqueza animal, mineral e vegetal. Em outras palavras, bitolando os Tembés a espaços pré-determinados, em uma espécie de aldeamento forçado aos moldes de um assentamento para índios, o SPI conseguiu açambarcar para o governo todo o restante da terra indígena e facilitou sua política de controle sobre esse povo (ARAÚJO & CUNHA, 2011, p. 27).

Foi através do SPI também que se iniciou o processo de demarcação da RIARG<sup>36</sup>. Segundo Alonso (1996, p. 26), “em 1945, com a criação da RIARG, os Tembés localizados na aldeia São José, margem esquerda do curso alto do rio Guamá, foram obrigados, ao serem destinadas as áreas próximas a essa aldeia a projetos de colonização, a se deslocarem ao recém-criado P.I. (Posto Indígena) Tembés”, localizado na margem direita deste rio. Aquelas áreas (margem esquerda) seriam destinadas à ocupação de colonos nordestinos, que fugiam da seca e chegavam para colonizar a região. Sobre esse aspecto, Sales (1999, p. 15) argumenta que:

Confinar os índios em uma reserva e aldeá-los, passou a ganhar interesse. Não só este procedimento liberava as áreas de mata para o extrativismo sem riscos para os colonos que emigraram da “seca”, como também pacificava a população indígena [...] para transformá-la em “mão-de-obra”, além de fornecedores de produtos baratos e em consumidores do mercado capitalista.

No entanto, de acordo com Ribeiro (1996), enquanto esteve sob a direção de Rondon, o planejamento do SPI esteve pautado em alguns princípios estatuídos pelos positivistas sobre a questão dos povos tribais. Quais sejam:

---

<sup>36</sup> “Os procedimentos da criação da RIARG foram iniciados em 1944, por José da Gama Malcher, Inspetor Regional de Belém (Inspetoria Regional-2) do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), por meio do Ofício nº 116 (9/7/44), no qual solicitava ao governo estadual de Pará que fosse reservada uma área de terra para os índios Urubu, Tembés, Timbira e Guajá. Em janeiro de 1945, o mesmo inspetor regional remete um novo Ofício (nº 15, 13/1/45) ao interventor federal de Pará, Manuel Magalhães Barata, solicitando a criação da reserva em território dos municípios de Ourém e Vizeu” (ALONSO, 1996, p. 25).

Justiça – não esbulhando mais os índios, pela força, das terras que ainda lhes restam e de que são legítimos Senhores; Brandura, constância e sofrimento de nossa parte, para que nos cumpra como a usurpadores e cristãos; Abrir comércio com os bárbaros, ainda que seja com perda da nossa parte; Procurar com dádivas e admoestações fazer pazes com os índios inimigos; Favorecer por todos os meios possíveis os matrimônios entre índios e brancos e mulatos (1910, 22-3 *apud* RIBEIRO, 1996, pg. 157).

Contudo, com o fim da era Rondon, Ribeiro (1996) denuncia veementemente a mudança de postura nas relações entre o SPI e seus agentes em relação aos índios. Atos de barbárie, exploração e humilhação passaram a ser constantes. Os indígenas do Brasil mais do que nunca precisavam ser vistos e tratados como seres humanos e como cidadãos brasileiros, detentores de direitos e deveres junto ao Estado e, não, simplesmente, como animais selvagens.

Mesmo após a criação da FUNAI, com a Lei 5.731, de 05 de janeiro de 1967, pelo regime militar, à qual ficou responsável pelo estabelecimento e execução da política indigenista brasileira, essa situação não apresentou mudanças consideráveis, e os atos de desrespeito e opressão por parte do poder público perduram até os dias atuais, vide os episódios que marcaram a criação da RIARG e as permissões para ocupação indevida desta área por setores representantes do grande capital.

Gomes (1988, p. 89) ao proferir sua crítica à forma como os militares vinham tratando a questão indígena no Brasil, foi taxativo ao dizer que “o novo órgão (FUNAI) veio para resolver a questão indígena de uma vez por todas. Isso significaria, efetivamente, transformar os índios em brasileiros, integrá-los à nação e assimilá-los culturalmente ao seu povo”.

Este autor ressalta que tal objetivo não foi alcançado na sua plenitude. Do ponto de vista da sua convivência com a sociedade nacional, Ribeiro (1988)<sup>37</sup> pondera que a sobrevivência e a história dos indígenas no Brasil tiveram que lidar com três grandes “pragas”, a saber: as pestes européias, como as epidemias de varíola, sarampo, catapora, difteria, gripe, coqueluche, tuberculose e outras; o genocídio que ceifou a vida de milhares ou milhões de selvagens, e a terceira peste

---

<sup>37</sup> Prefácio de Darcy Ribeiro In: GOMES, Mércio Pereira. Os Índios e o Brasil: Ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência. 2ª Edição, Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

que é o extermínio cultural, o etnocídio, que teve na ação missionária e na burocracia estatal seus principais alçozes. Este autor considera que a face mais hipócrita da ação missionária era o desejo de “salvar as almas dos índios, facilitando o extermínio dos seus corpos e a espoliação de suas terras”.

Não bastasse toda a opressão física e cultural, Ribeiro (1996) destaca “que durante séculos [...] tremenda foi a opressão psicológica exercida sobre os índios pela desmoralização de suas crenças e pela indução da idéia de sua inferioridade, o que conduzia ao alcoolismo, à preguiça e à anomia”.

Nesse sentido, as experiências vivenciadas pelas nações indígenas a partir do estabelecimento da FUNAI representaram um continuísmo das práticas desumanas e cruéis para com este povo. Some-se a isso, o retrocesso jurídico-político representado pela Constituição de 1967, à qual outorgou que as terras dos índios tornavam-se propriedades da União, cabendo aos mesmos apenas a posse exclusiva e a inalienabilidade (GOMES, 1988).

No que diz respeito às relações entre Tembé e a FUNAI, pode-se dizer que os mesmos propósitos de “civilização” e “assimilação” empregados com outras nações indígenas foram postos em prática na RIARG. Entre essas práticas, destacaram-se, no início na década de 70, mediante as mudanças no contexto da política indigenista brasileira, a regularização fundiária, iniciando a demarcação da reserva; os planos de colonização na região e os problemas com os posseiros, fazendeiros e madeireiros na reserva (ALONSO, 1996).

Nesse sentido, a autora (idem, p. 57) afirma que “durante os anos 80 as linhas de atuação da FUNAI não se modificaram de forma substancial, prosseguindo a idéia de integrar os índios na economia regional mediante pequenos projetos agrícolas, de educação e saúde”.

A mesma ressalta ainda que “a crescente desconfiança com os agentes da FUNAI [...] acentua-se com a pouca efetividade ou escasso interesse do órgão indigenista em solucionar os problemas que as diferentes “frentes de expansão” estavam provocando na RIARG.

Percebe-se, portanto, que os anseios da FUNAI não se direcionavam para a proteção das especificidades do modo de vida indígena, do seu “capital” simbólico, de sua identidade étnica e cultural; pelo contrário, suas atitudes foram (são) permeadas por práticas que não reconhecem a autonomia e a “soberania dos povos

indígenas e do seu direito natural sobre suas terras e seus modos de vida” (GOMES, 1988, p. 97).

Atualmente, a atuação da FUNAI ainda é muito criticada, principalmente, no que diz respeito aos procesos de demarcação de territórios indígenas, política tida como prioridade pelo órgão, porém sem resultados satisfatórios para os índios. Quanto ao que se refere à assistência, saúde, educação, etc. não há qualquer suporte significativo em curso, neste sentido, que consiga atenuar a dívida histórica do Brasil para com esses povos.

## 5 OS ÍNDIOS TEMBÉ-TENETEHARA E A CRIAÇÃO DA RIARG

Ao iniciar um esforço preliminar de descrição e análise da etnia Tembê é necessário, *a priori*, definir o termo que evoca a esta referida população. Não é consenso entre antropólogos, etnólogos, indianistas e demais estudiosos que se debruçaram a estudar este povo, quanto à origem e significação do termo “Tembê”<sup>38</sup>, no entanto, seu significado mais aceito seria “nariz chato”.

### 5.1 A SAGA DOS ÍNDIOS TEMBÉ-TENETEHARA E SUA DISPERSÃO PELO VALE AMAZÔNICO

A história da constituição do povo Tembê-Tenetehara e sua dispersão pelos mais diversos recônditos dos estados do Pará e Maranhão é bastante controversa. De acordo com Wagley e Galvão (1955, p. 23), “o antigo território dos Tenetehara parece ter sido o alto Pindaré”.

Mapa 2 – Território de origem dos Tenetehara



Fonte: GOMES, 2002, p. 632.

<sup>38</sup>Wagley & Galvão (1955, p. 22), apresentam uma explicação que considero importante: “Aqueles que habitam o Estado do Maranhão, rios Mearim, Grajaú e Pindaré, têm sido geralmente denominados, por estudiosos e viajantes, de Guajajara, enquanto aqueles que migraram para o Gurupi, originários do Pindaré, são chamados de Tembê. Ambos, Guajajara e Tembê partilham a mesma língua e tradição cultural (tupi-guarani) e se consideram um só povo, denominando-se a si mesmos de Tenetehara”. “Os que habitam o Guamá e o Capim, no Pará, também são chamados de Tembê. Atualmente, a população do Alto Guamá já não fala a língua nativa, conhecem apenas algumas palavras. Inclusive a designação das suas aldeias são praticamente todas na língua nativa”.

Pesquisadores, cronistas e viajantes mantiveram contatos com os Tembétenehara e fizeram relatos acerca da sua localização territorial, muitos dos quais afirmaram que até a primeira metade do século XIX, estes limitavam-se geograficamente aos vales do rio Pindaré, no estado do Maranhão, e que somente após várias expedições que resultaram em rigorosos sistemas de dependência e servidão teriam migrado para outras regiões, com o objetivo de fugir das perseguições e das situações humilhantes a que eram submetidos.

Nimuendaju (1915, p. 25) comunga desta mesma versão ao destacar que “até a primeira metade do século XIX, os Tembétenehara habitavam a região do alto Pindaré. A partir deste momento, começaram a migrar para a região do Gurupi e, mais além, até a região dos rios Capim, Guamá e Acará Pequeno<sup>39</sup> [...]”.

Tal afirmação, no entanto, merece maior atenção e certos cuidados, já que não se têm fontes fidedignas que atestem de forma irrefutável esta informação, uma vez que, baseado em outros dados historiográficos fornecidos por Muniz (1916, p. 601 *apud* SALES, 1999, p. 35) pode-se demonstrar a presença de indivíduos desta etnia por várias regiões da planície amazônica, que iam desde os vales dos rios Gurupi e Pindaré, em terras maranhenses, até os rios Tocantins, Capim e Guamá, no Pará, bem antes do mencionado período.

Contudo, sem dúvida nenhuma, alguns episódios marcaram a saga e a história dos índios Tembétenehara e teriam sido fatores de diásporas registradas nos séculos XVIII e XIX, principalmente em consequência da expulsão dos jesuítas da região do Pindaré (1759) pela reforma pombalina, ocasião em que foi instituído o sistema de Diretórios de Índios, os quais contavam com a regência de autoridades civis, que quase sempre ignoravam os traços culturais e as tradições dos nativos, e, não raro, facilitavam expedições de perseguição e captura de índios para trabalharem como escravos, tanto para as chefias desses Diretórios quanto para o “homem civilizado” (BARBOSA, 2003).

A partir da metade do século XIX são bem mais fartas as narrativas que tratam sobre o processo de intensificação dos deslocamentos geográficos dos Tembétenehara oriundos de algumas regiões do Estado do Maranhão,

---

<sup>39</sup>Die Tembétenehara wohnten bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts im Gebiet des oberen Rio Pindaré. Erst dann begannen sie, auf die Einladung des paraenser Waldläufers Manoel Antonio hin, nach dem Gurupy und darüber hinaus bis in das Gebiet des Capim, Guamá und Acará Pequeno. (citação do original em Alemão).

acossados sobretudo pela invasão das suas terras e pela fuga aos “descimentos”<sup>40</sup> e resgates.

Wagley e Galvão (1955, p. 11) fazem o seguinte comentário sobre os índios habitantes do Pindaré: “A grande distância das aldeias e a introdução de negros escravos livraram os Tenetehara, em parte, da brutalidade dos “descimentos” e “resgates” [...]”. Já no que diz respeito especificamente aos Tembé do Alto Rio Guamá, objeto da presente investigação, a dificuldade de situá-los historicamente a partir dos seus movimentos de ocupação é bem mais complicado, face à minguada produção literária a seu respeito. Contudo, há registros que asseguram que desde a fundação Vila de Ourém, nos primórdios do século XVIII, à qual mais tarde viria a se tornar cidade, já contava com a presença dos índios Tembé naquela área.

De acordo com Muniz (*apud* SALES, 1999, p. 35) “a própria cidade de Ourém, foi fundada em 1753, por 150 índios tomados a contrabandistas e com famílias vindas da ilha de Açores para colonizar o Pará”. Esses indivíduos eram provavelmente, da etnia Tembé. Portanto, este dado sugere a presença destes índios na região Guajarina (atualmente micro-região do Alto Guamá), à qual ganha destaque a partir da expansão das frentes pioneiras e do processo que culmina com a criação da Reserva Indígena do Alto Guamá, no ano de 1945. Fato que detalharemos a seguir.

## 5.2 O PROCESSO DE CRIAÇÃO E AS INVASÕES NA RESERVA INDÍGENA ALTO RIO GUAMÁ (RIARG)

A Reserva Indígena Alto Rio Guamá foi criada pelo Decreto 307 de 21 de março de 1945, pelo Interventor Federal Joaquim Magalhães Barata,

---

<sup>40</sup> “Os descimentos eram expedições comandadas pelos missionários na captura de índios para formação das aldeias. Antes de qualquer descimento fazia-se um levantamento para verificar o número de índios necessários a cada tipo de trabalho comandado; posteriormente, havia o reagrupamento das pequenas aldeias e, em seguida, realizavam-se as expedições ao sertão, em busca de mais índios. Para facilitar essa operação, as aldeias eram organizadas próximas às residências dos padres, o que facilitava a “assistência social” e o doutrinamento cristão dos índios, os quais precisavam ser regidos pelas leis jurídico-econômicas do Estado colonial. Os descimentos sem essas condições eram considerados “violação do direito natural e civil”, contrariando os pactos fictícios celebrados entre missionários, índios e o Rei, tendo em vista a evangelização. Cabia aos padres fazê-los aceitar a Igreja, o que representava entregarem-se de corpo e alma à colonização, ou seja, para que fossem organizados em aldeias, juntando-se às freguesias nos distritos residenciais dos padres, salvaguardando o processo de colonização” (BARBOSA, 2003, p. 93).

compreendendo uma superfície territorial de 279.897,70 (duzentos e setenta e nove mil, oitocentos e noventa e sete hectares e 70 ares).

O processo de criação da Reserva Indígena Alto Rio Guamá ensejou críticas e questionamentos, seja da parte dos indígenas que objetivam manter o domínio e a posse sobre o seu antigo território<sup>41</sup>, seja do lado dos invasores que litigam com aqueles o direito de permanecer e explorar os recursos naturais da referida área, os quais, em muitas ocasiões contaram com o apoio e conivência do Governo do Estado do Pará e da FUNAI, enquanto órgão tutelar que, principalmente a partir da década de 1960 têm permitido, e muitas vezes até estimulado, tentativas de desalojar os índios do seu *habitat*.

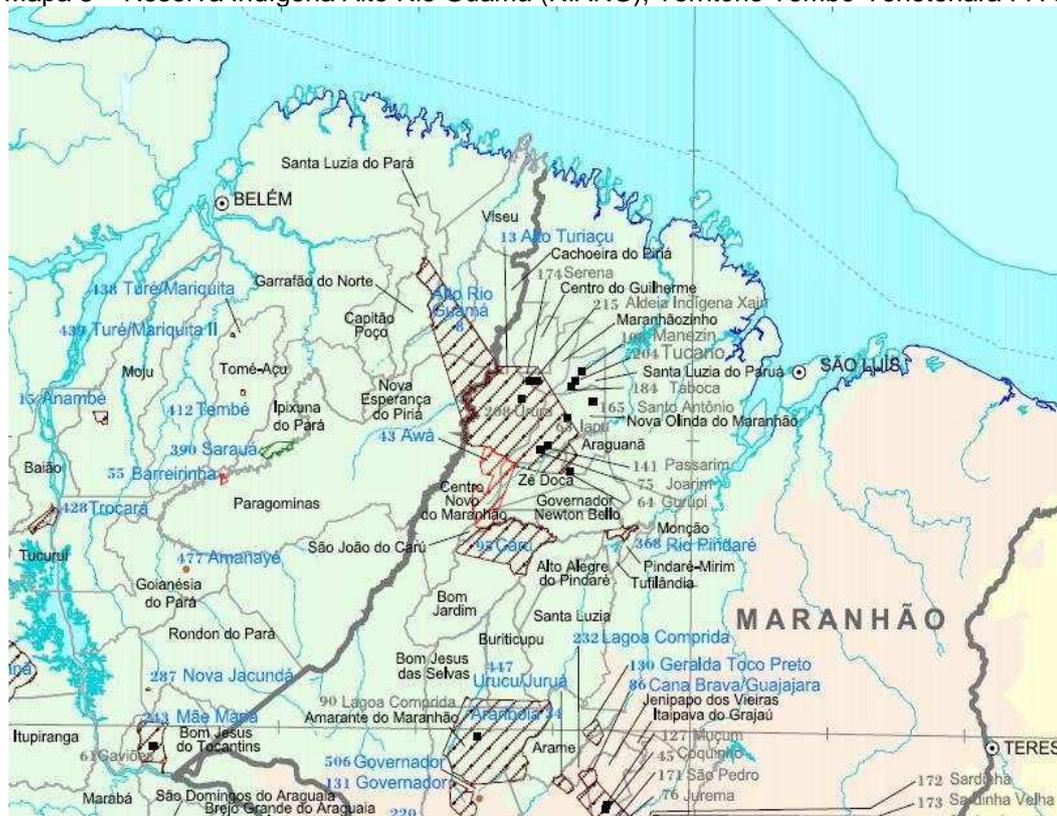
Exemplo clássico dessa política deu-se à época da criação da RIARG, quando a população tembé foi obrigada a deixar a margem esquerda do rio Guamá, antigo espaço de convivência dos índios, de caçadas e cemitérios indígenas para se estabelecer apenas na sua margem direita, isolando-se cada vez mais em uma faixa de terra que não correspondia às antigas áreas de ocupação e trânsito desses índios (SALES, 1999).

Conforme aponta Sales, essa medida contemplava os interesses do governo em desocupar a área para alocar colonos nordestinos que chegavam para colonizar a região e além disso, atendiam aos anseios de grandes companhias que buscavam fixar benfeitorias na região.

---

<sup>41</sup> Calcula-se que o processo que formalizou a criação da RIARG não contemplou nem metade das terras tradicionalmente ocupadas pelos Tembés, cujas dimensões compreendiam tanto a margem esquerda quanto a margem direita do Rio Guamá, além de grandes áreas localizadas às margens dos rios Capim e Acará, no Pará. Atualmente a RIARG está bastante desconfigurada devido às invasões e, legalmente, a reserva compreende apenas a margem direita do alto rio Guamá (SALES, 1999). A esse respeito, a Constituição Federal de 1988, no seu Art. 231, reconhece aos indígenas “os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. O § 1º do mesmo art. considera que “são terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para as 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”.

Mapa 3 – Reserva Indígena Alto Rio Guamá (RIARG), Território Tembé-Tenetehara PA e MA



Fonte: IBGE, 2012.

Outro duro golpe aos Tembé foi a exclusão, pelo projeto que criou a referida reserva, de extensas áreas de antigas habitações Tembé, localizadas nos rios Capim e Acará. Esse fato ocasionou o isolamento dos indivíduos residentes nestas áreas, mediante as dificuldades de contato que se estabeleceram com os seus pares a partir de então (SALES, 1999).

Não menos prejudicial foram as permissões e doações de terras concedidas pelos órgãos da administração pública, principalmente pela FUNAI, à revelia do Decreto que criou a reserva, para a implantação de grandes empresas do agrobusiness nas dependências da mesma, causando perdas irremediáveis a estes índios, pois além de subtrair parte do seu território e de causar grande degradação ambiental, ainda insuflou ações que resultaram em várias correntes de invasão naquela área.

Dados do relatório de pesquisa de Sales (1999, p. 52), atestam que a primeira grande invasora da reserva indígena Alto Guamá “parece ter sido a Companhia Agropecuária do Pará (subsidiária da Swift-Armour), também denominada como

Fazenda Uraim que possui uma área total de 71.354 ha, dos quais 11.000 estão dentro da reserva, pelo lado oeste”.

A autora afirma ainda que esta empresa, lançando mão do seu poder econômico e grande influência política conseguiu com apoio dos órgãos federais e do Governo Estadual, formalizar a criação do empreendimento, em sua grande parte encravada dentro do território indígena. No que tange a este episódio, esclarece que “a expedição da “certidão negativa” foi expedida pelo presidente da FUNAI, General Oscar Jerônimo Bandeira de Melo, a 04/12/1970, tendo prevalecido a pressão, a força e o proselitismo da multinacional, expresso no requerimento à SUDAM” (SALES, 1999, p. 53).

Conforme denúncia esta autora, na ocasião da criação e implantação da fazenda Uraim, vários artifícios foram utilizados para justificar esse fato, especialmente a utilização dos veículos de imprensa ligados a setores empresariais e a alguns órgãos do governo, os quais divulgavam que naquela área da reserva não havia mais índios, portanto deveria ser liberada. Dessa forma, o próprio presidente da FUNAI, engajou-se nessa empreitada, solicitando pessoalmente ao governo do Estado do Pará a liberalização da reserva indígena para fins de ocupação e implementação de empreendimentos empresariais (SALES, 1999).

Sales (1999) destaca ainda que partir desse precedente várias outras empresas conseguiram autorização para implantar seus negócios dentro da reserva, para isso, além do apoio aberto e irrestrito da SUDAM e da FUNAI, contaram também com o oportunismo de prefeitos de municípios do entorno da reserva, que passaram a estimular as invasões.

A partir de então processou-se um rápido e crescente surto de invasão da RIARG, o que gerou e ainda gera sérios conflitos fundiários naquela região. Não fosse a resistência e a pressão exercidas pelos índios junto aos órgãos governamentais, ONG's e à sociedade civil, talvez esta reserva já tivesse sido totalmente dominada pelos invasores, facilitada pela ganância, pelo conchavo e pela arrogância de agentes públicos e privados, colocando-se em risco a sobrevivência de toda uma população, de uma organização social e de uma cultura secular, que há tempos vem resistindo à sua própria extinção (SALES, 1999).

Pode-se dizer que a expropriação e amputação de grande parte do território originário dos Tembé se consubstanciou na plataforma de luta política dos Tembé à

expansão das frentes pioneiras, que há algumas décadas têm instensificado o processo de ocupação das terras indígenas.

Sales (1999) relata que desde sua criação a RIARG foi bastante descaracterizada, grande parte devido à ação avassaladora desses invasores, levando essa população a protagonizar uma luta incessante pela posse e domínio do território, através de estratégias de ação coletiva e fortalecimento de sua representação junto aos órgãos do poder público.

### 5.3 LOCALIZAÇÃO E ORGANIZAÇÃO SÓCIO-PRODUTIVA DAS ALDEIAS TEMBÉ DA RIARG

Atualmente, a reserva indígena da tribo Tembé conta com aproximadamente 15 (quinze) aldeias, que se organizam através de famílias extensas, mantendo umas com as outras relações muito próximas de parentesco e de produção. Uma estratégia bastante utilizada pelos Tembé, atualmente, para melhor ocupar e proteger seu território é a criação de cooperativas, associações e desmembramento de grandes famílias em novas famílias extensas, deslocando-se para outras áreas que se encontram menos protegidas dos invasores (SALES, 1999). A população Tembé do alto rio Guamá está dividida da seguinte forma:

**Tabela 1 – Localização das Aldeias / nº de famílias Região do Guamá (Santa Luzia do Pará)**

	ALDEIAS PÓLO	NOME DA ALDEIA	Nº DE FAMÍLIAS
Rio Guamá Norte da RIARG	Pólo 1 - Frasqueira	Frasqueira	19
		Itaputyry	08
		Tauari	05
	Pólo 2 – São Pedro	São Pedro	25
		Muricyty	05
		Jacaré	07
	Pólo 3 – Sede	Sede	26
		Pirá	09
		Ituaçu	03
		Ipidho	03
		Warapé ladu	05
		Pinawa	04
		Itahu	02
Itawa	02		
	Taitetuwa	02	

Fonte: FUNAI – AERBELÉM/2008 *apud* (DIAS, 2010, p. 36).

Como se pode perceber na tabela acima, as aldeias Tembé da RIARG estão subdivididas em (três) 03 subpolos: Frasqueira, São Pedro e Sede. Estas são

também as aldeias que contam com maior número de famílias. Estima-se, atualmente, que na região do Alto Guamá vivam aproximadamente 400 índios.

Mapa 4 – Localização das Aldeias da Região do Rio Guamá



Fonte: Relatório INRC-IPHAN 2010 *apud* (DIAS, 2010, 36)

A criação de associações e cooperativas pelos Tembé serve também para manterem sua unidade enquanto etnia e para melhor produzir e comercializar seus produtos. Além disso, essa estratégia envolve ações de resgate das tradições culturais, da língua nativa e da sua história, que dão aos Tembé o direito natural à posse daquele território, pela história de ocupação que mantêm com este.

Figura 2 – Inauguração da Cooperativa Agropecuária Indígena “Iarapé Iw’azu”



Fonte: arquivo pessoal, ano 2011

Registra-se que esses indígenas têm encontrado dificuldades para a manutenção dos limites da reserva e para a proteção das riquezas naturais que aí se encontram, principalmente, a madeira, objeto de desejo de grandes madeireiras que invadem a floresta para saqueá-la desordenadamente, causando imensos danos ao meio ambiente.

Figura 3 – Área de exploração da madeira na RIARG



Fonte: Projeto REED Tembé

Além disso, esses índios encontram outro grande problema que é a pecuária extensiva; os fazendeiros mandam derrubar milhares de hectares de floresta para a formação de pasto para o gado próximas à reserva. Sales (1999) ressalta que apesar da vulnerabilidade geográfico-espacial a que estão submetidos, devido à

cobiça de novas frentes de expansão político-administrativa,<sup>42</sup> os índios Tembé têm se mostrado incansáveis na luta pela sua autonomia e posse dos seus territórios. Nesse sentido, sucessivas lutas no intuito de resgatar os territórios perdidos e também em assegurar e legitimar a posse sobre o espaço que ocupam atualmente, têm sido realizadas.

---

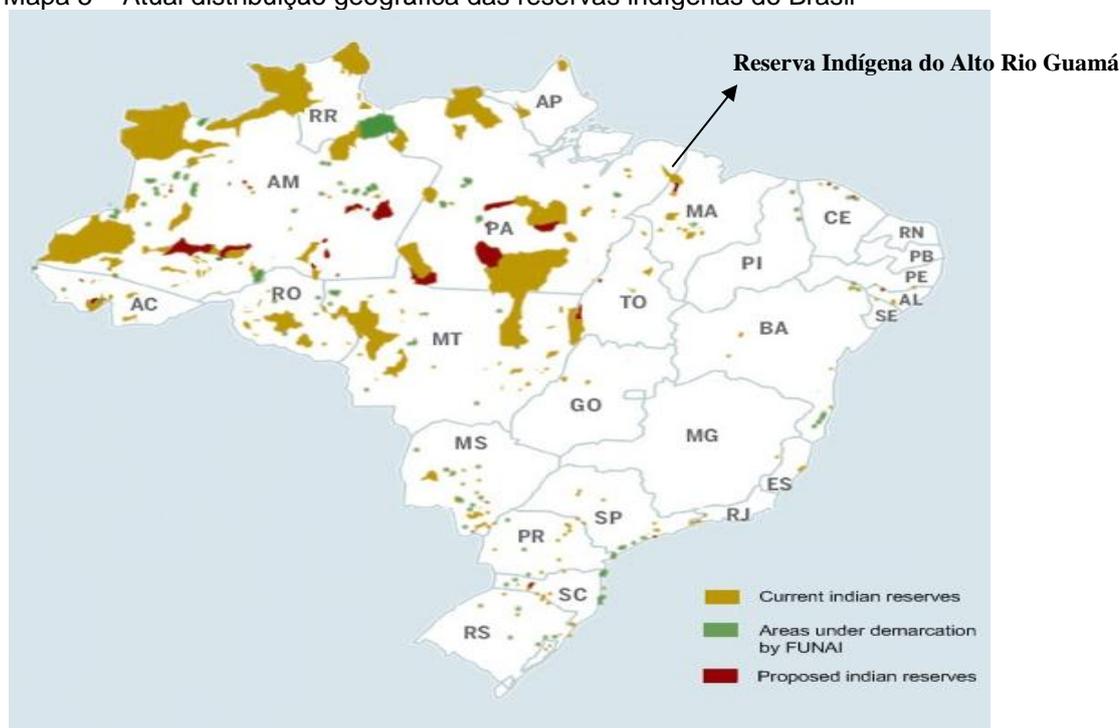
<sup>42</sup>Com a criação de novos municípios no entorno da RIARG, a partir pela Constituição de 1988 – (Nova Esperança do Piriá e Garrafão do Norte) – houve um processo de intensificação das pressões e conflitos pela posse das terras pertencentes à reserva (SALES, 1999).

## 5.4 OS TEMBÉ DO ALTO RIO GUAMÁ: A QUESTÃO DO TERRITÓRIO E SEU PERTENCIMENTO

É importante frisar que a questão do território e seu pertencimento é algo controverso na história brasileira, pois desde a chegada dos europeus há mais de quinhentos anos, o que hoje é o território brasileiro estava ocupado por várias populações indígenas, das mais diversas origens linguísticas e padrões culturais. No entanto, não demorou muito para que essas populações fossem expulsas e dizimadas das áreas que tradicionalmente ocupavam.

A amazônia tornou-se um dos últimos refúgios da grande maioria dos povos indígenas do Brasil, conforme pode-se perceber no mapa abaixo.

Mapa 5 – Atual distribuição geográfica das reservas indígenas do Brasil



Fonte: <http://pt.wikipedia.org>

Portanto, é plausível que haja um sentimento de pertencimento desses povos quanto àquelas áreas que historicamente lhes foram expurgadas. Sobre essa questão Teisserenc (2010, p. 01), faz o seguinte comentário:

[...] esta reivindicação se manifesta como reivindicação global que abrange o estatuto das populações tradicionais, o uso da terra, as formas de produção que elas desenvolvem, seu modo de organização coletiva e o reconhecimento de sua identidade em referência a uma cultura.

Acerca do território, enquanto locus de multiplicação e difusão de uma cultura, Abramovay (2000, p. 22), considera que:

[...] o território é mais que uma simples base física para as relações entre indivíduos e empresas, possui um tecido social, uma organização complexa feita por laços que vão muito além de seus atributos naturais. [...] Um território representa uma trama de relações com raízes históricas, configurações políticas e identidades.

Nesse sentido, a história recente da Amazônia tem revelado muitos episódios em que a pretexto de um suposto desenvolvimento, inúmeras etnias indígenas e outras populações tradicionais têm sido vítimas de empreendimentos empresariais, com mudanças abruptas e danos irreversíveis ao cenário natural da região, através do alagamento imensas áreas indígenas para construção de hidrelétricas; pela degradação ambiental causada pela exploração das reservas minerais, pela poluição dos lençóis d'água, pela desertificação de riquíssimos ecossistemas nativos, pela derrubada de florestas para formação de pastos para criação de gado, etc.

Apesar dessas disputas, os índios Tembé têm mantido uma relação bastante amistosa com os “regionais” residentes nas cidades vizinhas, nas quais comercializam seus produtos e adquirem alimentos, bebidas, roupas, eletrodomésticos, remédios, etc., elementos que já fazem parte do consumo diário dos Tembé.

## 6 AS ALDEIAS FRASQUEIRA E ITAPUTYRE

As aldeias Frasqueira e Itaputyre matêm peculiaridades entre si muito forte em relação às demais aldeias da RIARG. A proximidade entre ambas, permite que seus habitantes desenvolvam atividades produtivas, religiosas, esportivas e culturais quase sempre em comunhão.

Esse vínculo faz com que essas aldeias demonstrem mais familiaridade uma com a outra, em detrimento das demais.

### 6.1 SUJEITOS

Os índios das aldeias Frasqueira e Itaputyre apresentam uma fisionomia física muito peculiar, cujas características denotam o processo de miscigenação que caracterizou a formação da sociedade brasileira. O traço mais marcante, no entanto, parece ser de indivíduos de descendência afro-indígena, devido os intensos contatos que estes tiveram com as populações de negros do Maranhão, que há algumas décadas passadas contraíram matrimônio com os índios Tembê, resultando numa população com características multi-étnicas, apesar de se reconhecerem como descendentes das tradições e da ancestralidade do povo Tembê-Tenetehara.

Segundo Pacheco (2011b, p. 8), os elementos fenotípicos que mais contribuíram para a formação da população amazônica, certamente foram os negros e índios. O mesmo intervém e deixa clara sua concepção quando diz:

Tais grupos constituíram a população regional e seu desvelamento ajuda os habitantes a identificarem genealogias de suas próprias formações culturais. Essa prática contribui para a afirmação, negação ou constuição de novas identidades, como ocorre atualmente com as denominações “negro” e “preto”, quilombola, negro da terra, caboclo, índio, descendente de índio, afroindígena.

Por apresentarem este traço físico marcante do “caboclo” amazônico, a população Tembê do Alto Rio Guamá se vê muitas das vezes “vítima” do preconceito da população regional, a qual considera que aqueles indivíduos reivindicam a identidade indígena apenas para obterem benefícios junto ao Estado.

O que se percebe, no entanto, é a constante luta de uma população indígena, que procura ser reconhecida como tal e que, como tantos outros segmentos da sociedade nacional anseiam ser melhor amparadas pela estrutura estatal, seja na educação, na saúde, no saneamento, e, inclusive, na questão fundiária, onde é de fundamental relevância o apoio do Estado para o domínio das terras e dos recursos naturais do ambiente em que vivem.

## 6.2 PRÁTICAS RELIGIOSAS NAS ALDEIAS FRASQUEIRA E ITAPUTYRE

Nas aldeias Frasqueira e Itaputyre não existem templos religiosos, mas seus habitantes professam a religião católica. Os mesmos informaram que casamentos e batizados são realizados nessas aldeias, geralmente, por ocasião da visita de missionários do Conselho Indigenista Missionário – CIMI ou quando há celebrações religiosas ministradas por padres católicos que vêm da cidade de Capitão Poço.

O xamanismo, antiga religião dos povos indígenas, não é mais praticada nestas aldeias, não há mais a figura do pajé. De acordo com os índios, a partir do momento em que os mais idosos foram morrendo esse costume foi sendo esquecido pelos mesmos.

Pode-se dizer que o esquecimento dos rituais xamanísticos ou de pajelança, como eram mais conhecidos, é mais um traço marcante do contato intercultural que afetou, drasticamente, a alteridade indígena. Em que pese o fato de que cultura e religião não serem algo estanque, pode-se dizer que o processo de mediação cultural inaugurado a partir do contato dos Tembé com os missionários católicos produziu um sistema de perdas e ganhos para ambos os lados, porém, com perdas mais significativas para aquela com maior número de indivíduos, os índios (MONTERO, 2006).

## 6.3 A EDUCAÇÃO FORMAL NAS ALDEIAS FRASQUEIRA E ITAPUTYRE: EDUCAÇÃO PARA QUÊ?

A escola que atende as aldeias Frasqueira e Itaputyre faz parte do sistema público de ensino, ficando sob a gerência regional da 17ª Unidade Regional de Educação (URE), situada na cidade de Capitão Poço e pertencente à estrutura organizacional da Secretaria Executiva de Educação do Estado do Pará (SEDUC).

Atualmente está sob a direção de Wendel Tembê e suas atividades estendem-se desde o ensino primário até o ensino médio.

Atualmente, há uma séria discussão entre os professores e indígenas dessas aldeias sobre o porquê da educação ofertada nesta escola não está embasada nos princípios da diferenciação étnico-cultural, conforme prevê a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB). No momento em que a realidade local não está sendo contemplada no currículo escolar e no processo didático-pedagógico propriamente dito, poderá haver um maior distanciamento dessa população com suas raízes culturais e simbólicas, impossibilitando outras estratégias indígenas de repensar sua história e seus problemas cotidianos na contemporaneidade.

Se você me pergunta hoje: essa escola Tembê é uma escola diferenciada?<sup>43</sup> Aí eu te digo que não, na sua totalidade eu digo que não! Porque também não só internamente, mas se esbarra na burocracia e no não reconhecimento dos seus próprios direitos que estão na lei, por exemplo: o caso que você citou do inglês, porque o problema não é só o inglês, o problema não é isso. O problema é que querem colocar uma língua que... a língua indígena é direito deles. É direito dos Tembê também. Das séries iniciais do ensino fundamental até o ensino médio, é o direito. Esse direito não está sendo respeitado. Eles querem colocar a língua indígena como uma língua estrangeira, e não é uma língua estrangeira, porque os antepassados daqui eles falavam... o que foi... foi a própria FUNAI, foi alguns professores que começaram a discriminar e hoje esbarramos nesse processo, na burocracia da Secretaria de Educação, na 17ª URE também em não aceitar que... em não reconhecer a língua indígena aqui como uma língua materna e colocam como língua materna o português. Eles (índios Tembê) ficaram..., continuaram falando só o português, por quê? (inf. 01).

Essas palavras nos soam como uma denúncia aberta à forma como a educação escolar é desenvolvida, cujas normas de funcionamento e práticas pedagógicas não se coadunam com a proposta de uma escola indígena diferenciada, pois não levam em consideração as especificidades culturais da comunidade em que está inserida, nem tampouco seus processos próprios de aprendizagem. Tal procedimento produz lacunas substanciais para o processo de autonomia e autodeterminação desses indivíduos, o que favorece o poder tutelar do Estado e sua fragilidade ante os desafios que precisam ser enfrentados.

---

<sup>43</sup> De acordo com Freire (2004, p.23) "Quando a escola foi implantada em área indígena, as línguas, a tradição oral, o saber e a arte dos povos indígenas foram discriminados e excluídos da sala de aula. A função da escola era fazer com que estudantes indígenas desaperdessem suas culturas e deixassem de ser indivíduos indígenas. Historicamente, a escola pode ter sido o instrumento de execução de uma política que contribuiu para a extinção de mais de mil línguas".

Ao ser indagada sobre a importância dos currículos adotados na escola Tembé, a informante acima citada ressaltou o seguinte:

Hoje em dia nós temos professores indígenas, agente de saúde indígena, temos até enfermeiro indígena. Hoje em dia se tem advogado indígena, não aqui, mas em nível de Brasil. Tem indígena político, vereador, né? Aqui no Guamá, a nossa educação, na nossa escola aqui, na escola anexa Itaputyré temos o Projeto Político Pedagógico que na verdade não se concluiu ainda, mas ele nasceu da seguinte pergunta: Educação para quê? O que queremos com a educação, ou seja, como está a educação? Uma avaliação como estava à educação. O que queria com a educação, o que é educação pra eles, pros indígenas? Por quê e para quê? Com a reflexão do PPP levou a se avaliar o tipo de educação que tinha, o que tem e qual é a finalidade, pra quê, né? Pra que formar o indígena? É pra ir pra fora? É pra competir lá fora? Ou é pra realmente lutar pelos direitos do seu povo? Pra exercer aqui no meio do seu povo? A conclusão foi: lutar, formar para no meio do seu povo por uma maior autonomia e seja protagonista da sua própria história. Por exemplo, a língua hoje em dia... estudar a língua é mais do que uma necessidade, é questão mesmo de valorizar o que é deles, porque não se pode falar em cultura se vc não tem... sem a terra e sem a língua. A língua foi o meio pelo qual foram dominados. Não se pode ter cultura sem terra. Pra mim não há cultura sem terra. Porque quando eu digo a cultura não é só a expressão cultural, as manifestações culturais, mais sim a cultura de um povo, o chão cultural... onde se constrói sua casa, se planta, onde se tem seu sustento, né? A sua língua nas diferentes relações e com o cosmo, né? O cosmo quando eu digo é mais a parte espiritual, a cosmologia Tembé... pra mim é isso.

A mesma alerta, de forma apropriada, para os objetivos que devem ser perseguidos na educação dos índios Tembé. Para a mesma, não é fundamental formar o indígena para vir a ser mais um a concorrer nessa sociedade individualista, egocêntrica e desigual, mas sim, para se colocar diante das necessidades dos seus pares, como instrumento de luta, onde prevaleçam, fundamentalmente, o apego e defesa à sua cultura, à terra, ao cosmo, como características diferenciadoras e identitárias dessa população.

Figura 4 - Escola indígena da aldeia Frasqueira



Fonte: arquivo pessoal, ao 2012.

Sobre a estrutura física, além do prédio localizado acima, que conta com duas salas de aula, uma secretaria e uma cozinha, há mais dois anexos desta escola que se encontram em situação deplorável.

Figuras 5 e 6 - Anexo I da Escola Indígena Frasqueira



Fonte: arquivo pessoal, ano 2012.

Percebe-se, claramente, a precária situação dessas escolas, cujas infraestruturas distoam muito dos critérios estabelecidos pelo MEC, como sendo a escola um espaço que precisa mostrar-se agradável e propício à prática da docência e ao aprendizado. Aliada à essa realidade, é visível, pelo pouco tempo que permanecemos nessas aldeias, a falta de preparo dos docentes, sobretudo daqueles ocupados no processo de alfabetização e nas séries iniciais (1ª a 4ª séries).

Há muitas carências nesses espaços que precisam ser mitigadas o quanto antes, caso contrário, seus alunos tornar-se-ão vítimas de uma estrutura educacional incapaz que lhes oferecer a possibilidade de uma educação satisfatória,

crítica, eficaz, na qual o indígena venha a ter condições, *ipso factum*, de talvez um dia, poderem atuar com maior lucidez possível nos grandes fóruns de debates e assembléias onde seus interesses e direitos estejam em jogo.

Essa deve ser, em nosso entendimento, uma das preocupações do sistema formal de ensino nas aldeias indígenas, sem, é claro, deixar de guardar conta de outras preocupações que subjazem o papel em que o Estado deve atuar, seja na proteção, no incentivo à cultura, à identidade, às tradições, enfim, sob qualquer outro aspecto que venha validar o indígena na sua condição de cidadão e participe dos processos decisórios que envolvam seus interesses.

Registra-se que, em não sendo essas escolas indígenas diferenciadas na sua estrutura didático-pedagógica, conforme determina a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), já é um fato por si só preocupante, uma vez que os alunos se inserem num contexto em que seria obrigatória a inclusão de disciplinas e outros temas voltadas para sua singularidade enquanto etnia indígena.

Figura 7 e 8 - Anexo II da Escola Indígena Frasqueira



Fonte: arquivo pessoal

Em virtude da aldeia Itaputyre possuir poucos habitantes, os alunos dessa comunidade estudam na aldeia Frasqueira, que além da estrutura já descrita conta também com um pequeno alojamento para os professores, os quais são oriundos de cidades vizinhas como: Ourém e Capitão Poço, e uma professora de Belém.

Nas séries iniciais do ensino fundamental todos os professores são indígenas, exceto a professora Izabel Cadete, missionária do CIMI que já vive há mais de 20 anos entre os Tembé.

### 6.3.1 A educação formal nas aldeias Frasqueira e Itaputyre: Contribuições para o resgate da língua materna Tembé-Tenetehara

A aldeia Itaputyre é considerada entre os Tembé a comunidade indígena da RIARG que mais se preocupa com suas tradições culturais. E, um dos maiores desafios enfrentados por essa população é o resgate do uso da língua Tembé-Tenetehara, que segundo os próprios índios, é um dos seus traços culturais mais significativos.

Os Tembé da aldeia Itaputyre tem se buscado incansavelmente o contato e o aprendizado de sua língua-mãe, cujos esforços resultaram, até agora, na vinda de um professor bilingue da região do Gurupi, o qual foi investido da tarefa de ministrar o ensino da língua Tembé-Tenetehara nesta aldeia, assim como na Frasqueira, obtendo já resultados animadores para o começo da empreitada.

As crianças já tem nome indígena, já tem Tembé no sobrenome. Elas são batizadas aqui, vêm os padres da igreja Católica... Através da gente aqui já tem vários cerimoniais... No mês passado (agosto) houve a festa da menina moça, né. As pessoas aqui já participam, já se empenham, já se esforçam pra participar... tudo na língua Tembé. Essa festa da moça a gente faz todo ano, isso é uma coisa que fica diretamente na nossa vida. Então otro objetivo, uma idéia nossa, junto com os otros professores aqui, juntamente com pessoas da universidade é publicar uma pequena cartilha de alfabetização<sup>44</sup> na língua Tembé-Tenetehara. Já tem iniciado já, pelo menos de 1ª a 4ª série, com apoio nosso, dos professores indígena, dos não-indígena... Isso aí é idéia nossa e se Deus quiser vai pra frente isso aí, vai ser realizado... Então vai facilitar mais o trabalho, não só aqui pra aldeia Itaputyre, mas pra todos os Tembé do Guamá, do Gurupi e otros Tembé também de Tomé-açu, Santa Maria... Então o tabalho que vai ser feito vai ser gerado daqui (aldeia Itaputyre) que é onde tem professor bilíngüe, que fala bem a língua Tenetehara (inf. 02).

Nas conversas com os indígenas das aldeias Frasqueira e Itaputyre, é recorrente a preocupação que os mesmos manifestam em relação a sua língua

---

<sup>44</sup> “O desafio de se garantir a publicação de materiais didáticos de qualidade foi enfrentado com a criação da Capema – Comissão Nacional de Apoio e Produção de Material Didático Indígena, por meio da Portaria MEC/Secad nº 13, de 21 de julho de 2005, com os objetivos de qualificar essa ação, proporcionar a participação de diferentes atores envolvidos com a temática com a garantia de representação paritária para o segmento indígena. São atribuições da Capema: promover o diálogo com outros órgãos governamentais e não-governamentais e movimentos sociais para as ações de apoio à produção de materiais didáticos indígenas, valorizar, ampliar e/ou revitalizar o uso das línguas indígenas e da variedade do português falado nas comunidades, criar mecanismos para a orientação metodológica para a produção de material didático indígena, propiciar meios para que as comunidades indígenas produzam seus materiais didáticos, selecionar os projetos encaminhados, entre outras”. (HENRIQUES ET. AL, 2007, p. 55)

materna, o desejo de se comunicar através daquele código que outrora fora tão praticado entre esses índios, mas que, por força da imposição alheia e/ou da necessidade, foi sendo cada vez menos utilizada, caindo pouco a pouco no esquecimento; mas que, gradativamente, com muita insistência, ela vem ressurgindo, ganhando espaço. Não seria surpresa se chegasse o dia em que os Tembé do alto rio Guamá, fizessem da língua Tembé-Tenetehara a via de comunicação mais utilizada, solapando a hegemonia do português.

Conquanto tal proeza não se realiza, considera-se que a iniciativa de confeccionar uma cartilha na língua materna voltada para a alfabetização indígena poderá se configurar como fator multiplicador do “novo” idioma, desencadeando um processo que poderia se espalhar facilmente para outras aldeias, onde as crianças iniciadas no ensino da língua seriam seus semeadores, por serem mais adaptáveis e acessíveis às novidades, que certamente adviriam neste estágio prematuro de inculcação desse código lingüístico.

Isso poderia melhorar a autoestima e a assunção da identidade dos Tembé, pois alguns admitem que quando reunidos com indivíduos de outras etnias que dominam sua língua tradicional; estes, por vezes, desdenham dos Tembé por não se comunicarem através de sua própria língua, outras vezes pelo seu biotipo, marcado fortemente pelas características fenotípicas resultantes das misturas interraciais (negros, brancos, índios), que muitas vezes fogem ao padrão físico aceito do nativo propriamente dito, como já foi ressaltado.

#### 6.4 A SAÚDE NAS ALDEIAS FRASQUEIRA E ITAPUTYRE

O Sistema Único de Saúde (SUS) está presente nas aldeias Frasqueira e Itaputyre através da FUNASA, a qual conta com um pólo de saúde nas proximidades da reserva, na cidade de Capitão Poço. Na aldeia Frasqueira há um posto de saúde onde trabalha uma equipe de saúde da família, com médico, enfermeiro, auxiliar de enfermagem e agente comunitário de saúde.

Sobre os serviços de saúde oferecidos, os índios consideram que deveria haver uma médico diariamente nessas duas aldeias, para que o atendimento fosse otimizado e a população indígena ficaria mais satisfeita. Entretanto, segundo os mesmos, dificilmente o médico vai até este local. No posto de saúde, geralmente

quem dá conta do atendimento é uma auxiliar de enfermagem, que realiza os procedimentos mais elementares, como curativos, vacina, etc.

Quando a população da aldeia precisa de outros tratamentos e consultas médicas, geralmente têm que se deslocar até a sede do município de Capitão Poço. Quando precisa se submeter a consultas e procedimentos especializados tem que se deslocar para Belém.

Os Tembé reclamam também que no posto não há remédios e quando vêm a Belém enfrentam dificuldades porque a casa do índio não dá suporte necessário e os medicamentos são muito caros. Mesmo com essas dificuldades os índios consideram que a situação tem melhorado nos últimos anos, no entanto, fazem a seguinte ressalva:

Houve uma melhoria sim, porque hoje a gente tem um transporte ao nosso poder, né. A gente tem uma equipe que tá aí nas aldeias, tem os técnicos de saúde, tem o agente de saúde, tem o AISAN (Agente Indígena de Saneamento), que são pessoas contratada da comunidade na questão do saneamento básico. Então a gente tem já uma... um tratamento de água que foi uma melhoria a qui pra gente, foi bom pra nós, hoje agente num pode mais tomar água do igarapé nem do rio. Agora tem essa água que a gente pode beber, então essas são as melhoria na área da saúde. Agora hoje esse goveno que tá aí, teve o governo do Lula que foi muito bom pra gente, mas agora esse governo tirou total os nosso direito. A gente tinha uns recurso que era duns convênio das associações indígenas e depois tiraro tudo esses recurso e a gente ficou sem condições de quando tem um parente com pobrema de saúde sério, né... Quando é pra ter aquela assistência especializada hoje a gente num tem mais, num tem como cumprá um remédio de melhor qualidade pra combater aquela doença que o parente tá sentindo e isso foi tirado de nós, antão hoje nós só temo duas coisa mermo que é a equipe e o transporte e com muita luta pra ver se mantém isso aí porque ainda quere tirar isso da gente, esses poderes poco pra nossa melhoria. Antão hoje tá bom até enquanto a gente não sente pobrema de saúde mais sério, mas quando sente fica difícil. Até o remédio básico tá vindo poco pros serviços da saúde. Antão num tá muito bom, né. Mas isso num é uma questão assim que aconteceu... é o governo mermo que tá tirando. O pessoal do governo fica aí desviando os recurso e hoje quem sofre é as comunidade, né? Porque num tem mais o recurso pra manter de perto, né. Pra poder chegar ate o alcance da gente, a gente espera e nem vem. Manda documento e num vem, isso é uma das coisa pior aqui pra gente (inf. 03).

Neste depoimento percebe-se a insatisfação da liderança indígena, que atribui, até certo ponto, as mazelas do sistema de saúde à inoperância do governo, que além de mencionar o problema da corrupção, destaca ainda a diminuição dos repasses de recursos públicos para a saúde indígena. Com menos recursos para a

saúde, os índios se ressentem da pouca atenção do poder público e pelas dificuldades que passam quando lhes sobrevém um mal maior, pois não tem dinheiro para comprar os medicamentos nem realizar os tratamentos que são obrigados a se submeter.

Nas aldeias há um fórum responsável pelo controle social e que debate as questões da saúde indígena, sendo uma espécie de conselho local, que tem a responsabilidade de cobrar e fiscalizar os serviços de saúde que são ofertados. No entanto, as decisões tomadas nesta instância têm pouca ressonância nos órgãos superiores, responsáveis pelo atendimento e serviços de saúde.

## 6.5 O PROCESSO DE RESISTÊNCIA CULTURAL NAS ALDEIAS FRASQUEIRA E ITAPUTYRE: O REENCONTRO COM SUAS RAÍZES

Mais de três séculos após os primeiros contatos com os brancos, os índios Tembê-Tenetehara apresentam uma configuração social bastante modificada. As mudanças não se verificam apenas no que tange aos aspectos relativos essencialmente à cultura, pelo contrário, verificam-se em todos os âmbitos da organização social Tembê.

Sobre cultura, Hall (1986, p. 26) interpreta este termo como sendo “o terreno real, sólido, das práticas, representações, línguas e costumes de qualquer sociedade histórica específica. (...) as formas contraditórias de senso comum que se enraizaram na vida popular e ajudaram a moldá-la” ou “como a atividade através da qual, homens e mulheres fazem história” (HALL, 2003, p. 123).

Mércio Pereira Gomes (1988) ressalta que os povos indígenas que experimentaram um continuado processo de relações interétnicas foram submetidos a um verdadeiro holocausto, resultando na dizimação de várias nações indígenas e na desagregação e desorganização de toda uma cultura.

Não obstante, aquelas que não foram completamente destruídas, passaram ou estão passando por um processo de transformação e/ou assimilação à cultura nacional, com forte tendência ao desaparecimento da cultura nativa, conforme registram Charles Wagley e Eduardo Galvão (1955) em relatório de pesquisa sobre os Tembê-Tenetehara do Maranhão. Nesta ocasião, anunciaram o possível perecimento da cultura Tenetehera, face ao avançado estágio de assimilação a que esta se encontrara.

“As poucas tribos indígenas que sobreviveram até o presente protegidas pela dificuldade de acesso ao seu território, vão sendo rapidamente assimiladas à medida que o processo se estende fronteiras e povoações caboclas emergem de movimentos pioneiros” (WAGLEY & GALVÃO, 1955, p. 21). No entanto, apesar de todas as evidências que prenunciavam a extinção completa da cultura Tembétenehara, após mais de meio século transcorrido daquele estudo, constata-se que esta cultura afirma cada vez mais sua existência e continuação, porém não sem as transformações advindas do “sufocamento” a que este povo se encontra.

É notória a influência que o processo de mediação cultural exerce na vida dos povos nativos, seja na sua organização social, nas relações entre os indivíduos e as famílias, na maneira de produzir, de comercializar seus produtos, na vestimenta e na sua própria relação com o meio ambiente. Sobre o processo de resistência cultural, Hall (2003, p. 255) faz a seguinte ponderação:

Creio que há uma luta contínua e necessariamente irregular e desigual, por parte da cultura dominante, no sentido de desorganizar e reorganizar constantemente a cultura popular; para cercá-la e confinar suas definições e formas dentro de uma gama mais abrangente de formas dominantes. Há pontos de resistência e também momentos de superação. Esta é a dialética da luta cultural. Na atualidade, essa luta é contínua e corre nas linhas complexas da resistência e da aceitação, da recusa e da capitulação, que transformam o campo da cultura em uma espécie de campo de batalha permanente, onde não se obtêm vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas e serem conquistadas e perdidas

Curt Nimuendaju, em princípios do século XX, já antecederia ponderações acerca do reajustamento cultural dos Tembétenehara do Maranhão. Contudo, é Wagley e Galvão (op. cit. 1955) que, a partir do lançamento da obra “Os Índios Tembétenehara”, elaboram um ensaio em que descrevem minuciosamente a saga desses índios, os costumes, os ritos, as tradições culturais, a organização social, as relações econômicas etc.

O processo de resistência cultural das populações nativas tem sido objeto de pesquisas e estudos que analisam e desvelam nuances provenientes do fenômeno da assimilação cultural, haja vista que, não raro, o contato entre populações indígenas e civilizadas têm demonstrado a supremacia desta em relação à cultura nativa. Sobre esse choque entre a modernidade e a manutenção das tradições locais é interessante analisar o seguinte depoimento:

Até quando a gente tem uma brincadeira cultural é “obrigado” a gente tá em cima pra fechar a televisão e participar da brincadeira. Essa questão aí hoje em dia até quando uma aldeia é pequena, tem pouca gente, esses costume a gente num deixa de fazer nossas festa; agora assim... quando a aldeia é muito grande que num dá mais... A televisão hoje, dentro das aldeia tira muito a atenção da parte cultural do nosso povo, os costume, né? Se a gente tinha o costume de sentar à boca da noite, né? Tudo junto alí pra conversar, contar história e outras coisa que é da vida da gente, hoje num tem mais isso. A gente encontra as pessoa hoje... qualquer hora é na frente da televisão. Até as criança, né? E hoje eles aprende muitas coisa do mundo, da sociedade que muitas vez eles num quiere saber mais das coisa nossa, da parte cultural, né? O dia-a-dia da gente na aldeia mudou muito com isso, mudou muito... Aí eles assiste muito a parte de esporte né e aí realmente a juventude aqui nas aldeias são voltado muito ao esporte. Antão isso é coisa que vem, né? É coisa moderna... Por exemplo, hoje a geladeira na nossa casa hoje ninguém quer beber água do pote, né? Porque num gosta mais de tomar água natural, quer tomar água gelada, né? Aí ajuda peluma parte mas tira por um lado que a gente tinha que a gente num aceita mais, né? Porque se acostumô cuma coisa que a gente num tinha... e num tinha e hoje tem, gostô e num qué dexá... Antão, essas mudança vieram pra nós daqui e ninguém podemos ficar longe dessa tecnologia. Pelum lado é bom, mas pelum lado é prejudicial a qualquer povo, a qualquer comunidade, né? Porque acaba com determinadas coisa... (inf. 03).

O próprio informante 03 admite como sendo importante o acesso dos índios às novas tecnologias, pelas facilidades e comodidades que a mesma trás, inclusive na parte da comunicação. Entretanto, seu receio maior é que a incorporação dessas novas ferramentas tecnológicas tornem-se impecilhos ou um fator negativo para a continuação, resistência e ressignificação da cultura Tembé.

Sob a perspectiva da resistência cultural, Ribeiro (1996, p. 12), afirma que “onde quer que um grupo indígena pôde manter a convivência familiar – os pais educando seus filhos – permaneceu a identificação étnica tribal. A etnia é, assim se demonstra, uma das forças maiores da cultura humana”.

Ribeiro (1996) ressalta ainda que essa identificação étnica é capaz de resistir a muitas intempéries, como “a guerras, se há sobreviventes; resiste à transformação ecológica de seu habitat. Resiste até ao assédio missionário que, mesmo exercido secularmente, não converte ninguém, nem europeíza ninguém, por maior que seja a pressão exercida”. De modo semelhante, vejamos a interpretação abaixo:

Cada etnia re-significa a sua herança cultural de acordo com as influências e relações estabelecidas no processo de colonização e dominação, mas a concepção de mundo e os valores ancestrais não foram suprimidos pela dominação e imposição dos valores da cultura ocidental européia. A resistência à dominação propiciou que permanecessem valores nas relações antes menosprezados, mas que na busca de alternativas ao modelo de vida presente emergisse com considerável respeito e necessidade (NASCIMENTO & OLIVEIRA, 2010, p. 33).

De acordo com Beozzo (1983, p. 8) “...é imperativo reformular a tradicional dominação que a chamada sociedade tradicional impôs aos povos indígenas. O reconhecimento de sua autonomia, a inviolabilidade do seu território, a garantia de seus direitos à língua, à cultura e a seus costumes fazem parte do mínimo que deve ser garantido aos povos indígenas”.

Sobre a questão da língua enquanto traço cultural típico dos Tembé, pudemos perceber, conforme já foi relatado, um magnânimo esforço desses indígenas da aldeia Itaputyre na tentativa de resgatar o uso de sua língua materna, preocupação que é reiterada na fala a seguir:

Eu não sou descendente aqui da Guamá, né. Eu sou lá do Gurupi. Eu tô aqui como professor bilíngüe indígena por causa que aqui teve a língua indígena, pessoas que dominavam bem a língua. Os mais antigos, né. Só que os mais antigo já desfaleceram, já morreram. E hoje a população aumentou, tá aumentando e num tá tendo mais a língua, ninguém fala mais a língua, ninguém pratica mais a língua Tembé-Tenetehara, então a causa do ensino da língua aqui, não só aqui com lá no Gurupi também é a mesma coisa, só que lá ainda tem muitas pessoa que fala nossa língua, aqui num tem mais. Então a importância da língua, porque cada povo tem seu idioma, tem sua cultura, né. Como trabalhar, se organizar e fazer suas próprias aldeias, né? E nós somos o povo Tembé e vamo fazer de tudo, ou pelo menos o pouco assim, que a gente entenda pelo menos o significado das palavras... Eu aprendi a língua com meus pais, né. Eu nasci na aldeia Tekohaw, lá no Gurupi, eu também sei falar a língua Ka'apor. Então é assim... a gente tem que falar um pouco da cultura. A cultura é uma coisa muito importante, ela acumula tanto coisa em relação ao trabalho... como busca a caça... a língua faz parte da identidade, né. Então isso aí é uma coisa que é muito importante pro povo Tembé-Tenetehara. Agora nós já estamos aqui e as pessoas já tão entendendo, né. Eles num dominam, mas pelo menos já entendem o significado das palavras (inf. 02).

Outro depoimento bastante significativo e importante no que concerne ao resgate do uso da língua materna (Tembé-Tenetehara) pelos índios da RIARG e que ilustra com muita serenidade a ânsia dessa população em ter reconhecida sua identidade, suas ancestralidade e sua cultura, enquanto indivíduos descendentes de

populações tradicionais que sempre viveram aqui nesta região e que fazem deste território a razão de sua vida foi dado por uma liderança da aldeia Itaputyre:

Tem duas coisas importantes pra nós, pro nosso povo, pra qualquer povo indígena, não só pros Tembê, mas eu coloco de modo geral... Que o povo indígena sem sua cultura preservada e sem um território tradicional, que é a terra, né? O índio sem isso aí num é nada. Antão o resgate da nossa língua tá aí, né? A gente já vem há quaje 10 anos nessa luta aqui na Itaputyre pra preservar isso. Temo buscando e temo preservando o que tem. Já aprendemo um poco também a falar, a gente já aprendemo também a parte do ritual, né? A festa... Antão isso daí a gente já tá bem atualizado nisso aí, já conhece bastante, né? Antão isso daí foi muito bom pra nós, porque no alto rio Guamá a única aldeia que a gente tem, que perserva mermo isso aí é só a Itaputyre. Os outros participam só, mas num tem aquele espírito, né; de manter, de preservar e de ter aquele respeito com a cultura. Tem muitas aldeias aí que num tem esse conhecimento da cultura porque num gosta, né? Qué ser um índio sem ter cultura, isso daí é ruim, num existe isso, né? Existe o índio pra se defender, ter um conhecimento assim, mas sem a cultura isso daí é uma coisa que num é bom pra nós... (inf. 03).

Destaca-se, pois, que mesmo após previsões sombrias de assimilação e até de desaparecimento, a cultura Tembê-Tenetehara tem dado, nos últimos anos, cada vez mais sinais de pujança e fortalecimento, reagindo ao processo de assimilação que há séculos vem sofrendo, através do reavivamento dos seus traços culturais mais significativos enquanto perfil simbólico de diferenciação de um povo. A aldeia Itaputyre está na vanguarda desse processo, devido o seu pioneirismo e sua preocupação em manter vivas as tradições da cultura Tembê.

Figura 09 - Celebração da Festa da Menina Moça na Aldeia Itaputyre



Fonte: Arquivo da Aldeia itaputyre, ano 2012.

A festa da menina moça é, no entendimento de muitos índios, a principal tradição da cultura Tembé, na parte dos rituais, que ainda vem sendo realizada na região do Guamá. No entanto, por muitos anos essa tradição foi deixada de lado, sendo reavivada atualmente como marca de um movimento que tenta manter e resgatar os laços culturais que fazem (ou faziam) parte da cultura Tembé.

O inf. 04, que veio da região do Gurupi-Ma para realizar a festa da Menina Moça na aldeia Itaputyre ressalta que é muito importante manter essas tradições porque faz parte da vida dos Tembé, assim como o uso da língua materna. O mesmo afirma, orgulhosamente, que além do português domina nove idiomas indígenas como: Guajajara, Parakanã, Guajá, Tembé-Tenetehara, Ka'apor, Guarani, Timbira, entre outros.

O mesmo considera que a maneira como o índio vive hoje mudou muito, “ele num se preocupa mais com a cultura. Antes o índio queria tá na sua tucaia... a gente se criava despreocupado; hoje não... tem madeireiro, invasor... tem parente pelo meio dos brancos tirando madeira... a fome tá chegando...”.

Já o inf. 05 enfatiza que após o processo recente que culminou com o resgate das suas manifestações culturais, os Tembé tornaram-se mais reconhecidos com povo diferenciado etnicamente por índios de outras etnias e pelos brancos.

Agora, com o trabalho na cultura que tem o índio daqui, se tornô muito inchergado pelo pessoar lá de fora, né? Antão a gente se acha importante, né? Antigamente quando ninguém tinha a obrigação da cultura, né, a gente num era assim... muito inchergado, não. Agora não, agora a gente é inchergado (inf. 05).

Essa frase revela que o resgate da cultura e das tradições do povo Tembé é importante para a aceitação e reconhecimento de sua própria identidade, cujo orgulho de serem índios e pertencerem à etnia Tembé os diferencia entre os demais indivíduos da sociedade.

## **7 OS ÍNDIOS TEMBÉ DO ALTO GUAMÁ: CULTURA, SABERES LOCAIS E A RELAÇÃO COM O MEIO AMBIENTE**

Este tópico retrata a realidade socioespacial das aldeias Frasqueira e Itaputyre, enfocando principalmente a relação dos Tembé com o Meio Ambiente, sob o prisma do Desenvolvimento Sustentável, a partir do qual podemos apreender as influências do entrelaçamento do mundo natural e social indígena, mediatizado pelos aspectos correlatos à sua cosmovisão, dos seus signos culturais e também dos conhecimentos, experiências e saberes acumulados durante séculos e que, certamente muito contribuem ou contribuíram para a sustentabilidade ambiental e para a atual organização deste povo.

### **7.1 O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL NAS ALDEIAS FRASQUEIRA E ITAPUTYRE: A RELAÇÃO DOS ÍNDIOS TEMBÉ COM O MEIO AMBIENTE**

A RIARG é uma das últimas reservas florestais do nordeste paraense e que tem se mantido erguida graças à obstinação dos Tembé, cuja pertinácia e bravura pelo controle deste território tem se refletido, em parte, na conservação de uma porção importante do mosaico faunístico e da flora típica da região.

A luta pela posse da terra e pela proteção do meio ambiente protagonizada pelos índios Tembé fazem parte da própria história deste povo e que se reflete no seu dia-a-dia. Durante as conversas que travamos com os índios das aldeias Frasqueira e Itaputyre foi possível perceber o forte sentimento de apego à terra e à natureza como extensão de sua própria vida, como parte importante do seu cotidiano e da luta pela sua sobrevivência, fato que fica demonstrado quando o índio Tembé diz:

Aqui no Guamá as invasão foi muito, foi forte mermo, devido está perto das cidades. Aqui, nossos parente tivero uma luta, uma briga muito grande pra poder preservar. Tinha muito invasor aqui perto, e agora num tem mais. Tão saindo de vagar, mas tão saindo. Os invasores foram expulsos, a caça tá chegando e onde foi desmatado tá florestando de novo, tá vortando... Então a preocupação que nós temo hoje com a floresta é que nós devemos preservar ela, pra que ela seja do jeito que a gente qué, né, na nossa realidade, né. Porque é dela que nos sobrevivemo. É dela que nós tiramo o material que nós fazemo nossas aldeias, nossas casas, nós tiramo as frutas, então as coisa é tudo dela. Uma preocupação que nós temo de preservar é isso, né? (inf. 02)

Depreende-se, claramente, que para o Temb  nada mais importante é manter a floresta preservada, erguida. Não é apenas porque dela ele tira o seu sustento. É mais que isso, é seu lar, o lugar onde vive, trabalha e cria seus filhos. O  ndio, mais que ninguém, percebeu que quanto mais vastidão de floresta houver mais fartura terá. Seja na caça, na pesca, enfim, o seu bem-estar são   possível se protegida estiver a floresta. Isso tudo vem reafirmando ao longo deste trabalho.

O inf. 06 ressalta que “a terra é a vida do Temb , porque tudo o Temb  depende da terra. “  dela que ele tira seus alimentos, as frutas, o remédio”. Essa preocupa o dos Temb  com a natureza e com a sustentabilidade do meio ambiente pode ser observada no dia a dia das pessoas que vivem nessas aldeias.

Nesta empreitada em proteger, ao máximo possível, as florestas da reserva da ganância de comerciantes e madeireiras, os Temb  estão na vanguarda de um embate que já ceifou muitas vidas, e que ainda hoje é fruto de persegui es. Os mesmos reclamam da falta de assistência e apoio por parte do governo nessa tarefa. Perguntado se o poder público tem auxiliado na prote o da reserva, o inf. 03 é taxativo:

Eu acho que não. Isso pra n os, pros Temb  isso nunca existiu porque se existisse prote o da reserva índigena num tinha existido invasão de madeireiro, de pequenos agricultores, fazendeiros, empresários... O que tem aqui dentro da nossa área até hoje é o tr fico de drogas, com traficante com arma pesada aqui. Tudo existe dentro da nossa reserva, antão num existe uma prote o a favor da causa índigena por parte do governo. A gente tem por n os mermo, os índigena, que procura lutar e defender isso aí, mas o governo num n os ajuda, não. Enquanto tem muitos que pensa, n , que o governo d  o melhor apoio pra gente, n ? Mas eu acho que num tem, num existe, num existe não. Se existisse, num existia invasão dentro da nossa área, n ? Antão isso daí é um ponto real. Hoje a política t  aí, mas   só pra se usufruir dos povos, do povo brasileiro, das popula es índigenas também, mas tem o recurso que vem pra ter isso aí e eles num faze, n ? Todo mundo sabe disso. Isso é uma coisa que n os prejudica muito. Agora n  vai ter o grito da Amazônia l  em Belém, eu num sei se   em todo o país, n os fumo convidado pra ir pra lá, mas o que é que n os vamo dizer se ninguém ouve, n ? Se o próprio governo num t  dando aten o a isso. Eu acho que é importante sim ter o grito da Amazônia, mas é importante que o governo ouve esse grito. Adianta gritar se ele tapa o ouvido pra isso, se num t  envolvido com isso, se vira as costas, n ? De todos os governo, num tem um que defende a causa da Amazônia que é onde t  a área índigena, n ? Antão isso daqui é uma coisa que n os temo abandonado... as popula o índigena e os ribeirinho, n ? Tão abandonado com isso. É n os que preserva essas coisas aqui. Então n os num temo um apoio pra isso. O governo num olha pro nosso lado. Se tem uma popula o índigena aqui isolada eles querem dex  l , se esquece pra l . Se tem um ribeirinho aqui na margem do rio, ali protegendo, vivendo da pesca, da caça ali, se mantendo ali da natureza, mas preservando também, o governo num olha

isso né? Então isso daí é muito prejudicial também. Nós temos que ter essa atenção pelo governo.

Fica evidente, neste depoimento, a decepção dos indígenas com a atuação do governo no apoio à proteção da reserva. Essa situação talvez seja um fator encorajador para que muitos indivíduos invadam a área com o objetivo de extrair a madeira. Além disso, não há um incentivo ao ribeirinho e ao índio, o que pode provocar por partes destes a facilitação da retirada da madeira, cuja convivência dar-se-ia devido às necessidades materiais enfrentadas pelos mesmos.

Sobre a questão das invasões na RIARG, trata-se de um problema que já vem sendo combatido pelos Tembés há algum tempo, mas nem sempre obtendo resultados satisfatórios. Nesse sentido, o inf. 05 afirma que se pudesse, acabaria imediatamente com as invasões na área da reserva Tembés. “Tem coisas que agente resolve só e tem coisas que a gente não resolve só. Eu se fosse uma pessoa que comandasse, se fosse uma pessoa de autoridade, a primeira coisa que eu tinha que resolvê era essa invasão aqui dentro da área. Porque é isso que nós prejudica demais”.

No que diz respeito às áreas adjacentes às aldeias Frasqueira e Itaputyre, os índios afirmam que não há mais retirada ilegal de madeira. De acordo com suas falas, há duas décadas mais ou menos, essa atividade foi sendo encerrada devido o processo de expulsão de posseiros e à proibição dessa prática pelos índios.

## 7.2 AS ATIVIDADES PRODUTIVAS E COMERCIAIS DOS TEMBÉ DAS ALDEIAS FRASQUEIRA E ITAPUTYRE E SEUS REFLEXOS AO MEIO AMBIENTE

Segundo a inf. 01, os índios têm muita preocupação com o Meio Ambiente. “Até na hora de preparar a roça ele se preocupa com a natureza. Faz a limpeza do terreno que será o limite da plantação, para o fogo não se alastrar pela mata”. Outro detalhe sobre o manejo das roças destacado pelos índios visando uma melhor colheita diz respeito ao manejo, a variação de locais para a plantação.

Lá onde a gente colhe uma produção, a gente num põe mais nada, já vai fazê outro canto. A gente deixa passar até 5 ano, 6 ano pra torná a brocar a mata e torná a plantá. A gente produz mais a mandioca, o milho... De primeiro a gente plantava arroz, né? Tinha muito era arroz, mas depois que chegô aqui nessas capoeira fraca o arroz aqui num prestô mais, não. Ele só presta si sê um capoeirão grosso onde a terra tá bem forte ou antão a terra

de mata, mas nessas capoeirinha aqui presta não. Só dá aquelas tamboirinha (inf. 05).

O inf. 06 comentou que as queimadas para a plantação de roças são cada vez menores. “No caso das roças não existe mais mutirão. A família nuclear cuida da própria roça”. Além desta afirmação, o mesmo destaca que com o passar do tempo muitas práticas foram abandonadas e outras foram sendo inseridas numa forma de adaptação em busca de própria existência e melhoria da qualidade de vida. Sobre esse fato argumenta que:

Hoje em dia os índios se ocupam bastante no serviço público (agente de saúde, agente de saneamento, agente administrativo, auxiliar e técnico de enfermagem, etc.). Quase toda família tem um funcionário público. Aqui na Frasqueira só há 2 famílias que não têm funcionário, mas muitos recebem benefícios, bolsa família e tem muitos aposentados. Antes os índios viviam basicamente da produção da mandioca... Quando eu cheguei aqui era muita fartura, macho... Tinha muito peixe, mas caça era difícil. Nessa época eu andava por aqui tudinho até no começo da reserva. Eu nunca vi uma cutia. Nunca vi uma preguiça numa árvore, nunca vi! Nunca vi! Tinha muito invasor. Caça num existia, agora que tá tendo mais caça. Já começou a criar depois que o pessoal saíram fora. Hoje se não tiver cuidado as roças são todas devoradas por catitu. A população de catitu aumentou tanto que tá atacando as roças dos índios (inf. 06).

Este informante acredita que a diminuição das derrubadas de várias “tarefas” de floresta para a plantação de produtos alimentícios contribuiu para a preservação do meio ambiente, devido à introdução de outras fontes de renda. Corroborando com essa concepção, veja o que diz o inf. 07:

O trabalho no funcionalismo ajudou o meio ambiente aqui. A gente num precisa mais derrubar a mata pra colocar muita roça. Hoje quando eu trabalho na roça é só pra ajudar o meu pai. Vou lá só ajudar capinar, brocar, colher... Antes, quando chegava na época de roçado a gente se preocupava de fazer um roçado grande pra vender muita farinha, hoje não, hoje a nossa roça é mais ou menos só uma tarefa. A gente só fazemo aquela farinha só pra nossa alimentação... Tá fazendo um bocado de tempo que eu num vendo farinha. Muito tempo mermo. Desde quando eu virei funcionário eu num vendi mais farinha. Então essa renda que a gente tem, ela melhorou muito a vida da gente.

O mesmo informante considera, no entanto, que caso não fosse funcionário (Agente Indígena de Saneamento – AISAN) não estaria passando necessidade para sustentar sua família, pois afirma que há outras formas de prover o sustento e outros

bens necessários à vida. Para ele, ainda é possível viver do próprio trabalho na agricultura e no que se pode dispor da natureza e da solidariedade dos seus parentes indígenas.

[...] porque aqui quem num é funcionário tem o tempo de caçar, pescar, apanhar açai... antes de ser funcionário eu passava uma vida boa também, caçava, pescava. Eu gostava muito de pescar, tinha minha roça... hoje aqui dentro, quando os invasores saíram, mas deixaram uma grande riqueza que foi o açai. A maioria do açai que é exportado é daqui da nossa área. Muito açai mesmo. E hoje a lata do açai o pessoal tá vendendo pro atravessador a 10 reais uma lata.

Os índios consideram que têm mais respeito e convivem mais harmonicamente com a natureza e cuidam mais do meio ambiente do que os brancos. Esse sentimento é percebido a partir do seguinte comentário:

[...] porque o índio, ele não gosta de explorar muito, não. O homem branco quando ele chega num lugar enquanto ele vê mata ele tá acabando. É por isso que a nossa área aqui foi derrotada, foi por isso. Veio o povo de fora e quando começaram a entrar dentro aí, quando fomos cuidar já tava acabado. Só tinha... só tem essa frente de mata aqui (inf. 05).

Baseado nos depoimentos dos Tembés das aldeias Frásqueira e Itaputyre, pôde-se constatar uma forte mudança também nos hábitos alimentares dos índios dessas comunidades. O inf. 07 ressalta ainda que hoje os índios pouco produzem para sua própria alimentação. “A alimentação quase toda é comprada na cidade e não é igual a que era produzida na aldeia... Agora tudo vem de Capitão Poço: carne, peixe, feijão, arroz, frutas, frango... Tudo vem de lá. Antes, meu pai morreu velho e nunca teve doenças”.

O mesmo acredita que muitas doenças bastante comuns atualmente entre os índios, como a diabetes, hipertensão, verminoses, reumatismo... é resultado da alimentação. “Eles (brancos) aplicam muito hormônio nos animais, no gado, no frango... Tem muito veneno também nas frutas, nas verduras, em tudo”. A respeito da compra de peixe na cidade, o inf. 05 pondera que “é porque já não tem peixe quase mais no Guamá, ficou arisco”. Sobre a caça, diz que “tem mais é quando a gente pega um carro aí e vai lá... aqui pra dentro da reserva que ainda pega caça, né? Tirando disso

a gente compra mesmo é galinha pra comer, carne, conserva, sardinha... Ainda sobre a produção de farinha, o inf. 05 ressalta o seguinte:

Agora a gente tá fazendo só pro gasto, né? De primeiro a gente fazia muita farinha pra vender. Nós fazia 60 saco, 70 saco, e vendia. Depois que eu me aposentei eu disse: rapaz, eu não vou mais trabalhar fazeno farinha, não. O que eu ganho dá pra mim comer. Agora eles aí ainda vende. Eu mesmo não vendo. Só faço ajudar mesmo eles. Às vez a gente passava semana aqui torrano farinha... A pouca farinha que é vendida vai pra Capitão Poço. Apesar de Garrafão ser mais perto sai contrariado pra gente. Pra levar pra capitão poço é bom porque desce de canoa. O carro fica em frente à Frasqueira aí é só seguir até a cidade. É pela facilidade do transporte. Se fosse vender em Garragão tinha que ir de canoa até Boca Nova pra pegar um carro e levar pra lá.

Figura 10 – Casa de forno das aldeias Frasqueira e Itaputyre



Fonte – Arquivo pessoal, ano 2012.

Além desse motivo determinante mencionado pelo inf. 05 para comercializar seus produtos na cidade de Capitão Poço, outros índios disseram que esta opção é mais utilizada devido a conflitos que houve entre os Tembé e posseiros que vivem em Garrafão do Norte. Para alguns índios, ir para Capitão Poço é mais prático porque é lá que se encontra o Pólo de Saúde Indígena Tembé, além de o comércio ser mais desenvolvido nesta cidade.

Apesar da considerável dependência das aldeias Frasqueira e Itaputyre quanto aos alimentos comprados nas cidades, o inf. 08 afirma que a pesca e a caça ainda são importantes para os Tembé. “Mesmo tendo geladeira em quase todas as casas, quando o índio sai para pescar, não se preocupa em capturar grandes

quantidades de peixes... É só para o almoço ou para a janta. Aqui os índios caçam principalmente paca, caetetu, macaco, cutia, tatu...”

Sobre a prática da caça, os índios informaram que nas proximidades das aldeias Frasqueira e Itaputyre muitas espécies silvestres reapareceram, devido a expulsão dos invasores e da preservação da floresta. No entanto, voltando a falar sobre a atividade pesqueira, o inf. 09 diz que “a pesca com visor à noite (zagaia) está proibida. Os índio proibiro, porque isso arisca os peixe. De noite os peixe tão dormindo, eles fico “besta”... Os peixe tá sumindo... Tem que cuidá. Hoje em dia é difícil pegar 4 ou 5 quilo rapidinho. A gente fica o dia inteiro se for preciso e não pega quase nada”. Segundo os Tembé, outro período também em que a pesca de algumas espécies está proibida é durante a piracema (época de reprodução de várias espécies de peixes na Amazônia).

Conforme já foi mencionado, nas últimas décadas a atividade produtiva dos índios Tembé destas aldeias foi bastante modificada. Já não se produz grandes quantidades de farinha para comercializar em cidades próximas. O pouco que se produz é, basicamente, para o consumo diário dos índios. O lucro obtido com a venda da farinha era utilizado para a compra de utensílios domésticos, roupas e alimentos que não eram produzidos pelos índios, como o açúcar, o sal, carne vermelha, entre outros.

Uma atividade produtiva que também já foi muito importante para os Tembé e que vem perdendo interesse é o cultivo da malva que era bastante comercializada pelos índios e dispunha outrora de uma boa aceitação no mercado regional.

Figura 11 – Secagem da malva na aldeia Frasqueira



Fonte – Arquivo pessoal, ano 2012

Devido a pouca produção dos últimos anos a malva passou a ser estocada em pequenos barrações familiares, onde o produtor organiza o produto em fardos, empilhando-os uns sobre os outros até sua comercialização na cidade de Capitão Poço. Essa atividade vem desaparecendo pouco a pouco entre os Tembé, os quais ressaltam que há algumas décadas atrás a malva era bastante produzida porque sua comercialização era muito praticada e rendia bons resultados financeiros, que ajudavam na compra de gêneros alimentícios e outros objetos.

Figura 12 – Estocagem da malva após processo de secagem



Fonte – Arquivo pessoal, ano 2012

Outro aspecto que nos chama atenção, além deste ciclo de mudanças em curso no cotidiano dos Tembé é a insistência desses índios em reprimir os invasores. Porém, novos pontos de pressão sobre a reserva têm se multiplicado, sobretudo aquelas que visam a retirada da madeira nas suas áreas limítrofes, onde não há uma vigília mais efetiva por parte dos índios. De acordo com o inf. 04, a vigilância da reserva é dificultada porque “tem parente pelo meio dos branco tirando madeira”.

Aqui nesta região do Guamá não tem mais retirada de madeira, não. Onde tem é no Gurupi. Eles tão até com um problema pra lá que o cumpadre Chico tava me falano: atiraram no pneu dum caminhão cheio de madeira e

tava numa confusão doida lá. Tem até uns índios aqui do Gurupi que estão esperando acarmar lá pra eles ir embora (inf. 05).

A retirada da madeira em grandes quantidades é bastante prejudicial ao meio ambiente, pois além de sacrificar e afugentar os animais, empobrecer o solo e de arrasar a vegetação, quando praticada próxima ao leito de nascentes, rios e igarapés causam o assoreamento desses reservatórios aquíferos, prejudicando a reprodução de toda a fauna e flora aquática, resultando na diminuição das fontes alimentares dos Tembés.

### 7.3 PROJETOS PRODUTIVOS SUSTENTÁVEIS NAS ALDEIAS FRASQUEIRA E ITAPUTYRE: EM BUSCA DA SUSTENTABILIDADE E DA QUALIDADE DE VIDA

Face ao problema da alimentação, cabe destacar que alguns “projetos produtivos sustentáveis” que visavam à segurança alimentar dessas comunidades indígenas já foram colocadas em prática, como por exemplo, o projeto de manejo de aves (galinhas), bovinos, entre outros, mantidos em parceria com a ONG MANITESI; no entanto, muitos fracassaram. Segundo Ayres e Pozzobom (2005) *apud* Dias (2010), o fracasso dessas iniciativas deve-se ao fato de que as mesmas geralmente inspiravam-se “na vaga idéia de que os índios precisam produzir algo para adquirir as mercadorias que desejam e animados pelos capitais recentemente colocados à disposição através de financiamentos internacionais de caráter ecológico”.

Figura 13 – índio Tembés alimentando os peixes na aldeia Frasqueira



Fonte – Arquivo pessoal, ano 2012.

Estes autores (op. cit., 2010) destacam ainda que muitas dessas experiências revelavam-se bastante frustrantes para os índios, primeiro, “devido à solução de continuidade, decorrente de más avaliações da capacidade de absorção dos mercados locais e regionais; segundo, porque não treinam índios para administrar a produção e a comercialização de produtos nativos (daí o caráter tutelar)”. Essa realidade é percebida na fala do inf. 05, ao afirmar que:

O projeto de criação de gado quando veio pra nós... deu uma doença nos boi aí a gente num sabia o que era, morreu oito. A gente via um garrote aí de 300 kg, o bicho buiado, gordo... aí quando a gente via, ele morria, e num sabia o que era. Depois que fôro descobrir que era raiva que tava dando no gado, aí foi que começamo cumprá vacina, aí parô de morrê”.

Figura 14 – Rebanho de gado entre as aldeias Frasqueira e Itaputyre



Fonte – Arquivo pessoal, ano 2012.

A inf. 01 afirma, no entanto, que mesmo considerando o respeito e a preocupação dos índios das aldeias Frasqueira e Itaputyre com a natureza, a maneira como os projetos são implantados prejudicam o meio ambiente, pois “a criação de gado, que substitui a vegetação nativa pela pastagem não é bom. A mata era bem bonita, a temperatura aumentou pela falta da vegetação”.

Figura 15 – Pasto para criação de gado entre as aldeias Frasqueira e Itaputyre



Fonte – Arquivo pessoal, ano 2012

O inf. 05 também considera que a forma como foi realizada a plantação de capim no lugar da floresta prejudicou o meio ambiente. Ressalta ainda que nas aldeias Frasqueira e Itaputyre a quantidade de gado é controlada para que não seja necessária a derrubada de novas áreas de floresta para dar lugar a capinzais

Quando tá querendo ficá muito... Tá gastando muito capim a gente vende, mata... Nós tinha 40 cabeça aí de gado. O capinzal num agüenta mais que isso. A gente tem que diminuir. Se a gente vai tá brocando aí essas capoera pra plantar capim, num adianta mais não. É melhor vender. Aí vendemo um bocado... aí diminuiu. Agora eles passa tempo num pasto só e tá aumentando de novo. Quando tiver muito de novo, acabando o capim, a gente torna a vender (inf. 05).

Atualmente a criação de ovelha também está passando por experiências, que visa, em médio prazo, substituir a criação do gado, devido ao alto custo para a manutenção desta atividade e aos danos que a mesma causa no meio ambiente.

Ao ser questionada sobre a importância desses projetos para os índios, a inf. 01 faz uma ressalva: “a implantação do projeto de criação de peixes e abelhas foi bom, mas deveria ter mais incentivo e qualificação para os índios”.

Figura 16 – Projeto Manitese de criação de abelhas abandonado na aldeia Itaputyre



Fonte – Arquivo pessoal, ano 2012

Como se vê na figura acima, o abandono do projeto de criação de abelhas nas aldeias Frasqueira e Itaputyre causado pela falta de manutenção nas “colméias” ocasionou o avanço da mata sobre os locais de criação e colheita do mel. Percebe-se, todavia, a proliferação de formigas que matam as abelhas e o apodrecimento das hastes que sustentam as referidas colméias.

Além do problema da falta de técnicos e insumos para acompanhamento dos projetos ofertados pela MANITESE<sup>45</sup>, o inf. 05 cita outras causas para a sua falência. “É porque tinha uns que eles ficava no projeto, né? Eles queria ter parte mas num queria ajudar, aí num dava certo, né? Os outros fôro se desgostando e... uns se dividiro... e outros acabaro. Cada um tomô conta do que era seu”.

Como se percebe a partir dos exemplos mencionados, os Tembê têm se preocupado muito em suprir suas carências e necessidades básicas e alimentares, lançando mão de alternativas de desenvolvimento com preocupação com a sustentabilidade, porém, nem sempre obtendo resultados exitosos.

---

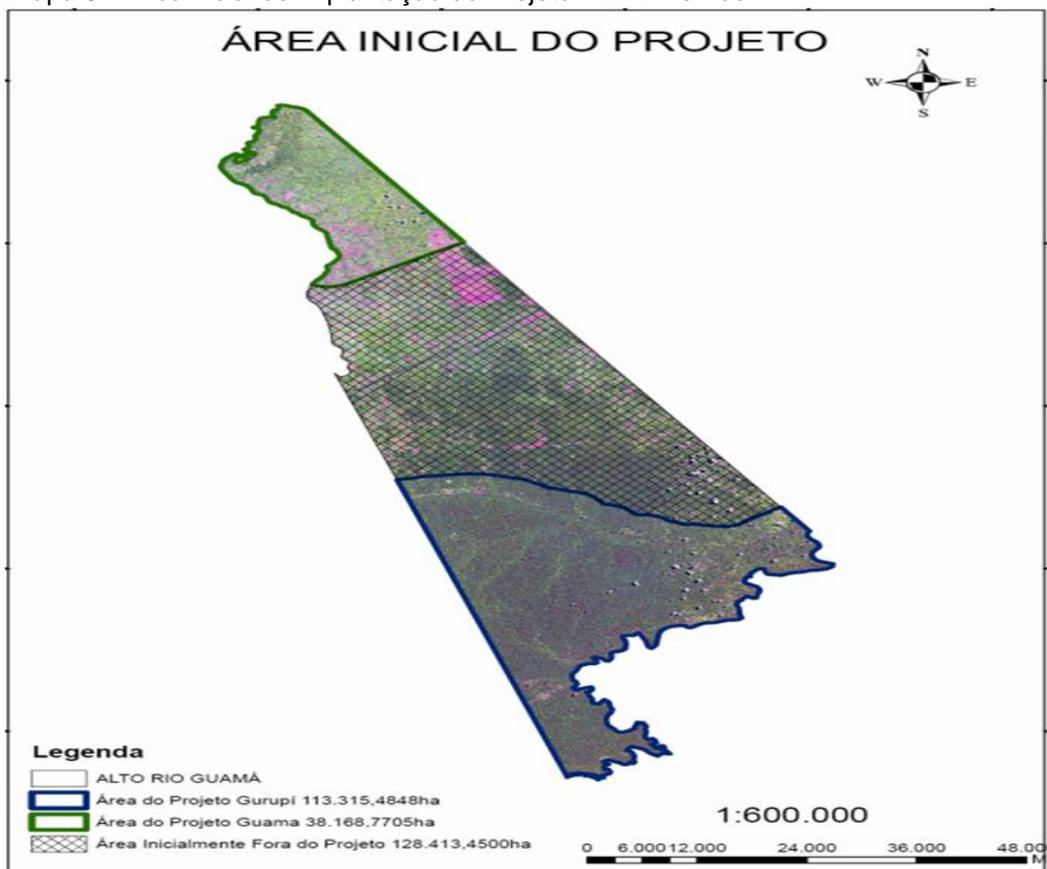
<sup>45</sup> Trata-se de uma Organização Não-Governamental italiana, voltada para o fomento e financiamento de projetos de cooperativas de economia solidária, valorizando experiências que objetivam a sustentabilidade.

## 7.4 O PROJETO REED – TEMBÉ: UMA ALTERNATIVA PARA O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL NA RIARG

Visando o combate à derrubada da floresta e, conseqüentemente à redução das emissões de gases que causam o efeito estufa provenientes da queima e do desmatamento, os Tembé estão discutindo propostas para a implantação do Projeto REDD Tembé – Projeto para Redução de Emissões por Desmatamento e Degradação Florestal.

Uma das diretrizes principais deste projeto é proteger e conservar as áreas virgens e recuperar as áreas degradadas, consideradas como as que já sofreram, em algum grau, alterações em sua integridade, ocasionando mudanças em sua composição vegetal original. Além de contribuir para o equilíbrio climático e ambiental da região e do planeta, o referido projeto visa, e com justiça, diga-se de passagem, uma compensação financeira para as comunidades que mantiverem a floresta de pé.

Mapa 6 – Área inicial de implantação do Projeto REDD Tembé



Fonte – Projeto REDD Tembé

Como se percebe a partir da figura acima, o Projeto REDD Temb  se limita somente   área do Alto Rio Guamá-Pa, pois compreende, inclusive, as comunidades Temb  da área do Gurupi-Ma. Antes da implanta o do Projeto REDD Temb  foram feitas pesquisas preliminares para aferir a quantidade de carbono estocado de acordo com a tipologia florestal da RIARG, chegando às seguintes conclusões:

Tabela 2 – Estoques de carbono total da fase inicial do Projeto REDD da Terra Indígena Alto Rio Guamá – Dados do estoque de carbono segundo NOGUEIRA et al 2008

<b>Tipo de Vegeta�o</b>	<b>Biomassa Total de Carbono Estocado (tons/C/ha)</b>	<b>�rea (ha)</b>	<b>Total (Ton C)</b>	<b>Total (Ton CO2)</b>
Floresta Aluvial / M�dio Porte	172,95	34.063,38	5.891.26157	21.601.488,80
Floresta Densa	184,50	101.661,79	18.756.600,26	68.774.826,17
Vegeta�o em Recupera�o	55,35	11.450,631	633.792,42	2.323.926,66
		147.175,80	25.281.654,25	92.700.241,64

Fonte: Projeto REDD – Temb 

Para a elabora o deste Projeto levou-se em conta também outras fontes de estudos que chegaram a estimativas divergentes, como o realizado pela C-TRADE, porém, ambos representam imensa contribui o no campo das pesquisas sobre estoque de carbono.

Tabela 3 – Estoques de carbono Estimado a Campo pela C-TRADE do Projeto REDD – Temb 

<b>Tipo de Vegeta�o</b>	<b>Biomassa Total de Carbono Estocado (tons/C/ha)</b>	<b>�rea (ha)</b>	<b>Total (Ton C)</b>	<b>Total (Ton CO2)</b>
Mata Ciliar	226,78 tons/ha	13.044,22	2.958.168,21	10.846.715,38
Floresta Aluvial / M�dio Porte	189,61 tons/ha	21.019,26	3.895.442,92	14.613.423,58
Floresta Densa	311,98 tons/ha	101.661,79	31.716.445,24	116.294.689,8
Vegeta�o em Recupera�o	55,35 tons/ha	11.450,63	633.792,37	2.323.926,48
		147.175,80	39.293.848,74	144.078.755,20

Fonte: Projeto REDD – Temb 

Nos 151.484,25 hectares da fase inicial estão incluídas as áreas de utilização pela comunidade indígena (aldeias e estradas de ligação entre as aldeias, áreas de agricultura de subsistência, áreas de drenagem e degradadas). Desse total, aproximadamente 25%, 36.793,95 hectares apresentam vegetação de capoeira em recuperação e áreas de aberturas, que geralmente são criadas pela extração ilegal da madeira.

Os índios das aldeias Frasqueira e Itaputyre demonstram muita consciência quanto à importância de se proteger o meio ambiente, esta preocupação pode ser percebida de diversas formas e nas mais variadas atividades desses índios.

Nós da aldeia itaputyre, nós temos uma preocupação com o meio ambiente, né? Porque aonde a gente convive nós temos que manter protegido, né? Porque quem é prejudicado é a gente mesmo. Então é por isso que a gente tem a preocupação, porque a gente quer viver num local, num conforto, né? A questão da alimentação a gente já não tem mais, por esse lado da natureza que foi destruído, né? O Guamá é um rio pequeno, estreito, tá sofrendo muitas erosões, tá sofrendo mudança, né, de aterro. Tem lugar onde ele já mudou, onde era rio hoje é terra firme, onde era mata hoje já é canal do rio, então teve muita mudança no Guamá. Então isso até os peixes sentem, né? Eu conheci ainda muito peixe nesse rio Guamá e agora não tá tendo mais isso aí. Há muitas invasões, pescarias predatórias, né? Rede de arrasto, né, que destruiu muito peixe nesse rio, veneno... muito tipo de pescaria assim que ataca muito os peixes. É que nem hoje, né, quer visor à noite né e o peixe não tem mais conforto nem de dia nem de noite, aonde toda hora que ele tá ali ele tá atacado. Hoje poucas pessoas aqui na aldeia consomem a pescaria porque a gente já olha... já não acha mais como fazer uma pescaria. Vai pescar de manhã até meio dia não pega 3 kg de peixe, é difícil... Agora com a retirada dos invasores que tavam muito acima das aldeias, melhorou mais assim a caça né, voltou mais um pouco, não é como era mais já tem um pouco já. Já dá de dar uma caçada aí e mata uma caça, já tá tendo isso, já (inf. 03).

Sobre a disponibilidade da caça, os índios ressaltam que vêm reaparecendo muitos animais silvestres que antes haviam sumido da região. Sobre essa questão o inf. 05 ressalta o seguinte:

A caça tá voltando de novo. Aqui a gente bota roça e tem que ter cuidado com ela, que se largar de mão, quando vai vê catitu tá devorando, come tudinho que fica só o resto. A gente pega a caça de espingarda, às vezes com cachorro. Eu tenho um neto ali na Frasqueira que quando ele vem pra cá, eles tem um cachorro e topa com eles (caietus) aí nessas roças. Ele mata de um, dois... um, dois, catitu. Espanta assim uns dias, aí uns 15 dias já tá de novo. E não dizê que é poquinho catitu, não. É muito!

Portanto, com o reaparecimento desses animais silvestres, combinado com a proteção das florestas, a natureza vai conseguindo pouco a pouco a se recompor, fato que terá significativo reflexo na melhoria do meio ambiente e na qualidade de vida da população.

## 7.5 A QUESTÃO DO LIXO E DO SANEAMENTO BÁSICO NAS ALDEIAS FRASQUEIRA E ITAPUTYRE

Nos últimos anos, como resultado das reivindicações dos índios foram instalados nessas comunidades, energia elétrica e sistemas de água que abastecem suas residências, o posto de saúde, a escola e casa dos professores.

Segundo os índios essas obras ajudaram muito no dia-a-dia dos moradores das aldeias. Apesar de viverem às margens do rio Guamá, os Tembé consideram muito importante a oferta de água encanada. Dizem que era muito sacrificante ter carregar este produto várias vezes ao dia do rio até às suas casas. Além disso, os mesmos enfatizam que a água retirada do Guamá não era apropriada para beber e cozinhar, principalmente na época das chuvas, quando ficava bastante suja.

Hoje em dia a gente num precisa mais carregar água pra tomar banho, fazer comida, tudo... A água é limpa e boa. No rio, quando chove tudo que num presta escorre pra lá. Todo mundo usa o rio pra lavar roupa, louça... a água fica só sabão, gordura, quiboa... Num presta pra beber, não. As criança adoeciam, dava diarréia, amarelão... Hoje tá uma maravilha, mas ainda precisa melhorá muita coisa aqui pra nós (inf. 10).

Figura 17 – Projeto de abastecimento de água na aldeia Itaputyre



Fonte – Arquivo pessoal, ano 2012

O inf. 07 faz algumas ressalvas quanto à qualidade dessa água. O mesmo afirma que apesar de ser utilizada normalmente pelos índios a mesma deveria passar regularmente por tratamento adequado antes do consumo, o que atualmente não vem sendo feito.

Como foi dito, muitas famílias indígenas ainda utilizam o rio para lavar roupa e tomar banho. As crianças passam horas por dia brincando e tomando banho no rio, o qual atravessam de um lado para outro por simples brincadeira ou transportando pessoas que chegam em frente à Frásqueira vindas por uma estrada vicinal que se inicia em Capitão Poço e vai até às aldeias do alto Guamá.

Figura 18 – Porto da aldeia Frásqueira no rio Guamá



Fonte – Arquivo pessoal, ano 2012.

À época da instalação dos sistemas de água também foram construídos sanitários para as famílias dessas comunidades, haja vista que antes as pessoas tinham que se dirigir até à mata para realizarem suas necessidades fisiológicas. Os índios reclamam que estes sanitários não deram certo porque foram construídos de forma inadequada, sendo desativados pouco tempo depois, fazendo com que os índios voltassem a adotar as mesmas práticas anteriores à construção desses sanitários. Sobre este problema, o inf. 06 fez o seguinte comentário:

Um dos problemas mais graves aqui nas aldeias Frasqueira e Itaputyre foi a construção de forma inapropriada de sanitários nos quintais das casas dos índios, porque não há vasos sanitários nem fossas onde os dejetos possam ser escoados, ficando apenas um buraco que não impede o mal-cheiro e o forte odor, além da proliferação de insetos. Por esse motivo foram desativados, o que fez com que as pessoas voltassem a utilizar as chamadas fossas negras no mato. Na época das chuvas esses dejetos são levados pela água até o rio.

Essa denúncia é feita por vários indivíduos, que se mostraram inconformados com o desleixo e falta de planejamento no que tange à obra dos sanitários. Esta obra que deveria beneficiar dezenas de famílias, melhorando sua qualidade de vida, evitando doenças e outras pestilências acabam ironicamente enfeando o cenário dos belos quintais das residências simples dos índios, tornando-se locais insalubres, indesejáveis, na forma como foram feitos e motivos de insatisfação.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Trazer mais uma vez para o debate a questão do “Desenvolvimento Sustentável”, no plano acadêmico, tal como muitos teóricos já o fizeram e, ao deslocá-lo para uma “visão restrita” de duas comunidades indígenas Tembé (aldeias Frasqueira e Itaputyre) esquecidas na vastidão da floresta amazônica, nos parece, deveras, uma tarefa inglória, pelas dificuldades que nos foram impostas; porém, lhes digo que não.

Ao penetrar nas entranhas deste imenso universo verde e analisar/confrontar as teses sustentadas durante décadas por estudiosos e cientistas que se debruçaram sobre a questão ecológica e sobre as teses do Desenvolvimento Sustentável com o cotidiano vivido pelos Tembé, permitiu-me antever a forma dissonante e autofágica com que nós, ditos “civilizados”, nos relacionamos com a natureza.

Por tudo que foi relatado no decorrer deste trabalho, pode-se afirmar que os índios Tembé não são um exemplo “perfeito” de população que vive na mais completa harmonia com o meio ambiente. Contudo, consagradas as teorias, não seria exagero dizer que as comunidades que serviram de laboratório para este estudo poderiam habitar o panteão daquelas que se preocupam em proteger a natureza, de uma forma simples e consciente.

Paradoxalmente, há quem diga que “Desenvolvimento Sustentável” não existe, nem na mais remota aldeia indígena da Amazônia, muito menos em uma grande metrópole. Tratar-se-ia, apenas, de um arsenal teórico-ideológico muito bem articulado pelas forças que defendem o capital, no intuito de garantir a continuação do ciclo de exploração de homens e do meio ambiente, objetivando a acumulação de riquezas, que beneficiam apenas uma minoria.

No caso específico das aldeias Frasqueira e Itaputyre, pode-se elencar muitos problemas que certamente são comuns a outras comunidades e que corroborariam com esta afirmação. O que diferencia estas comunidades das demais talvez seja a busca incessante pelo equilíbrio e pela harmonia no trato com a natureza.

Os Tembé representam, historicamente, um exemplo clássico de etnia indígena que foi e é impactada por empreendimentos que impõem terror e violência, em busca da dominação e posse das terras e dos recursos naturais da RIARG. Sales (1999) ressalta que este assalto aos direitos dos índios deve-se ao

“proselitismo”, à força do capital e ao conchavo entre políticos, agentes do serviço público e empresários, colaborando direta e indiretamente para o fortalecimento das frentes de expansão e ocupação ilegal desta reserva, provocando sérios desequilíbrios naquele ecossistema.

Deve-se destacar também as dificuldades geradas pelo escasso apoio que esta população recebe do poder público para a proteção da reserva, para o melhoramento da educação, para o atendimento à saúde com qualidade, tornando-os reféns de interesses do capital e, por conseguinte, têm ocasionado, amiúde, a dizimação das especificidades locais e dos recursos naturais, influenciando, todavia, as formas de produzir e de consumir, próprias de uma cultura, de um povo, que há muito tempo vem perdendo suas tradições, seus costumes e seus hábitos próprios, apesar das recentes iniciativas de resgate da sua cultura.

Os Tembé das aldeias Frasqueira e Itaputyre têm testemunhado muitas mudanças do cenário natural em que habitam. Alterações substantivas que estão presentes em todos os âmbitos do seu cotidiano, seja na questão do clima, da biodiversidade, do ciclo das chuvas, da proteção das florestas, nas alterações de cunho cultural, etc.

Superando as dicotomias etnocêntricas presentes a partir do contato com outras populações, permite-se inferir que as razões do sucesso ou insucesso das políticas ambientais implementadas nessas aldeias, e na própria RIARG como um todo, não dependem apenas dos esforços dos Tembé, mas de todos nós, porque vivemos num planeta em que a sobrevivência das espécies que compõem a flora e a fauna é responsabilidade de cada um, sem exceção, para que a natureza continue seu ciclo de vida e para que as culturas e saberes tradicionais não sejam extintos. Portanto, não podemos conceber as aldeias Frasqueira e Itaputyre como ilhas isoladas, pois o equilíbrio ambiental faz parte de uma teia de relações com íntima interdependência entre os elementos que formam o mundo natural e social

São inúmeros os desafios que esta população enfrenta para resguardar sua existência enquanto etnia diferenciada e a sustentabilidade do meio ambiente. Nesse cenário, a política de DS tornou-se peça-chave desse intrincado e difícil caminho em busca da qualidade de vida, pois, a exemplo das reservas ambientais, como territórios legalmente constituídos, onde as populações tradicionais se valem dos recursos naturais para sobreviverem, as reservas indígenas também são pressionadas diariamente para terem seus recursos saqueados.

Garcia (2009, p 42) denuncia que “a interferência humana nessas áreas protegidas tem sido sugerida (erroneamente) como negativa, não sendo consideradas as atividades de conservação e manutenção da diversidade biológica que as populações tradicionais desenvolvem, alheias aos interesses econômicos externos a essas áreas”. Sobre as teorias que se debruçam e reforçam a visão utilitarista da conservação, Diegues (1996 *apud* GARCIA, 2009, p. 42) pondera que:

[...] é necessário que se deixe de lado a visão utilitarista da conservação e, para se ter melhores resultados de conservação, é imprescindível que haja uma integração com as populações tradicionais, as quais são, em grande parte, responsáveis pela diversidade biológica que hoje se pretende resguardar. Propõe, ainda, um novo respeito à diversidade cultural, uma nova espécie de aliança entre o homem e a natureza, no sentido de haver participação democrática no que diz respeito aos espaços territoriais.

Essa integração referida por Diegues diz respeito ao reconhecimento da importância das populações tradicionais na proteção da natureza e no papel pouco atuante dos demais segmentos da sociedade neste processo, principalmente do Estado, que não tem articulado políticas públicas condizentes com a relevância que esta pauta exige.

Nesse sentido, os Tembê têm realizado reuniões e debates para encontrar saídas que lhes sejam mais favoráveis e que venham afetar o mínimo possível o meio ambiente. Partindo dessa preocupação, importantes projetos foram/estão sendo colocados em curso, como os projetos produtivos sustentáveis e, recentemente, as discussões para a proteção da mata nativa e recuperação das áreas desmatadas para a redução das emissões de carbono, o que poderia render recursos financeiros que ajudariam na questão de sustentabilidade ambiental

Todas essas ações têm em vista o desenvolvimento sustentável da reserva, que se não for conseguido plenamente, sem dúvida, estarão colaborando para a sustentabilidade e bem-estar do meio ambiente e da população do planeta. A consciência dos Tembê pela preservação da natureza como prerrogativas para a manutenção da sua própria existência, enquanto povo da floresta, adquirida durante gerações e gerações está ligada ao seu cotidiano e à sua cultura, cujas práticas e experiências atestam, de forma irrefutável, esta predisposição desses índios.

Do ponto de vista teórico e empírico, podemos afirmar que hoje em dia, a preocupação central dos índios das aldeias Frasqueira e Itaputyre centra-se em

compreender as conseqüências dos distúrbios advindos da ação dos homens sobre a natureza e às maneiras de como evitá-las, porque sabem que esses problemas podem ser potencializados se algo concreto e imediato não for feito.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

**ALMANAQUE BRASIL SOCIOAMBIENTAL**. ISBN:978-85-85994-45-7 – São Paulo, out. 2007. Disponível em <http://books.google.com.br/books?> Acessado em 10/02/2013.

ABRAMOVAY, Ricardo. **Funções e Medidas da Ruralidade no Desenvolvimento Contemporâneo**. Texto para discussão n.3. Rio de Janeiro: IPEA, 2000.

AGENDA 21 BRASILEIRA, **Comissão de Políticas de Desenvolvimento Sustentável e da Agenda 21 Nacional**. 2. ed. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2004.

ALONSO, Sara. **Os Tembé do Guamá: processo de construção da cultura e identidade Tembé**. Dissertação de Mestrado – Rio de Janeiro, 1996.

ARAÚJO, Alik Nascimento de & CUNHA, Luiz Carlos Cruz. **Face a Face com as Fronteiras: contatos afroindígenas na Amazônia: cultura, identidade e hibridismo na aldeia Tembé-Teneteara**. Especialização em Educação para relações étnico-raciais, Castanhal-Pa, 2010.

ARNAUD, Expedito. **O direito indígena e a ocupação territorial dos índios Tembé do Alto Rio Guamá-Pa**. Separata da Revista Museu Paulista. São Paulo: USP, v. XXXVIII. Nova série, p. 221-223, 1981/1982.

BARTH, Frederik (org.). **Etnic group and boundaries: the social organization of culture difference**. Oslo, Johansen & Nielsen Boktrykeri, 1969.

BARBOSA, Maria José de Souza. **A cabanagem: entre a liberdade do trabalho e o mercado da liberdade** - Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2003.

BEKER, Dinizar Fermiano. **Sustentabilidade: um novo (velho) paradigma de desenvolvimento regional**. IN: Desenvolvimento Sustentável Necessidade e – ou Possibilidade? Santa Cruz do Sul, UDUNISC, 2002.

BEOZZO, José Oscar. **Leis e Regimentos das Missões: Política Indigenista no Brasil** – Edições Loyola. São Paulo, 1983.

BRASIL, **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF 2001.

\_\_\_\_\_, Lei nº. 7.804 de 18 de julho de 1989. Altera a Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981, que dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e aplicação, a Lei nº 7.735, de 22 de fevereiro de 1989, a Lei nº 6.803, de 2 de julho de 1980, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 20 jul. 1989. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/LEIS/L7804.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L7804.htm). Acesso em: 29 dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Lei nº 8.213, de 24 de julho de 1991. – Lei que dispõe sobre os Planos de Benefícios da Previdência Social e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 14 ago. 1998. Disponível em: <http://www3.dataprev.gov.br/SISLEX/paginas/42/1991/8213.htm>. Acesso em: 29 dez. 2011.

\_\_\_\_\_, Lei nº. 9.985, 18 de julho de 2000. Regulamenta o art. 225, § 1o, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 19 jul. 2000. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/LEIS/L9985.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9985.htm). Acesso em: 14 out. 2011.

\_\_\_\_\_, Decreto Presidencial nº 5758, de 13 de abril de 2006. Institui o Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas - PNAP, seus princípios, diretrizes, objetivos e estratégias, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 17 abr. 2006a. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato\\_2004-2006/2006/Decreto/D5758.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato_2004-2006/2006/Decreto/D5758.htm). Acesso em: 29 dez. 2011.

\_\_\_\_\_, Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. **Política Nacional de Atenção Básica**. 4. ed. Brasília: Ministério da Saúde, 2007c. 68 p. Disponível em: [http://dtr2004.saude.gov.br/dab/docs/publicacoes/pactos/pactos\\_vol4.pdf](http://dtr2004.saude.gov.br/dab/docs/publicacoes/pactos/pactos_vol4.pdf) - Acesso em nov. 2011.

\_\_\_\_\_, Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Departamento de Vigilância Epidemiológica. **Doenças Infecciosas e Parasitárias**. 7. ed. – Brasília: Ministério da Saúde, 2008b. 332p.

BRÜGGER, Paula. **Educação Ambiental ou adestramento ambiental?** Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1994.

CAVALCANTI, Clóvis (org.) **Desenvolvimento Sustentável e Natureza: Estudos para uma sociedade sustentável**, 3ª Ed. – São Paulo: Cortez, Recife-PE: Fundação Joaquim Nabuco, 2001.

CARVALHO, Horácio Martins de. **Padrões de Sustentabilidade: uma medida para o desenvolvimento sustentável**. In: D'INCAO, Maria Ângela & SILVEIRA, Isolda Maciel da. (Orgs). **A Amazônia e a Crise da Modernização**. Instituto de Ciências Sociais Aplicadas (ICSA/UFGPA)/Museu Emélio Goeldi: Belém, 2009.

COELHO, Maria Célia Nunes. **Desenvolvimento Sustentável, Economia Política do Meio Ambiente e a Problemática Ecológica da Amazônia**. In: D'INCAO, Maria Ângela & SILVEIRA, Isolda Maciel da. (Orgs). **A Amazônia e a Crise da Modernização**. Instituto de Ciências Sociais Aplicadas (ICSA/UFGPA)/Museu Emélio Goeldi: Belém, 2009.

COELHO, Elizabeth Maria Beserra. **A Política Indigenista no Maranhão Provincial**. São Luís, SIOGE, 1990.

CMMAD - Comissão Mundial Sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento. **Nosso futuro comum**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1991. 430p.

DIAS, Claudionor Lima. **O povo Tembé da terra Indígena Alto Rio Guamá: construindo vias de desenvolvimento local?** Dissertação (mestrado em gestão de Recursos Naturais e desenvolvimento Local na Amazônia). – Núcleo de Meio Ambiente, Universidade Federal do Pará, Belém, 2010.

DIAS, Genebaldo Freire. **Educação Ambiental: princípios e práticas**. São Paulo: Gaia, 1994.

DIEGUES, Antônio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: HUCITEC, 1996. 169p.

D'INCAO, Maria Ângela & SILVEIRA, Isolda Maciel da. (Orgs). **A Amazônia e a Crise da Modernização**. Instituto de Ciências Sociais Aplicadas (ICSA/UFPA)/Museu Emélio Goeldi: Belém, 2009.

FENZL, Norbert e MACHADO, José Alberto da Costa. **A Sustentabilidade dos Sistemas Complexos**. Belém, NAEA/UFPA, 2009. Cap. I, Debates e Desafios (p. 13 a 47).

FERNANDES, Marcionila & GUERRA, Lemuel. (Orgs.). **Contra-Discurso do Desenvolvimento Sustentável**. 2ª Ed. Associação de Universidades Amazônicas. Universidade Federal do Pará. Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, 2006.

FIGUEIREDO, Sílvio Lima. **Ecoturismo, Festas e rituais na Amazônia**. – Belém: NAEA/UFPA, 1999

FOLADORI, Guilherme. **Limites do Desenvolvimento Sustentável**. São Paulo, Imprensa Oficial, Editora UNICAMP, 2001. Cap. 5, o Desenvolvimento Sustentável e a questão dos limites físicos. (p. 101 a 140).

\_\_\_\_\_, **A reedição das crises ambientais**. IN: Revista Outubro, n. 17. São Paulo, Instituto de Estudos Socialistas, 2008.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa** – São Paulo: Paz e Terra, 1996.

\_\_\_\_\_, Paulo. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 15ª Ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

FREIRE, José Ribamar Bessa. **Trajetória de muitas perdas e poucos ganhos**. In: Educação Escolar Indígena em Terra Brasilis - tempo de novo descobrimento. Rio de Janeiro: Ibase, 2004. p. 11-31.

FURTADO, Celso. **Formação Econômica do Brasil**. Ed. 32ª. Companhia Editora Nacional, 2005.

GARCIA, Michelle Teodoro. **Políticas Sociais na Reserva Extrativista “Verde Para Sempre” - Porto de Moz, PA** / Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências – 2009.

GEERTZ, Clifford. **O saber Local: novos ensaios em Antropologia interpretativa**; trad. Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GOMES, Mércio Pereira. **Os Índios e o Brasil: Ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência**. 2ª Edição, Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

\_\_\_\_\_, Mércio Pereira. **O índio na história: o povo Tenetehara em busca da liberdade**. Petrópolis: Vozes, 2002, 632 p.

GRÜN, Mauro. **Ética e educação ambiental – a conexão necessária**. Campinas: Papirus Editora, 4ª ed., 1996.

HAGUETTE, T.M.F. **Metodologias Qualitativas na Sociologia**. 7ª ed. São Paulo: Vozes, 2000.

HALL, Stuart. **Cultural identity and diáspora**. In: RUTHERFORD, J. (org.) **Identity: community, culture, difference**. London: Laurence and Wishart, 1990, (tradução de Regina Afonso).

\_\_\_\_\_, **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução Adelaide La Guardia Resende... [et. al]. Belo Horizonte: Editora UFMG: Representação da UNESCO no Brasil, 2003

\_\_\_\_\_, **Gramscis relevance for the study of race and ethnicity**. Journal of Communication Inquiry, 10 (02), 1986.

HENRIQUES, Ricardo; GESTEIRA, Cléber; GRILLO, Susana e CHAMUSCA, Adelaide (orgs). **Educação Escolar Indígena: diversidade sociocultural indígena ressignificando a escola**. Cadernos Secad; Brasília, abril de 2007.

HISSA, Cássio Eduardo Viana (org.). **Saberes Ambientais: desafios para o conhecimento disciplinar**. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

LA PLANTINE, François. **Aprender Antropologia**; trad. Marie Agnes Chauvel; São Paulo : Brasiliense, 2006.

LATOUR, Bruno. **Políticas da Natureza: como fazer ciência na democracia**; tradução Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru, SP : EDUSC, 2004.

LEAL, Alúzio Lins. **Uma Sinopse Histórica da Amazônia: uma visão política**. Mimeog. 1993.

LEFF, Enrique. **Ecologia, Capital e Cultura: a territorialização da racionalidade ambiental**. Petrópolis, RJ : Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_, **Racionalidade Ambiental**. A reapropriação social da natureza. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

\_\_\_\_\_, **Saber Ambiental**. Petrópolis, Vozes, 343 p., 2001.

LIBÂNEO, José Carlos. **A democratização da Escola Pública: A pedagogia crítico social dos conteúdos**. São Paulo: Loyola, 1990.

LÖWY, Michel. **Ecologia e Socialismo** – São Paulo : Cortez, 2005. (Coleção questões da nossa época; v. 125).

MELATTI, Júlio César. **Índios do Brasil**. São Paulo, 3 ed., Hucitec, 1980.

MÈSZÁROS, István. **O desafio e o fardo do tempo histórico**, São Paulo, Boitempo, 2007. Cap. 7. O Desafio do Desenvolvimento Sustentável e a cultura da igualdade substantiva. (p. 185 a 194).

MINAYO, M.C.S. **Hermenêutica – Dialética como caminho do pensamento social**. In: Minayo, M.C.S; Deslandes, S.F.(orgs.) **Caminhos do pensamento: epistemologia e método**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2002. p.83-107.

\_\_\_\_\_, **Pesquisa social: teoria, método e criatividade / Social**. Petrópolis: Vozes, 2007.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE, **Plano Amazônia Sustentável: Diagnóstico e Estratégia**. Vol. 1. Brasília, 2004.

MONTERO, Paula (org). **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural** – São Paulo : Globo, 2006.

NASCIMENTO, L. F. da Silva & OLIVEIRA, Paulo Edison de. **Etnodesenvolvimento: a construção do conceito na perspectiva de resistência étnica**. Tecnologia Social e Economia Solidária na América Latina Instituto de geociência – UNICAMP-SP, 2010.

NIMUENDAJU, Curt. Sagen den **Tembé-Indianer (Pará und Maranhão)**. Zeitschrift fur Ethnologie. Berlin, v. 47, 1915.

São Paulo, nº 213, p. 174-82 e 271-82, 1951) .OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O índio e o mundo dos brancos**. 3. ed. Brasília, Editora Universidade de Brasília; São Paulo, Pioneira, 1981.

OLIVEIRA, Silvio Luiz de. **Tratado de Metodologia Científica – Projetos dês Pesquisas, TGI, TCC, Monografias, Dissertações e Teses**; revisão Maria Aparecida Bessana. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2002.

PACHECO, Agenor Sarraf. **Os Estudos Culturais na Aldeia Sororó: encontros, memórias e caminhos para a educação indígena**. In: NEVES, Ivânia dos Santos e COSTA, Alda Cristina (orgs.). Crianças Aikewára: entre a tradição e as novas tecnologias na escola. Belém: UNAMA, 2011b.

PAULA, João Antonio de. **Amazônia: Fronteira e Acumulação de Capital**. In: D'INCAO, Maria Ângela & SILVEIRA, Isolda Maciel da. (Orgs). **A Amazônia e a Crise da Modernização**. Instituto de Ciências Sociais Aplicadas (ICSA/UFPa) / Museu Emélio Goeldi: Belém, 2009.

POSEY, Darrel Addison. **Será que o “consumismo verde” vai salvar a Amazônia e seus habitantes?** In: D'INCAO, Maria Ângela & SILVEIRA, Isolda Maciel da. (Orgs). **A Amazônia e a Crise da Modernização**. Instituto de Ciências Sociais Aplicadas (ICSA/UFPa) / Museu Emélio Goeldi: Belém, 2009.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação Econômica do Brasil**. 26ª Edição. Editora Brasiliense.

REIGOTA, M, **Estado da arte da pesquisa em educação ambiental no Brasil. Pesquisa em Educação Ambiental**, São Carlos, v. 2, n. 1, p. 33-65, 2007.

\_\_\_\_\_, **O que é Educação Ambiental**: Coleção Primeiros Passos, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1996.

\_\_\_\_\_, **Desafios à educação ambiental escolar**. In: JACOBI, P. et al. (orgs.). **Educação, meio ambiente e cidadania: reflexões e experiências**. São Paulo: SMA, 1998. p.43-50.

REY, G. F. **Pesquisa Qualitativa e Subjetividade: os processos da construção da informação**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005.

RIBEIRO, Darcy,. **Os Índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. 7. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIVERO, Sérgio & JR., Frederico G. Jayme. (Orgs). **As Amazonas do Século XII**. Belém: EDUFPA, 2008.

RODRIGUES, Carmen Izabel. **Caboclos na Amazônia: A identidade na diferença** – Novos Cadernos NAEA, n. 1, p. 119-130, jun. 2006, ISSN 1516-6481

SACHS, Ignacy. **Caminhos para o Desenvolvimento Sustentável**. Rio de Janeiro, Garamond, 2002. (p. 47 a 64).

SALES, Noêmia Pires. **Pressão e Resistência: Os Índios Tembé-Tenetehara do Alto Rio Guamá e a relação com o território** – Belém: Unama, 1999.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 6 ed. São Paulo: Cortez, 2001.

\_\_\_\_\_, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 12.ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SEN, Armatya. **Desenvolvimento Sustentável como Liberdade**. São Paulo, Companhia das Letras, 2009, Cap. 2. Os Fins e os Meios do Desenvolvimento (p. 72 a 108).

\_\_\_\_\_ & KLIKSBURG, Bernardo. **As pessoas em primeiro lugar. A ética do Desenvolvimento e os problemas do mundo globalizado**. São Paulo, Companhia das Letras, 2009, (p. 17 a 63).

SILVA, Maria das Graças. **Questão Ambiental e Desenvolvimento Sustentável: um desafio ético-político ao Serviço Social**. São Paulo, Cortez Editora, 2010. Cap. 3 A (in) Sustentabilidade do Desenvolvimento Sustentável (161-230).

SILVA, M. L. da. **Educação Ambiental e Cooperação Internacional na Amazônia** – Belém: NUMA/UFPA, 2008

TEISSERENC, Pierre. **Novos Cadernos NAEA**, V. 13, nº 2, p. 5-26, dez. 2010, ISSN 1516-6481.

TEIXEIRA, Elizabeth. **As Três metodologias acadêmicas da pesquisa**. 2ª Ed.. Belém: Grapel, 2000.

XIMENES, Tereza (org.) **Perspectivas do Desenvolvimento Sustentável: uma contribuição para a Amazônia** – NAEA/UFPA, 1999.

VARGAS, Paulo Rogério. **O Insustentável Discurso da Sustentabilidade**. In: Desenvolvimento Sustentável: Necessidade e – ou Possibilidade? Santa Cruz do Sul, UDUNISC, 2002.

WAGLEY, Charles & GALVÃO, Eduardo. **Os Índios Tenetehara (uma cultura em transição)** – Serviço de Documentação – Ministério da Educação e Cultura, Rio de Janeiro, 1955.

VERDUM, Ricardo. **Etnodesenvolvimento e mecanismos de fomento do desenvolvimento dos povos indígenas: a contribuição do subprograma Projetos Demonstrativos (pda)**; disponível em <http://laced.etc.br/site/arquivos/05-Etnodesenvolvimento.pdf>. Acesso 05/01/2013.