

DIREITOS TERRITORIAIS INDÍGENAS, AGRONEGÓCIO E O POVO INY KARAJÁ DE ARUANÃ I: RESISTÊNCIA NO MODO DE CRIAR, FAZER E VIVER

Juliana Adono da Silva

Docente no Centro Universitário do Vale do Araguaia – Univar. E-mail: ju_adono@hotmail.com

RESUMO: O povo Iny Karajá de Aruanã I tem sido afetado em diversos aspectos pelos impactos do agronegócio, dentre eles o que está previsto no inciso II do artigo 216 da atual Constituição da República Federativa do Brasil, ou seja, os modos de criar, fazer e viver, tão fundamentais quando se fala em produção da vida e de alimentos. Diante disso, o presente artigo busca fazer uma abordagem sobre o impacto do atual modelo agrícola na vida dos povos indígenas Iny Karajá, e como esta situação viola o previsto nos artigos 216 e 231 da Constituição. Para tanto, pretende-se contextualizar historicamente o processo de modernização da agricultura na Terra Indígena Karajá de Aruanã I, trazer elementos referentes à normatização do direito à alimentação dos povos indígenas do Brasil e aspectos agroalimentares da referida comunidade e, por fim, o reconhecimento constitucional de seus direitos territoriais. Tem-se como hipótese o agronegócio como um dos problemas que impulsionaram a perda da biodiversidade e da liberdade de desenvolvimento cultural indígena do povo Karajá da aldeia Buridina de Aruanã I.

PALAVRAS-CHAVE: Iny Karajá; agronegócio; produção da vida e de alimentos; direito à alimentação; direitos territoriais.

INTRODUÇÃO

A questão agroalimentar no Brasil é marcada por um forte conflito estrutural entre modelos agrícolas de produção de alimentos, uma vez que a democratização do acesso à terra, os sistemas agrícolas e a produção agroalimentar estão intimamente ligados. Assim, quando se fala em direito agroalimentar, automaticamente se fala em agricultura e direito à alimentação e à terra rural.

Desde a década de 1970, período em que se deu no Brasil o processo de modernização da agricultura, muitas das terras indígenas têm sido afetadas diretamente, em razão do conflito existente entre dois modelos agrícolas culturalmente diversos, o que acarreta não só problemas ambientais, mas também de ordem cultural e agroalimentar.

A diversidade de saberes de cultivo e de domesticação de plantas, de práticas culturais

agrícolas, de sistemas de manejo da terra, dentre outros fatores que se relacionam à agricultura indígena é o alvo principal do impacto do atual modelo agrícola, ou seja, do agronegócio, uma vez que este reduz e ignora a pluralidade de conhecimentos relacionados à produção de alimentos, privilegiando as monoculturas, o uso intensivo de agrotóxicos e de insumos químicos, dentre outras técnicas que se consolidaram no Brasil com a Revolução Verde.

Nesse contexto, a pesquisa faz um recorte local do território do povo que ocupa a Terra Indígena Karajá de Aruanã I, lugar contemplado pelo segundo maior bioma brasileiro: o Cerrado. Este se insere no processo de modernização da agricultura e também é sujeito do conflito com o agronegócio, uma vez que a sua diversidade biológica não corresponde ao que o referido modelo privilegia, ou seja: a monocultura.

Além disso, o direito à alimentação como um direito fundamental dos povos

indígenas, dada a sua relação de interdependência com os sistemas agroalimentares, também está contemplado no referido conflito agrário, ou seja: sem a devida terra, não há alimento, e sem alimento não há (re)produção da vida.

Assim, o presente artigo busca demonstrar de que maneira os impactos do agronegócio influenciaram diretamente na perda da agrobiodiversidade e na redução da liberdade de reprodução do modo de vida do povo Karajá de Aruanã I.

Deste modo, será feita, primeiramente, uma contextualização histórica do processo de modernização da agricultura local, com algumas considerações pontuais sobre terra, território e territorialidade do povo Iny Karajá.

ELEMENTOS HISTÓRICOS DA TRANSIÇÃO DO MODELO AGRÍCOLA NO TERRITÓRIO DO POVO INDÍGENA KARAJÁ DE ARUANÃ I

O avanço histórico do agronegócio tem gerado consequências de diversas amplitudes, desde os impactos no equilíbrio e na sustentabilidade do meio ambiente, até os efeitos no desenvolvimento e na manutenção das práticas culturais das comunidades indígenas no Brasil.

Nesse sentido, pretende-se expor o contexto histórico de um dos principais fatores¹ que contribuíram com os problemas relacionados à perda da biodiversidade e a determinados conflitos sociais em que se encontra inserido o povo Iny² Karajá da aldeia Buridina em Aruanã, estado de Goiás, ou seja, o processo de modernização³ da agricultura, o qual teve a sua consolidação no Brasil em 1970⁴.

¹ “A história recente do Brasil foi marcada pela ditadura civil-militar que, durante 21 anos, manteve o país num regime de exceção. Para calar os críticos ao modelo político, imposto com o golpe de 1964, havia censura à imprensa, perseguição a intelectuais, estudantes, entidades ligadas à causa indígena e setores das igrejas cristãs que apoiavam esses povos. O regime se baseou num tripé: modernização da indústria, implantação de grandes projetos, como abertura de rodovias e construção de hidrelétricas e exportação de produtos agrícolas e minérios. Isso levou à ocupação desenfreada da Amazônia e à abertura da fronteira agrícola no Centro-Oeste” (PREZIA, 2017, p. 177).

² “Iny é a autodenominação geral dos povos de língua Karajá e pode ser traduzido como “gente”, “ser humano”. Os Iny podem ser discernidos em três subgrupos: Karajá, Javaé e Xambioá (também conhecidos como Karajá do Norte). Tanto “Javaé” como “Karajá” são nomes de provável origem Tupi-Guarani que lhes foram atribuídos no contato com outros grupos indígenas e não-indígenas. Os Javaé e Karajá autodenominam-se também Itya Mahãdu, que significa “o Povo do Meio”. Os três subgrupos são culturalmente semelhantes, embora haja algumas diferenças, e falam diferentes dialetos da língua Karajá, pertencente ao tronco lingüístico Macro-Jê” (RODRIGUES, 2004, p. 480).

³ Segundo Martínéz (1997, p. 51 *apud* Santana, 2012, p. 14) “Entendemos por modernización el proceso de mutación del orden social inducido por las transformaciones derivadas del desarrollo de la ciencia y la técnica. Por su parte, la modernidade alude ao processo social de construcción de actores sociales liberados de la sacralización del mundo o, mejor, de actores provistos de una visión secular del mundo y, por consiguiente, con capacidad para actuar sobre el mismo”.

⁴ João Pedro Stedile, em diálogo com Bernardo Mançano Fernandes, destaca em sua obra “Brava gente: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil” (2012) que 1970 foi o período de maior rapidez e intensidade da mecanização da lavoura brasileira. Além disso, enfatiza que tal período também foi marcado pelo fator do aspecto

Para tanto, se faz necessário expor brevemente alguns elementos de raízes históricas da gênese do povo Karajá, que se deu na Ilha do Bananal (TO), além de seu trajeto e chegada ao Rio Araguaia, cuja margem situada no estado de Goiás é o local que atualmente habitam, bem como busca-se abordar os processos de modernização da agricultura brasileira, que impulsionaram a consolidação e a intensificação do agronegócio em Aruanã e, conseqüentemente, na comunidade indígena de Buridina, que ali tem seu habitat, sua morada, seu território⁵, o qual, segundo o antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida (2004), “incorpora a identidade coletiva” deste povo.

Com isso, importante ressaltar que existem diversas concepções de vida, terra e território, pelos diferentes grupos sociais existentes. Para o povo Karajá, a construção de seu território se baseia em sua própria cosmovisão, diferentemente da sociedade predominantemente capitalista⁶, uma vez que

socioeconômico das transformações que a agricultura brasileira sofreu. Portanto, embora o grupo social abordado na referida obra seja o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), a década de 70 foi significativa e dolorosa para todos os movimentos, grupos e sujeitos que lutam pela terra, independentemente de suas concepções e objetivos.

⁵ “A idéia de território, ou espaço geográfico onde cada povo exerce seu poder, é fundada nos mitos, crenças e cultura, fazendo com que os critérios da própria ocupação e da defesa contra a ocupação por terceiros sejam diferentes” (SOUZA FILHO, 1998, p. 43).

⁶ Nesse sentido, as considerações de SANTANA (2012, p. 16): “[...] a racionalidade hegemônica no capitalismo, a burguesa, instrumental, determina a modernização enquanto processo, instrumentalizando-a segundo seus interesses. A racionalidade burguesa, por seu turno, expressa uma racionalização da vida social, voltada para o domínio (técnico e científico) da natureza, e

para o indígena o conceito de terra transcende o de mera propriedade privada.

Para melhor reflexão sobre a cosmovisão indígena de território⁷, faz-se necessário trazer a reflexão do Professor Carlos Frederico Marés de Souza Filho, em sua obra “O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito”:

Cada povo indígena tem, portanto, uma ideia própria de território, ou limite geográfico de seu império, elaborada por suas relações internas de povo e externas com outros povos e na relação que estabelecem com a natureza onde lhes coube viver (SOUZA FILHO, 1998, p. 44).

Importante também se faz o diálogo com a ciência geográfica, que trabalha com precisão o conceito de território:

[...] território ele o é, para aqueles que têm uma identidade territorial com ele, o resultado de uma apropriação simbólico-expressiva do espaço sendo portador de significados e relações simbólicas (DE ALMEIDA, 2017, p. 109).

Assim, compreende-se que o território, quando se fala em povos indígenas, remete à ideia de identidade, construída a partir das relações sociais existentes entre si e com a natureza, do espaço enquanto local organizado e caracterizado por símbolos, significados e práticas culturais dos sujeitos que ali vivem.

consubstancia-se no processo de modernização, ela própria entendida como o triunfo da ação racional”.

⁷ “A imprecisão de sentido de território autoriza o uso de várias acepções do termo, desde a referência do espaço político limitado pelas fronteiras de poder até uma alusão do espaço efêmero dos povos errantes, grupos sociais em deslocamento, como os ciganos, os sem-terra e os atingidos pela construção de hidrelétricas e barragens” (DE ALMEIDA, 2017, p. 105).

A comunidade indígena Karajá de Aruanã I, portanto, tem a sua concepção própria e única de território, levando em consideração as características sociais, econômicas, políticas, geográficas e biológicas específicas do local onde vivem, bem como a influência da sociedade não indígena, com a qual estabelece relações externas.

O povo Iny habita desde tempos remotos o vale do rio Araguaia, afluente basilar do rio Tocantins, o qual tem a sua origem na Serra dos Caiapós, localizada entre Goiás e Mato Grosso do Sul. O Araguaia⁸ forma em seu médio curso, levando em consideração seus 2 mil quilômetros de extensão, a Ilha do Bananal, considerada a maior ilha fluvial do mundo, no estado do Tocantins, junto à fronteira de Mato Grosso, lugar mítico de surgimento do povo Karajá (RODRIGUES, 2004, p. 480).

Como demonstra o mapa, a Terra Indígena Karajá de Aruanã I está localizada às margens do Rio Araguaia, bem como na região central e urbana do município de Aruanã – GO. De acordo com dados disponibilizados pela Fundação Nacional do Índio, o processo demarcatório da TI, regulamentado pelo Decreto nº 1775/96, encontra-se em fase regularizada, com uma superfície de 14,2569

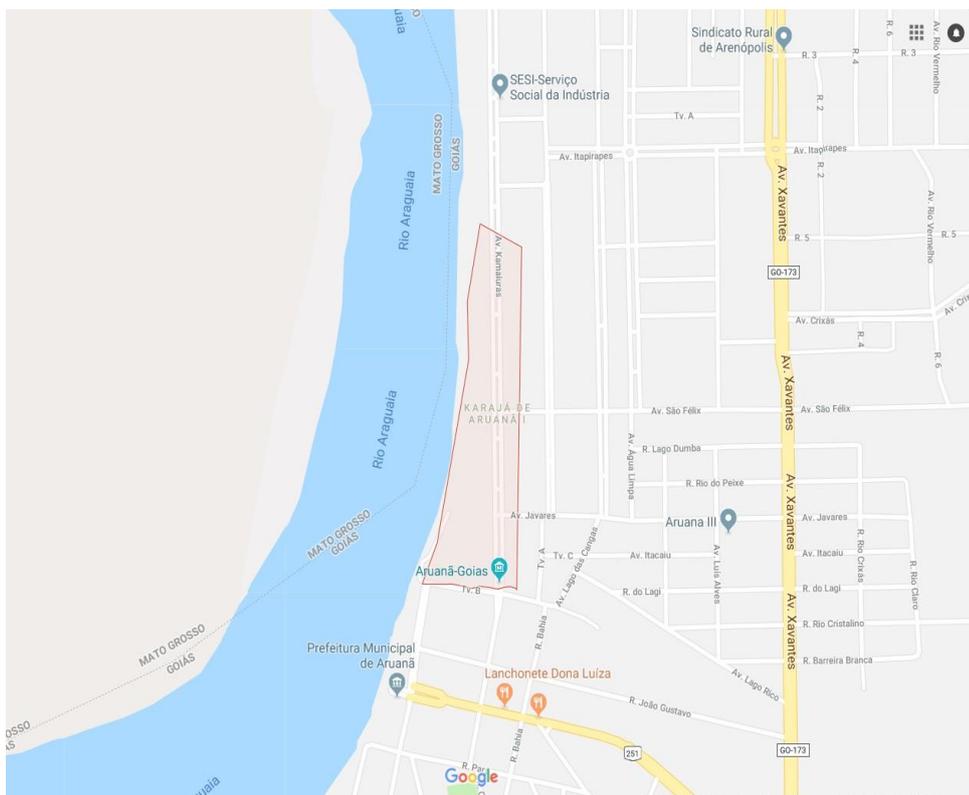
hectares, o que historicamente acarretou a redução do território (embora sua efetiva regularização tenha sido uma vitória indígena) e, conseqüentemente, da territorialidade Karajá (FUNAI, 2018).

Nesse sentido, de suma importância são as seguintes considerações disponibilizadas pela pesquisa etnográfica realizada pelo etnólogo Eduardo S. Nunes, com os Karajá:

Os Karajá, grupo falante de uma língua tardiamente classificada dentro do tronco Macro-Jê – o inyrybè -, ocupam imemorialmente a calha do Rio Araguaia. A maior parte de suas aldeias está situada na Ilha do Bananal (TO). Buridina é a aldeia situada mais a montante desse território, na margem goiana da divisa com o estado do Mato Grosso. No início do século XX, Buridina estava situada ao lado – separada apenas pelo córrego Bandeirantes – de um presídio, chamado Santa Leopoldina, em torno do qual cresceu um pequeno vilarejo homônimo. Tendo sido outrora, segundo a memória de seus moradores, a maior aldeia karajá de que já se teve notícia [...] (NUNES, 2010, p. 114).

Compreende-se, destarte, que, assim como os demais povos indígenas do Brasil, os Karajá também fizeram parte do processo de usurpação de suas terras e conseqüente redução territorial, devido (historicamente) à colonização europeia que, além de impor seus símbolos e práticas culturais a um lugar onde já havia vida, sociedade e cultura, exerceu grande influência no modo de vida destas comunidades, sobretudo no modelo agrícola de produção de alimentos.

⁸ “Antes de ter o nome atual, o Araguaia já foi chamado também de Rio Grande, sendo importante veículo de comunicação com outras regiões do país e tendo a particularidade de comportar a maior ilha fluvial do mundo, a Ilha do Bananal (então conhecida como Ilha de Sant’Ana). No século XVII, essa região já era amplamente habitada por populações indígenas Javaé, Karajá, Xavante, entre outras” (PORTELA, 2006, p. 49).



Mapa 1 – Terra Indígena Karajá de Aruanã I

Fonte: Google Maps

Relembre-se que durante o período do referido processo de colonização e modernização da agricultura, além do problema relacionado à desigualdade fundiária e à redução territorial indígena, ocorreu, também, o genocídio da população nativa:

[...] a adoção do modelo agroexportador sob o império da *plantation* foi um verdadeiro genocídio para o povo brasileiro. A população nativa que já habitava o território, em 1500, era de aproximadamente 5 milhões de pessoas. Acrescente-se que foram trazidos milhões de trabalhadores escravizados da África e, depois de 350 anos de exploração, no fim do século 19, havia pouco mais de 5 milhões de habitantes. Ou seja, foi um grande massacre de nossa população, indígena e negra, pelo

capitalista colonizador europeu, que, sem sua presença, teria se multiplicado aos milhões no mesmo período (STEDILE, 2005, p. 26).

Em sua obra “Índios do Brasil” (2014), o geógrafo e historiador Julio Cezar Melatti procura desmitificar a visão do indígena construída e influenciada pela cultura hegemônica ocidental e seus conceitos etnocêntricos, trazendo informações próximas à realidade, desde o período Pré-Histórico, sobre suas identidades, línguas, diversidade cultural, produção de alimentos, trabalho e relações sociais, amor e casamento, vida doméstica, vida política, ritos, mitos e crenças, arte, cidadania, dentre outros aspectos que contemplam as

sociedades indígenas do Brasil. Ao se tratar do processo de colonização, enfatiza que:

Toda a área hoje habitada pelos civilizados no Brasil, onde se levantam as cidades e onde se instalam as empresas agrícolas e pecuárias, pequenos proprietários rurais e posseiros, foi conquistada aos índios. No período colonial, o esbulho de suas terras e o apresamento de suas pessoas não raro se fez em ações bélicas permitidas pelo governo metropolitano e até com a utilização de suas tropas. Depois da independência do Brasil, não mais se permitiu a luta contra os índios, mas ela continuou sendo feita por iniciativa dos particulares, que desafiavam as proibições governamentais (MELATTI, 2014, p. 241).

A transição de um modelo agrícola com base nos conhecimentos tradicionais e na cultura indígena, portanto, remonta ao período colonial, ou seja, a partir da invasão europeia, muito foi alterado cultural, social, étnica, política (uma vez que já havia vida em sociedade) e, principalmente, biologicamente, isto é, modificações foram feitas no modo de produção de alimentos e da vida, o que resultou em significativa parte da perda da biodiversidade neste território.

A imposição de um novo sistema agrícola, desse modo, não apenas ignorou (com o argumento de que a agricultura indígena fosse ineficaz) como também tentou eliminar a multiplicidade de saberes e culturas tradicionais, dentre elas as dos povos indígenas.

Para Darrell A. Posey, antropólogo e biólogo, reconhecido pelo seu importante trabalho com os Kayapós e seu ativismo em

favor dos direitos dos povos indígenas, o desenvolvimento agrícola ocidental teve como base a imposição de um modelo agrícola limitado e caracterizado por monoculturas específicas em detrimento de um sistema complexo e diverso (POSEY, 1986, p. 21).

Tal processo de substituição de um sistema plural para um modelo que prioriza as monoculturas tão-somente por estar serem consideradas de máxima rentabilidade, veio a resultar na destruição do meio ambiente natural local. Além disso, a imposição dos referidos métodos agrícolas justificou-se pela inexatidão de que os modelos tradicionais eram primitivos e não eram eficazes (POSEY, 1986, p. 21).

Nesse sentido, Mozart Martins de Araújo Junior, em sua dissertação, resultado da pesquisa realizada sobre a história e a identidade cultural do povo Karajá da Aldeia Buridina, afirma que desde a chegada dos europeus ao Continente Americano, as etnias que ali já existiam e viviam foram destituídas de quase toda a sua cultura, devido aos interesses dos primeiros em seus recursos (ARAÚJO JUNIOR, 2012, p. 30).

Portanto, é possível compreender que a chegada dos europeus ao território hoje denominado Brasil, somado à posterior colonização europeia e exploração indígena (mão-de-obra, usurpação de terras, expropriação territorial, etc.) são fatores que impulsionaram a transição do modo de produção de alimentos e da vida. A partir de então, a terra foi

mercantilizada, ao mesmo tempo em que os modos de criar, fazer e viver (art. 216, II, CF/88) e a reprodução física, social e cultural (art. 231, CF/88) dos povos indígenas se comprometeram.

Em relação aos impactos do agronegócio, quando se trata da Aldeia Buridina, faz-se necessário retomar o período de 1958, quando foi criado o município que originou a atual cidade de Aruanã. Tal período impulsionou a expansão da cidade e da pecuária, fazendo com que o território do povo Karajá fosse reduzido paulatinamente, o que gerou graves consequências para a manutenção do seu modo de vida (ROCHA, 2008, p. 124).

Com o passar dos anos, a situação se agravou:

A situação em 1978 era ainda mais grave. A aldeia viu-se reduzida, espremida em cerca de 200 metros de largura por 200 de comprimento, tendo nos fundos do terreno uma via de mão dupla. Nas vizinhanças encontram-se terrenos particulares e um colégio e uma colônia de férias do Sesi em pleno funcionamento. Os índios afirmam que sua área foi se reduzindo progressivamente, que no passado mantinham roças do lado do estado do Mato Grosso e que não puderam mais manter essas roças porque as terras foram sendo ocupadas por fazendeiros e que uma última parcela teria sido vendida a um interessado pelo próprio chefe indígena. O artesanato, a pesca e os serviços como empregados domésticos eram as únicas formas de subsistência do grupo (ROCHA, 2008, p. 125).

Quanto às transformações socioeconômicas, se verificou que a partir do início da década de 1980, o turismo

intensificou-se na cidade, em razão do Rio Araguaia, tornando-se tal atividade uma das principais fontes da economia de Aruanã, bem como fonte de renda da população (ROCHA, 2008, p. 126).

No entanto, no mesmo período, ao contrário do desenvolvimento socioeconômico da população não indígena de Aruanã, os Karajá passam a fazer parte de uma situação de marginalização social:

Diversos relatos indicam a grave degradação sócio-econômica da comunidade karajá naquele momento, marcada por situações de alcoolismo e prostituição [...] Diante de um quadro de marginalização extrema que se acentua bastante a partir da década de 1980, a comunidade passa a ser vinculada pela população envolvente com casos de criminalidade relacionados com os altos níveis de alcoolismo, prostituição e miséria extrema na aldeia (ROCHA, 2008, p. 126).

Com a agricultura e os modos de produção de alimentos e da vida não poderia ser diferente, ou seja, embora a modernização da agricultura tenha proporcionado o desenvolvimento socioeconômico da sociedade não-indígena, para o povo Karajá foi sinônimo de perda não só da biodiversidade⁹ de sua TI, mas também da efetividade plena de sua reprodução cultural.

⁹ Nesse sentido, explica Eguimar Felício Chaveiro (2010, p.70): “A gestão da biodiversidade conduz o sujeito que a usa não apenas como protagonista de uma intervenção, mas como ator que interfere no ser vivente – e na potência de vida desse ser”.

Uma vez que a aldeia Buridina está inserida no Cerrado¹⁰ brasileiro, segundo maior bioma do país, a sua biodiversidade é vasta. No entanto, com o avanço do agronegócio no estado de Goiás e, principalmente, na região onde se encontra a referida TI, houveram mudanças significativas, a ponto de alterar, também, o modelo agrícola de produção de alimentos dos Karajá.

Para o Cacique Raul Hawakati, liderança indígena da comunidade Karajá, as transformações advindas da modernização da agricultura impactaram diretamente nos processos produtivos de alimento (agricultura, caça e pesca), bem como no uso cultural da terra:

Plantávamos mandioca e fazíamos beju, farinha; cozinhávamos a mandioca, assavámos e também fazíamos Kalungui: socávamos o milho no pilão, cozinhávamos batata doce para adocicar; vivíamos também da caça de Catitu usando Borduna, caçávamos Quei chada e pegávamos murici, mangaba, pequi, genipapo, urucum; recolhíamos palha, madeira, pena de passarinho, semente, mas a partir de 1960, inclusive os peixes do rio, começaram a acabar (Entrevista realizada em trabalho de campo, Aruanã-Go, 2008 apud CHAVEIRO, 2010, p. 75).

Nesse contexto, é possível compreender que o referido processo influenciou de modo direto, principalmente, o direito à alimentação do povo Karajá, uma vez que reduziu a biodiversidade local, conseqüentemente, diminuindo a variedade dos procedimentos de produção de alimentos.

Ressalte-se que o direito à alimentação é a satisfação de uma necessidade básica e essencial para a manutenção da vida, sendo assim, configura o que se denomina direito fundamental. Ademais, os processos produtivos culturais também são necessários para a reprodução do modo de vida dos povos indígenas, como prevê o art. 231 da Constituição.

Nesse sentido, as contribuições de CHAVEIRO (2010, p. 76):

[...] a tradição Karajá, baseada na atividade da caça, na pesca e no extrativismo, com a única finalidade da reprodução da vida, hoje está limitada. Mais que um limite de possibilidades de oferta de peixes, tartarugas ou espécies vegetais, há um confinamento sociocultural, isto é, os códigos urbanos do turismo, o modo de vida e de pensar oriundos da vida urbana moderna, adentram o território Karajá.

Assim, pode-se dizer que, antes da modernização da agricultura, a gestão da biodiversidade do Cerrado realizada pelo povo Karajá era caracterizada pelas águas (Rio Araguaia) e pela terra como elementos principais, cujas utilizações visavam tão-somente a reprodução da vida da comunidade,

¹⁰ “[...] o Cerrado é considerado uma das principais áreas de ecossistemas tropicais da Terra, sendo um dos centros prioritários para a preservação da biodiversidade do planeta. Entretanto, vários fatores têm contribuído para alterar esta situação. Dentre eles, ressaltam-se a pressão urbana e o rápido estabelecimento de atividades agrícolas na região, o que tem provocado uma rápida redução da biodiversidade desses ecossistemas” (MOYSÉS; SILVA, 2012, p. 37).

gerando relações de pertencimento com o local diante do afeto.

Já após a consolidação do referido período, a gestão passou a ser realizada numa perspectiva economicista, transformando as relações de pertencimento em relações de disputa e conflitos. Assim, a redução da biodiversidade foi um fenômeno que ocorreu simultaneamente ao empobrecimento cultural da vida do povo Karajá e aos impactos socioambientais naquele território (CHAVEIRO, 2010, p. 77-78).

Portanto, conclui-se que a modernização da agricultura, enquanto processo de transição do modelo agrícola de produção de alimentos, teve impacto direto e intenso nos direitos territoriais indígenas do povo Karajá, bem como foi fator determinante na perda da biodiversidade deste território como parte do Cerrado e, principalmente, gerou consequências ao direito à alimentação da comunidade.

O DIREITO À ALIMENTAÇÃO COMO UM DIREITO FUNDAMENTAL

Ao trazer alguns elementos de determinados momentos históricos do cenário local da Aldeia Buridina e do município de Aruanã, o trabalho procurou demonstrar na seção anterior a relação existente entre o processo de modernização da agricultura e a

redução da biodiversidade e da territorialidade¹¹ Iny Karajá.

Diante disso, destaca-se que não somente a biodiversidade do território indígena e a territorialidade foram afetadas, mas também o direito à alimentação, uma vez que este está ligado intimamente à agricultura e aos demais processos produtivos de alimentos. Ademais, se o modelo agrícola de produção de alimentos é afetado, conseqüentemente, as vidas dos sujeitos que mantêm uma relação de interdependência com a terra, também serão atingidas por tais impactos.

Nesse viés, busca-se demonstrar, na presente seção, o direito à alimentação como um direito fundamental dos povos indígenas. Para tanto, faz-se necessário fazer apontamentos sobre a cosmovisão indígena, uma vez que esta não corresponde às concepções impostas pelo modelo hegemônico ocidental, trazer posições conceituais de direito à alimentação, bem como os instrumentos normativos que o contemplam e, por fim, elementos que comprovam como o direito à alimentação do referido povo tem sido afetado pelos impactos do agronegócio na região.

Quando se fala em direito à alimentação dos povos indígenas, se faz imprescindível a

¹¹ “A territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força, mesmo em se tratando de apropriações temporárias dos recursos naturais, por grupos sociais classificados muitas vezes como “nômades” e “itinerantes”. Laços solidários e de ajuda mútua informam o conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável, não obstante disposições sucessórias porventura existentes” (ALMEIDA, 2006, p. 24).

compreensão de que suas visões e concepções de vida, de mundo, de terra e de território¹² são diversas às das sociedades não-indígenas e, ao mesmo tempo, únicas e singulares. A título de exemplo, os povos indígenas desconhecem a noção de propriedade privada.

A terra para o indígena está ligada diretamente à vida. Sem a terra, não há possibilidade de reproduzirem-se física, social e culturalmente, uma vez que ela é base de tudo: sua morada, onde se reproduzem fisicamente e desenvolvem suas relações sociais, local onde realizam seus rituais, atividades e práticas culturais, lugar onde são livres para expressar as suas identidades e, principalmente, é dali que extraem os alimentos necessários para a satisfação de suas necessidades materiais (a fome), podendo ser através do plantio, da pesca, da caça, do extrativismo, dentre outras práticas culturalmente específicas de cada povo.

Nesse contexto, importante destacar que a terra sempre esteve ligada à ideia de coletividade, concepção muito próxima às dos povos e comunidades tradicionais, principalmente à dos povos indígenas:

A terra sempre foi um bem coletivo, generosamente oferecido pelos antepassados que descobriram seus segredos e

legado necessário aos herdeiros que o perpetuariam. A repartição haveria de ser dos frutos da terra, de tal forma que não faltasse ao necessitado nem sobejasse ao indivíduo. Às vezes, se haveria de domesticar uma planta ou um animal, às vezes, bastava cuidar da natureza que ela retribuía numa lógica inconsciente mas quase perfeita (SOUZA FILHO, 2003, p. 49-50).

Portanto, a terra é provedora de todas as necessidades dos seres que dela e nela vivem, e tem duas qualidades intrínsecas: sua capacidade de gerar e produzir vida, bem como de suprir e recriar suas próprias possibilidades de criação.

Além disso, a terra é fonte do direito à alimentação, pois dela se originam os alimentos e suas diversas formas de produção, de modo que, além de suprir as necessidades básicas do ser humano, efetiva um direito fundamental.

A produção de alimentos está conectada diretamente à relação primordial existente entre o homem e o meio e a cultura nos quais se insere. A cultura, por sua vez, efetua práticas alimentares construídas desde o cultivo até o consumo. As fases do preparo dos alimentos podem ser entendidas como práticas coletivas de cultivo/criação, modificações e preparação (DERANI, 2005, p. 54).

Nesse sentido, assim se entende a relação do homem com o alimento:

A relação existencial com o alimento está muito além da manutenção das funções vitais. O alimento é revelação dos deuses (mandioca, guaraná em lendas indígenas), é fonte de poder (chocolate) e caminho de encontro com o divino

¹² “Como organização do espaço, pode-se dizer que o território responde, em sua primeira instância, a necessidades econômicas, sociais e políticas de cada sociedade e, por isso, sua produção está sustentada pelas relações sociais que o atravessam. Sua função, porém, não se reduz a essa dimensão instrumental; ele é também objeto de operações simbólicas e é nele que os atores projetam suas concepções de mundo” (DE ALMEIDA, 2017, p. 108).

(ayahuasca)” (DERANI, 2005, p. 59).

O direito à alimentação é um produto de lutas sociais, uma vez que o seu reconhecimento apenas se deu após uma série de mobilizações, por parte de grupos sociais afetados pela fome¹³, de modo que foi inserido no rol de direitos fundamentais (ROCHA, 2008, p. 56).

Este direito abrange muito mais que a ingestão de um alimento, uma vez que envolve práticas alimentares, aspectos culturais no ato do preparo, dentre outros fatores. Além disso, importante destacar que as pessoas têm o direito de acesso a alimentos saudáveis e não contaminados (LEONEL JÚNIOR, 2016, p. 90).

De acordo com a Plataforma de Direitos Humanos do Brasil (Plataforma Dhesca Brasil), a definição de alimentação transcende o processo biológico de ingestão de alimentos:

Alimentar-se é um ato vital para todos os seres vivos; sem ele não há possibilidade de vida. Além disso, no caso dos seres humanos, a alimentação é ao mesmo tempo um processo biológico e cultural. O organismo assimila os nutrientes obtidos dos alimentos consumidos

¹³ Sobre a questão da fome no Brasil, de suma importância as considerações do geógrafo e médico Josué de Castro, em sua obra “Geografia da Fome”: “A alimentação do brasileiro tem-se revelado, à luz dos inquéritos sociais realizados, com qualidades nutritivas bem precárias, apresentando, nas diferentes regiões do país, padrões dietéticos mais ou menos incompletos e desarmônicos. Numas regiões, os erros e defeitos são mais graves e vive-se num estado de fome crônica; noutras, são mais discretos e tem-se a subnutrição. Procurando investigar as causas fundamentais dessa alimentação em regra tão defeituosa e que tem pesado tão duramente na evolução econômico-social do povo, chega-se à conclusão de que elas são mais produtos de fatores socioculturais do que de fatores de natureza geográfica” (DE CASTRO, 1984, p. 58).

após um processo social de produção, escolha e preparação. Ao se alimentar, os grupos humanos criam práticas alimentares, elaboram costumes e valores sobre os diferentes alimentos, o que representa um processo bem mais complexo do que a utilização dos alimentos pelo organismo. Por isso se pode dizer que cada sociedade, ou grupo social, atribui um sentido específico ao ato de “alimentar-se”, que varia de cultura para cultura (ZIMMERMANN; LIMA, 2008, p. 8)

A alimentação, portanto, é um processo que envolve não apenas processos biológicos e de produção de alimentos, mas também as características que variam culturalmente. Quando se trata dos povos indígenas, por exemplo, este fator é determinante, uma vez que existem diversas etnias e povos, cada qual com suas práticas culturais, que podem se diferenciar, a depender de sua localização geográfica e de sua origem.

Outrossim, a antropóloga Esther Katz, pesquisadora do Institut de Recherche pour le Développement (IRD) e associada ao Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília (CDS-UnB), em sua pesquisa sobre a alimentação indígena na América Latina (fruto de seus estudos de antropologia da alimentação), com base em estudo de caso realizado na Amazônia brasileira (Rio Negro, Amazonas) com os as comunidades indígenas locais, enfatiza a relação existente entre alimentação e processos de reprodução, de fertilidade e de práticas culturais:

Entre os grupos étnicos do Rio Negro, a mitologia ainda é muito

presente, pelo menos nas aldeias, e a alimentação está relacionada também com os processos reprodutivos e a fertilidade (REICHEL-DOLMATOFF, 1968; HUGH-JONES, 1979). Ademais, existem sistemas de prescrições e proibições alimentares muito complexos e de uma grande riqueza simbólica (BUCHILLET, 1988; GARNELO, 2007). Os modos de servir a comida são próprios da cultura e também relacionados a uma simbologia (KATZ, 2009, p. 38).

Fundamentais igualmente são as considerações trazidas por Juliana Santilli, em sua obra “Agrobiodiversidade e direitos dos agricultores”, quando relaciona o direito à alimentação adequada à agrobiodiversidade¹⁴:

A agrobiodiversidade está não só associada à produção sustentável de alimentos, como tem também papel fundamental na promoção da qualidade dos alimentos. Uma alimentação diversidade-equilibrada em proteínas, vitaminas, minerais e outros nutrientes – é recomendada por nutricionistas e condição fundamental para uma boa saúde. Só os sistemas agrícolas agrobiodiversos favorecem dietas mais nutritivas e equilibradas (SANTILLI, 2009, p. 102).

De acordo com o PIDESC (Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais), ratificado pelo Brasil em

¹⁴ “O conceito de “agrobiodiversidade” emergiu nos últimos dez a quinze anos, em um contexto interdisciplinar que envolve diversas áreas de conhecimento (Agronomia, Antropologia, Ecologia, Botânica, Genética, Biologia da Conservação etc.). Reflete as dinâmicas e complexas relações entre as sociedades humanas, as plantas cultivadas e os ambientes em que convivem, repercutindo sobre as políticas de conservação dos ecossistemas cultivados, de promoção da segurança alimentar e nutricional das populações humanas, de inclusão social e de desenvolvimento local sustentável” (SANTILLI, 2009, p. 91).

1992, logo, com força normativa neste (art. 5º, §2º), o direito à alimentação faz parte dos direitos que devem ser garantidos e efetivados pelos Estados Partes, uma vez que promovem a satisfação de necessidades vitais:

Artigo 11 do PIDESC:

1.Os Estados Partes do presente Pacto reconhecem o direito de toda pessoa a um nível de vida adequado para si próprio e sua família, inclusive à alimentação, vestimenta e moradia adequadas, assim como a uma melhoria contínua de suas condições de vida. Os Estados Partes tomarão medidas apropriadas para assegurar a consecução desse direito, reconhecendo, nesse sentido, a importância essencial da cooperação internacional fundada no livre consentimento.

Além disso, a Constituição da República Federativa do Brasil incluiu o direito à alimentação como um direito social (art. 6º) e como um direito fundamental a toda pessoa quando, em seu art. 5º, §2º, afirma que os direitos e garantias nela expressos “não excluem outros decorrentes do regime e dos princípios por ela adotados, ou dos tratados internacionais em que a República Federativa do Brasil seja parte”.

Em se tratando de legislação nacional, o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) também assegura o direito à alimentação:

Art. 4º, ECA:

É dever da família, da comunidade, da sociedade em geral e do poder público assegurar, com absoluta prioridade, a efetivação dos direitos referentes à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao esporte, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à

liberdade e à convivência familiar e comunitária.

O direito à alimentação adequada adquiriu amplo avanço mediante a aprovação da Lei Orgânica de Segurança Alimentar e Nutricional (LOSAN – Lei n. 11.346), em setembro de 2006, a qual fundou o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (SISAN), de modo a prever a elaboração da Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (PNAN), a partir de diretrizes, metas, recursos, além de instrumentos de avaliação, monitoramento e exigibilidade (ZIMMERMANN; LIMA, 2008, p. 10).

A Lei n. 11.346, de 15 de setembro de 2006, ao trazer um avanço legal ao direito à alimentação, traz em seu art. 3º a definição de segurança alimentar e nutricional:

A segurança alimentar e nutricional consiste na realização do direito de todos ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde que respeitem a diversidade cultural e que sejam ambiental, cultural, econômica e socialmente sustentáveis (Art. 3º da Lei n. 11.346/2006).

Por fim, cabe mencionar a Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB) - documento internacional assinado durante a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento realizada na cidade do Rio de Janeiro, em 1992 -, a qual, embora não contemple expressamente o direito

à alimentação, exerce papel importante em relação aos processos produtivos de alimentos:

Além da preocupação com a manutenção da variedade dos ecossistemas terrestres, a Convenção busca a valorização das culturas locais como meio para a conservação da diversidade biológica selvagem e cultivada. No que tange à biodiversidade cultivada, as decisões sobre biodiversidade agrícola na CDB frequentemente fazem referência à FAO – Food and Agricultural Organization of the United Nations e ao International Treaty on Plant Genetic Resources for Food and Agriculture, buscando com esta entidade uma sinergia para a valorização e proteção das culturas locais” (DERANI, 2005, p. 73-74).

Cristiane Derani (2005, p. 76), professora da Universidade Federal de Santa Catarina, pesquisadora Cnpq e referência por seus estudos e pesquisas em Direito Ambiental, considera que a CDB, uma vez que visa a conservação da diversidade biológica, a utilização sustentável de seus componentes e a repartição justa e equitativa dos benefícios advindos da utilização dos recursos genéticos (art. 1º, CDB), é também importante para a produção de alimento, bem como para a conservação das funções ecológicas essenciais à vida e à manutenção do modo de existência das populações rurais, dentre as quais, podem-se considerar os povos indígenas.

Portanto, compreende-se que existem instrumentos normativos que contemplam de maneira satisfatória o direito à alimentação dos povos indígenas. No entanto, apesar do avanço legal, existem algumas considerações e críticas quanto à efetividade e dispositivos

contraditórios das leis supramencionadas, assim como demonstram SANTILLI (2009) e LEONEL JÚNIOR (2016).

Ao estudar o caso específico do povo Karajá de Aruanã I, identifica-se que o direito à alimentação da população indígena local foi impactado devido aos processos de “modernização” da agricultura e às transformações sociais, econômicas e culturais que dali decorreram:

Ao ser valorizado por essa lógica, o Bioma vai sendo destruído impactando, a uma só vez, a sua biodiversidade e os sujeitos que, conforme a sua cultura, desenvolvem usos das espécies do Cerrado para a reprodução de sua vida e de sua cultura. Sendo assim, esse sujeito se vê alterado a sua substância simbólica na mesma ordem que os ambientes que a permitiram reproduzir (CHAVEIRO, 2010, p. 80).

Nesse sentido, apoia-se na pesquisa de campo realizada pelo Professor Eguimar Felício Chaveiro (2010), para melhor compreensão a respeito do modo de vida e da alimentação da referida comunidade. Em entrevista feita com o cacique Karajá, obteve a seguinte resposta:

Consta que o nosso povo está aqui desde 500 anos atrás. Mas foi o meu tataravô, Kabtiana, que criou junto com o seu povo, a nossa Aldeia. Dizia ele – Kabtiana – que o nosso povo surgiu do fundo do Rio, por isso a água está no nosso espírito. Mas como a água precisa da terra para produzir alimentos, a terra é também sagrada. Da água se retira os peixes – e da terra, retiramos os frutos, animais, penas, raízes. Vivemos na terra mas com proteção das águas. Agora, tomaram as nossas terras e estão acabando com o rio, quer dizer que nós não temos como viver (Entrevista realizada em

trabalho de campo, Aruanã-Go, 2008 apud CHAVEIRO, 2010, p. 75).

Daí compreende-se a importância do Rio Araguaia, não só pela representação mítica, mas também porque, segundo a liderança indígena da Aldeia Buridina, o rio é a base de onde este povo extrai o alimento para o seu sustento, portanto, mantém com ele, da mesma forma que com a terra, uma relação de interdependência.

Importante também se faz o relato de um membro da referida comunidade, a respeito de dois fatores que influenciaram o direito à alimentação dos Karajá (o turismo urbano e a atividade econômica da pecuária):

Hoje a nossa terra é pouca. Tamo vigiado por fazendeiro. Tamo pressionado por turista, pelos clubes. Hoje o rio tem muitos donos, por isso ele não tem peixe mais. Fala que nós fazemo pesca predatória, mas foi ele que acabou com o peixe e tão acabando com o rio, quase não tem tartaruga. Isso tudo é por causa da terra. Os fazendeiro quer a terra para o gado; eles dá mais importância pro gado que pra gente. Nós ficamo sem sabe o que fazê, então uns vão trabaiá; outros fica perturbado, acuados. (Entrevista realizada em trabalho de campo, Aruanã-Go, 2008 apud CHAVEIRO, 2010, p. 75).

Nesse sentido, importa destacar que, sendo a pesca e a caça atividades essenciais para a efetividade do direito à alimentação do povo Karajá, as mudanças que alteraram a biodiversidade das espécies locais, foram fatores determinantes para a reprodução do seu modo de vida:

Não são apenas os lagos da planície do Araguaia que secam, mas são os peixes e as tartarugas que deixam de alimentar os povos Karajás. Não é apenas a mudança na dieta alimentar dos índios do lugar, mas o modo com que relaciona com o mundo e entre si.

O desmatamento das espécies não apenas se transforma em pastagens para o gado bovino que será exportado para os países ricos. Mas a ausência de componentes naturais, que o desmatamento provoca, alterando o saber tradicional dos povos indígenas que, agora, recorrem ao supermercado para poder alimentar a família. (CHAVEIRO, 2010, p. 80-81).

Conclui-se, portanto, que os processos de produção de alimentos do povo Karajá de Aruanã I hoje estão limitados, fruto do processo de “modernização” da agricultura, bem como das atividades econômicas ali desenvolvidas (pesca, turismo e pecuária), os quais foram fatores decisivos para os impactos de níveis ambiental, social e cultural, ou seja, a perda da biodiversidade que afetou diretamente o Rio Araguaia e a terra, principais fontes de produção de alimentos deste povo.

O DIREITO CONSTITUCIONAL DE REPRODUÇÃO DO MODO DE VIDA DOS POVOS INDÍGENAS E ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA INY KARAJÁ

Demonstrados aspectos jurídicos e sociais do direito à alimentação do povo Iny Karajá de Aruanã I, a presente seção pretende abordar o direito constitucional à reprodução física, social e cultural dos povos indígenas e

algumas estratégias de resistência destes frente ao conflito¹⁵ com o agronegócio.

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, em seu artigo 231, reconheceu o direito dos povos indígenas às suas terras que tradicionalmente ocupam e, mais do que isso: veio a estabelecer a proteção ao desenvolvimento de seus territórios e de suas territorialidades, mediante a liberdade em reproduzirem seus usos, costumes e tradições.

Além disso, houve grande avanço em relação à proteção dos bens materiais e imateriais advindos da cultura dos diversos povos indígenas que ocupam este território:

Com a promulgação da atual constituição federal, em 1988, a noção de patrimônio cultural foi ampliada com o reconhecimento dos bens de natureza material e imaterial portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira (Constituição Federal de 1988, art. 216).

A inclusão dos bens de natureza imaterial no rol de bens culturais merecedores de proteção jurídica, em sede constitucional, significa e aponta para um novo momento da historicidade do direito no que diz respeito ao não ocultamento das múltiplas e plurais representações culturais dos povos formadores do tecido social e, consequentemente, da memória brasileira (DANTAS, 2006, p. 81).

¹⁵ O geógrafo Carlos Walter Porto-Gonçalves, ao dissertar sobre conflitos e r-existências em sua obra “Amazônia: encruzilhada civilizatória: tensões territoriais em curso”, aborda precisamente o conceito de conflito, no mesmo sentido que esta palavra é utilizada nesta pesquisa: “O conflito é o momento em que as contradições se mostram em estado prático e, como tal, são momentos privilegiados para ampliarmos o conhecimento sobre o mundo, sobre cada situação. No conflito, pelo menos duas visões sobre um determinado problema se oferecem” (PORTO-GONÇALVES, 2017, p. 77).

Deste modo, compreende-se que o reconhecimento constitucional de determinados direitos dos povos indígenas tem sido mais adequadamente contemplado desde 1988, quando se observa a legislação nacional. Tal reforma ocorreu durante o período que Raquel Z. Yrigoyen Fajardo denomina ciclo do constitucionalismo multicultural (1982-1988), o qual é o primeiro dos três ciclos que pertencem ao horizonte do constitucionalismo pluralista, satisfatoriamente estudado pela referida autora.

Quando se fala nos três ciclos do constitucionalismo pluralista, é necessário compreender que as demandas e as necessidades indígenas estão intimamente ligadas a tais reformas constitucionais:

Las reformas constitucionales expresan antiguas y nuevas demandas indígenas, las que les dan impulso. Sin embargo, las reformas constitucionales también son el escenario en el que se expresa la resistencia que viene de antiguos y nuevos colonialismos. Los contextos complejos en los que se gestan las reformas llenan de tensiones así como de contradicciones (aparentes o reales) a los textos constitucionales, exigiendo una interpretación pluralista para salvar sus limitaciones y resolver tales tensiones en favor de la realización de los objetivos y principios del proyecto constitucional pluralista. Tal ejercicio de interpretación es un ejercicio de poder y, por ende, se trata de un ejercicio que ahora también es compartido por los pueblos indígenas en el marco del Estado plurinacional (FAJARDO, 2011, p. 141).

A Constituição do Brasil se insere no primeiro ciclo de reformas, ou seja, o

multicultural, que ocorreu durante a década de 1980, caracterizado pela emergência do multiculturalismo e de novas reivindicações indígenas. Tal ciclo, de modo geral, e relembrando que inclui, também, as Constituições do Canadá, da Guatemala e da Nicarágua, é marcado pela introdução do conceito de diversidade cultural, do reconhecimento da configuração multicultural e multilíngue da sociedade, do direito (individual e coletivo) à identidade cultural e outros direitos indígenas (FAJARDO, 2011, p. 141).

No entanto, embora a nossa Constituição se introduza a partir do primeiro ciclo de reformas, a mesma apresenta certo avanço legal por abranger algumas das discussões realizadas no contexto de revisão da Convenção n. 107 (de cunho assimilacionista) para a Convenção n. 169 da OIT, que é contemplada pelo segundo ciclo (que rompe o paradigma assimilacionista):

La Constitución de Brasil de 1988, que antecede em um año a la adopción del Convenio 169 de la OIT sobre derechos indígenas, ya recoge algunos de los planteamientos que se debaten en la revisión del Convenio 107 de la OIT, por lo que se ubica em el umbral del segundo ciclo (FAJARDO, 2011, p. 141).

Nesse sentido, embora exista o reconhecimento constitucional de direitos indígenas no ordenamento jurídico brasileiro, em razão do agronegócio e de seus impactos nas vidas dos sujeitos que da terra e nela vivem, ainda não há total liberdade para que estes povos possam reproduzir o seu modo de vida e

isso se deve à redução territorial e à perda da biodiversidade que interferem diretamente em suas práticas culturais, refletindo, deste modo, em seus usos, costumes, tradições (art. 231, CF) e modos de criar, fazer e viver (art. 216, CF).

Face às situações de conflitos, os sujeitos se organizam estrategicamente a fim de resistirem. Quando se fala dos povos indígenas, verifica-se que, em meio às situações onde seus territórios encontram-se ameaçados e, conseqüentemente, seus modos de vida, estes respondem com luta, resistência, resiliência e re-existência¹⁶.

O povo Karajá de Aruanã I veio a ser diretamente afetado por novas dinâmicas territoriais a partir da década de 1970, como foi dito, período em que, de sujeitos que dinamizavam o seu próprio território de acordo com as suas identidades e práticas culturais, tornaram-se sujeitos dominados pela frente de expansão ocorrida no Cerrado aruanense, a qual teve seus reflexos nas relações sociais entre indígenas e não-indígenas:

Mantém-se uma espécie de guerra surda entre índios e não índios. Os índios são desejados enquanto símbolo de brasilidade e atração turística para a cidade e odiados como incômodos vizinhos que exploram os moradores ou os ameaçam em seu *status quo* no que se refere às reivindicações de

porções de terras atualmente ocupadas por mansões, atracadouros, hotéis, bares, restaurante e supermercados. Os casamentos interétnicos existentes normalmente são com não-índios provenientes de outras cidades, muitos poucos karajá se casam com moradores de Aruana (ROCHA, 2008, p. 130).

Os karajá se organizam de diversas maneiras frente à consolidação do agronegócio na cidade de Aruanã, às transformações socioeconômicas e aos conseqüentes limites sociais, culturais, territoriais e ambientais aos quais estão sujeitos:

Depois de longas décadas, os índios karajá da aldeia Buridina voltaram a viver mais independentes, como haviam sido no passado. Espremidos em um pequeno pedaço de terra, dentro da cidade de Aruanã (GO), eles reocupam seu território sagrado, que foi expropriado pelas frentes de expansão ao longo dos anos. Com a recuperação de suas terras, agora os índios estão em processo acelerado de revitalização da língua e da rica cultura karajá, quase perdidas após o convívio forçado com os não-índios (ROCHA, 2008, p. 128)

Além disso, verifica-se neste território a co-existência de duas culturas, mediante a qual os povos indígenas desenvolvem suas próprias estratégias de resistência: seja a partir da luta pela manutenção de sua língua materna, seja a partir da criação de alternativas econômicas em um território dominado por forças externas (e, conseqüentemente, a caminho da situação de desfragmentação cultural) (CHAVEIRO, 2010, p. 80).

Portanto, assim resistem os Karajá de Aruanã. Em meio à fragmentação territorial em

¹⁶ Ao empregar este neologismo, Carlos Walter Porto-Gonçalves explica: “Aqui, mais do que resistência, que significa reagir a uma ação anterior e, assim, sempre uma ação reflexa, temos re-existência, é dizer, uma forma de existir, uma determinada matriz de racionalidade que age nas circunstâncias, inclusive reage, a partir de um *topoi*, enfim, de um lugar próprio, tanto geográfico como epistêmico. (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 165).

que se encontra sua Terra Indígena, às alterações no bioma local cerrado, às transformações socioeconômicas, à consolidação do agronegócio em detrimento de um sistema agrícola agrobiodiverso, à situação de encontro (e conflito) com o povo de uma outra cultura que tenta impor seus símbolos e significados ignorando os saberes indígenas tradicionais e à redução territorial que diminui a sua liberdade em desenvolver sua territorialidade e seu modo de vida.

Resistem, pois a resistência é a única e fundamental estratégia em meio à destruição que acontece não só no território indígena de Aruanã, mas em todo o Brasil, uma vez que os grandes empreendimentos econômicos são os detentores do poder local, regional e nacional brasileiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da análise dos dados da pesquisa e das contribuições dos teóricos e dos autores de pesquisas já realizadas com o território do povo Karajá de Aruanã – GO, somados à situação de redução territorial e limitação da liberdade para desenvolver seu modo de vida, verifica-se que este é um problema estrutural que tem como uma de suas causas a consolidação do agronegócio no local.

Sendo assim, conclui-se que o processo de modernização da agricultura, ou seja, a transição de um modelo agrícola baseado nos conhecimentos tradicionais indígenas para um

sistema que prioriza a monocultura e está distante de ser agrobiodiverso, tem responsabilidade na série de problemas que o povo Karajá de Aruanã I hoje enfrenta.

Compreende-se que historicamente houveram diversos fatores que também dificultaram a efetividade dos direitos territoriais reconhecidos constitucionalmente deste povo: os direitos à reprodução física, social e cultural e aos seus modos de criar, fazer e viver.

Além disso, a partir das contribuições teóricas, foi possível contemplar neste trabalho conceitos como: território, territorialidade, agrobiodiversidade, dentre outros. O diálogo interdisciplinar (geografia, história, etnobiologia e antropologia) foi fundamental para uma compreensão satisfatória do problema da pesquisa.

Portanto, conclui-se que o agronegócio pode ser considerado uma das bases das estruturas do problema agrário de redução territorial e de perda da biodiversidade que vigora no território do povo Karajá de Aruanã I, uma vez que mediante sua consolidação, muito se perdeu e limitou, no que tange à cultura e ao modo de viver deste povo; tornando-se de caráter emergencial a busca por novos caminhos que possam solucionar tal problema e efetivar plenamente os direitos territoriais indígenas.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Conceito de terras tradicionalmente ocupadas. **Seminário sobre questões indígenas. Palestra proferida**, 2005.

_____. **Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.

ARAÚJO JUNIOR, Mozart Martins de. **Iny – história e identidade cultural: índios karajá de Buridina**. 2012. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em História, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia.

BRASIL, Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, Centro Grafico, 1988. 292 p.

CHAVEIRO, Eguimar Felício. Cerrado e território: conflitos socioespaciais na apropriação da Biodiversidade-os povos indígenas Karajás, Aruanã-Go. In: **Ateliê Geográfico (Edição especial – fev. 2010)**, v. 4, n. 1, p. 64-83. Goiânia: Universidade Federal de Goiás – IESA, 2010.

DANTAS, Fernando Antonio de Carvalho. Base jurídica para a proteção dos conhecimentos tradicionais. In: **Revista CPC**, n. 2, p. 80-95, 2006.

DE ALMEIDA, Maria Geralda. Fronteiras, territórios e territorialidades. **Revista da ANPEGE**, v. 2, n. 02, p. 103-114, 2017.

DE CASTRO, Josué. **Geografia da fome: o dilema brasileiro: pão ou aço**. 10. ed. Rio de Janeiro: Edições Antares, 1984.

DERANI, Cristiane. Alimento e biodiversidade: fundamentos de uma normatização. In: **Hiléia: Revista de Direito Ambiental da Amazônia**. Manaus: Ano 3, v. 3, p. 53-86, 2006.

FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. In:

César Rodríguez Garavito (org.), 1ª ed. **El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio, 2018. **Terras indígenas**. Disponível em: < <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas> > Acesso em 19 fev. 2018.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?. In: **Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, pp. 37-41, 2004.

GOOGLE [Mapa da Terra Indígena Karajá de Aruanã I, Brasil no Google Maps. Disponível em: < <https://www.google.com/maps/place/Esc+Mul+DR+Pedro+Ludovico+Teixeira/@-14.914211,-51.081812,16z/data=!4m5!3m4!1s0x9368dc18fafcf5c5:0xacd93a783c6969d!8m2!3d-14.9170433!4d-51.075466?hl=pt-BR> >. Acesso em 19. fev. 2018.

KATZ, Esther. Alimentação indígena na América Latina: comida invisível, comida de pobres ou patrimônio culinário?. In: **Espaço Ameríndio**, v. 3, n. 1, 2009.

LEONEL JÚNIOR, Gladstone. **Direito à agroecologia: a viabilidade e os entraves de uma prática agrícola sustentável**. 1. ed. Curitiba: Editora Prismas, 2016.

MELATTI, Julio Cezar. **Índios do Brasil**. 9. ed., I. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

MOYSÉS, Aristides; SILVA, Eduardo Rodrigues da. Transformações econômicas e urbanização dos cerrados: desafios para a sustentabilidade. In: MOYSÉS, Aristides (org.). **Cerrados brasileiros: desafios e perspectivas de desenvolvimento sustentável**. Goiânia: Editora da PUC Goiás/Gráfica e Editora América, 2012.

NUNES, Eduardo S. Dos corpos duplos: mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de Buridina (Aruanã-GO). In: **Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)**, v. 19, n. 19, pp. 113-134, 2010.

PORTELA, Cristiane de Assis. **Nem ressurgidos, nem emergentes: A resistência histórica dos Karajá de Buridina em Aruanã – GO (1980-2006)**. 2006. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. A Reinvenção dos Territórios: a experiência latino-americana e caribenha. In: **Los desafios de las emancipaciones en un contexto militarizado**. Ceceña, Ana Esther. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2006, pp. 151-197.

POSEY, Darrell A. Etnobiologia: teoria e prática. In: RIBEIRO, Berta. (ed.). **Suma Etnológica Brasileira**. Etnobiologia. Petrópolis: Vozes/FINEP, 1986, p. 15-25.

PREZIA, Benedito. **História da resistência indígena: 500 anos de luta**. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

ROCHA, Eduardo Gonçalves. **DIREITO À ALIMENTAÇÃO: políticas públicas de segurança alimentar sob uma perspectiva democrática e constitucional**. 2008. Dissertação (Mestrado em Direito). Programa de Pós-Graduação em Direito, Faculdade de Direito da Universidade de Brasília, Brasília.

ROCHA, Leandro Mendes. Aruanã-GO: identidades e fronteiras étnicas no Rio Araguaia. In: **Mosaico**, v. 1, n. 2, pp. 123-132, 2008.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. Notas sobre os Karajá e Javaé. In: RICARDO, Fany (Org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

SANTANA, Márcia de Alencar. O atrasado e o moderno no Brasil planejado: notas para um debate. In: MOYSÉS, Aristides (org.). **Cerrados brasileiros: desafios e perspectivas de desenvolvimento sustentável**. Goiânia: Editora da PUC Goiás/Gráfica e Editora América, 2012.

SANTILLI, Juliana. **Agrobiodiversidade e direito dos agricultores**. São Paulo: Peirópolis, 2009.

STEDILE, João Pedro. **A questão agrária no Brasil: o debate tradicional – 1500-1960**. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

STEDILE, João Pedro; FERNANDES, Bernardo Mançano. **Brava gente: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, coedição Fundação Abramo, 2012.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **A função social da terra**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2003.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O Renacer dos Povos Indígenas para o Direito**. Curitiba: Juruá Editora, 1998.

ZIMMERMANN, Clóvis Roberto; LIMA, Jônia Rodrigues. Direito Humano à Alimentação e Terra Rural. **Organização: Plataforma Dhesca Brasil. Coleção Cartilhas de Direito Humanos**, v. 3, 2008.