



Conhecimento indígena, sistema de manejo e mudanças ambientais na região de transição Amazônia-Cerrado

Indigenous knowledge, management system and environmental change in the Amazon-Cerrado transition region

Maycon Henrique Franzoi de MELO^{1*}, Fabrício Brito SILVA¹, Osias de Oliveira SANTOS FILHO²

¹ Programa de Mestrado em Meio Ambiente (MMA), Universidade CEUMA (UniCEUMA), São Luís, MA, Brasil.

² Universidade CEUMA (UniCEUMA), São Luís, MA, Brasil.

* E-mail de contato: mayconmelodoc@gmail.com

Artigo recebido em 17 de abril de 2020, versão final aceita em 24 de fevereiro de 2021, publicado em 31 de março de 2022.

RESUMO: O artigo analisa aspectos do conhecimento indígena e o sistema de manejo de povos que vivem na região de transição Amazônia-Cerrado como adaptação e reação às mudanças ambientais em seus territórios. Trata-se de uma pesquisa etnográfica, realizada entre 2014 a 2020, com base em observação participante e entrevistas semiestruturadas com grupos de anciões, caçadores e lideranças indígenas. Entre o povo Gavião, falantes do tronco linguístico Macro-Jê que integram os chamados povos Timbira, o impacto negativo das mudanças ambientais provocadas pelo desmatamento e queimadas ilegais em seu território atinge as formas tradicionais de subsistência e as interações entre os humanos e a natureza em sua cosmovisão. A cosmografia gavião reconhece a natureza enquanto espaço povoado por diferentes seres e agências, com relações que oscilam na necessidade de aproximação ou afastamento entre si e das quais é preciso agir para garantir a reprodução de todo o povo. Com base nesses conhecimentos e frente às mudanças ambientais em suas terras, os povos Timbira elaboraram um amplo sistema de manejo, no qual o produto mais visível da articulação com o poder público e não governamental é o Plano de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas Timbira (PGTA). O conhecimento indígena articulado a um sistema de manejo ambiental tem revelado possibilidades de uso sustentável dos recursos naturais e efetiva participação indígena na gestão territorial da região de transição Amazônia-Cerrado.

Palavras-chave: povos indígenas; gavião; cosmografia; gestão territorial.

ABSTRACT: The article analyzes aspects of indigenous knowledge and the management system of peoples living in the Amazon-Cerrado transition region as an adaptation and reaction to environmental changes in their territories. This is an ethnographic survey, conducted between 2014 and 2020, based on participant observation and semi-

structured interviews with groups of elders, hunters, and indigenous leaders. Among the Gavião people, speakers of the Macro-Jê linguistic trunk that make up the so-called Timbira peoples, the negative impact of environmental changes caused by deforestation and illegal burning in their territory affects traditional forms of subsistence and the interactions between humans and nature in their cosmovision. The Gavião cosmography recognizes nature as a space populated by different beings and agencies, with relationships that oscillate in the need for closeness or distance between them and from which it is necessary to act to ensure the reproduction of all the people. Based on this knowledge and in the face of environmental changes on their lands, the Timbira people have developed a broad management system, in which the most visible product of the articulation with public and non-governmental authorities is the Timbir Territorial and Environmental Management Plan of Timbira Indigenous Lands (PGTA). The indigenous knowledge articulated with an environmental management system has revealed possibilities for the sustainable use of natural resources and effective indigenous participation in the territorial management of the Amazon-Cerrado transition region.

Keywords: indigenous people; gavião; cosmography; territorial management.

1. Introdução

As mudanças ambientais que impactam povos indígenas na região de transição Amazônia-Cerrado têm criado grandes alterações nos seus modos de vida, em diferentes escalas, incluindo as mudanças climáticas (Silva *et al.*, 2016), alteração ao acesso dos bens de serviços ecossistêmicos (Sawyer, 2009), deslocamentos compulsórios movidos por ações de grandes empresas (Oliveira, 2008), impactos nas economias locais e regionais (Becker, 2013), alteração nos modos de vida de comunidades tradicionais (Hermano & Coelho, 2013) e um histórico de injustiças sociais movidas pelo distanciamento criado entre a população, suas causas e o poder público responsável por elaborar e aplicar políticas sociais (Acselrad, 2004; Leroy & Meireles, 2013).

No caso dos povos indígenas que vivem na região de transição Amazônia-Cerrado o impacto negativo destas mudanças ambientais é vivido de maneira distinta do restante da população, uma vez que além de ser fonte de subsistência, a natureza e os diferentes seres que nela habitam são a base do pensamento sociocosmológico destes povos. O que

torna essa relação específica é que a intencionalidade e a reflexividade na ação entre humanos estão presentes em todos os seres do cosmos ameríndio, ou seja, intencionalidade e reflexividade não seriam exclusividades da humanidade como ocorre entre os não indígenas. Assim, um animal, um vegetal ou um espírito podem ocupar a posição de sujeito nas interações com os humanos (Descola, 1986). Uma vez que se alteram o acesso aos bens naturais em decorrência dos impactos ambientais negativos em suas terras, se alteram também as relações simbólicas que fazem parte da vida social destes povos.

Saber quais são estas mudanças ambientais e suas causas, bem como quais ações os povos indígenas tomam frente a isso é algo em investigação em diferentes contextos nacionais e internacionais. No entanto, o que sabemos é que o conhecimento indígena tem sido valorizado em todo mundo, apresentando aos não indígenas elementos de um saber usado com sucesso no manejo do meio ambiente em tempos de crise ambiental (Bocco *et al.*, 2000; Fany, 2004; Little, 2005; Nursey-Bray *et al.*, 2019).

O foco do artigo recai sobre o povo indígena Gavião Pyhcop Catiji, falantes do tronco linguístico

Macro-Jê e identificados enquanto povos Timbira¹, que vivem na região de transição Amazônia-Cerrado. A Terra Indígena Governador (TI Governador) foi homologada em 1982 para uso dos Gavião, compreende um espaço de 41.644 hectares localizados no município de Amarante do Maranhão, que se situa à latitude: 5° 34' 8" Sul e longitude: 46° 44' 16" Oeste, a uma altitude de 242 m.

Nos últimos 20 anos o povo Gavião tem convivido com os efeitos negativos das mudanças ambientais causadas, sobretudo, pelo desmatamento promovido pelo avanço da exploração de madeira e pelos incêndios ilegais causados por grileiros e fazendeiros na Terra Indígena Governador. Desde 2015 ocorreram quatro mortes de indígenas que se opunham à exploração de madeira ilegal, acirrando uma situação de conflito ambiental que se estende de 2004 a 2020 envolvendo os Gavião e cidadãos de Amarante do Maranhão (Melo & Milanez, 2017).

Esse cenário de desmatamento, conflitos ambientais, mortes e ausência de fiscalização dos órgãos responsáveis sobre as Terras Indígenas tem sido o propulsor de uma ação ativa dos Gavião e dos povos Timbira frente a este processo. O diálogo entre as estratégias indígenas e as políticas ambientais possibilitam a sistematização de conhecimentos específicos que se tornam uma ferramenta no desafio de assegurar a integridade territorial, a manutenção dos usos e costumes dos povos indígenas e o desenvolvimento sustentável na região de transição Amazônia-Cerrado. Há anos sabemos que o “modo de vida dos índios revela para nós a

possibilidade de uma opção, de uma estratégia à parte de desenvolvimento cultural [...] alternativas em um nível intelectual, filosófico” (Cavalcanti, 1994, p. 94).

Este artigo descreve aspectos do conhecimento indígena e o sistema de manejo de povos que vivem na região de transição Amazônia-Cerrado como adaptação e reação à mudança ambiental em seus territórios. No que se refere ao conhecimento indígena, abordaremos a relação da cosmografia Gavião com a natureza, visível nas formas de interação entre o humano e o meio natural. Em seguida, apresentaremos as mudanças ambientais e impactos negativos que têm sido recorrentes nas Terras Indígenas da região de transição Amazônia-Cerrado, assim como as formas de manejo acionadas pelos Gavião frente a esta situação. Por fim, descreveremos o sistema de manejo ambiental criado pelos Gavião e outros povos Timbira enquanto expressão notória da participação indígena na gestão territorial de Terras Indígenas na região de transição Amazônia-Cerrado.

2. Metodologia e área de estudo

A discussão deste artigo é derivada da pesquisa etnográfica com o povo Gavião (TI Governador), onde realizamos, no período de 2014 a 2020, 360 dias de trabalho de campo em viagens com duração de 10 a 30 dias. A etnografia é central na Antropologia e nela a empiria, “os eventos, acontecimentos, palavras, textos, cheiros, sabores, tudo que nos afeta os sentidos” são “fatos etnográficos” e que, em con-

¹ Segundo Nimuendaju (1946) os povos Timbira integram as etnias Krahô (TO), Krikati (MA), Apãnjêkra/ Canela (MA), Rãmkkãmêkra/Canela (MA), Gavião Pyhcop catiji (MA), Krepým Catêjê (MA), Krênyê (MA) considerados pelo referido autor como Timbira Orientais e Apinaje (TO), classificados como Timbira ocidental. A classificação do autor leva em consideração as afinidades linguísticas e culturais entre estes povos.

traste com a análise social das ações, cria condições para a teoria se aprimorar (Peirano, 2014, p. 380).

Para execução da pesquisa de campo, realizamos os trabalhos em quatro das 13 aldeias na Terra Indígena Governador, sendo elas: Aldeia Governador, Aldeia Monte Alegre, Aldeia Riachinho e Aldeia Rubiácea. Utilizamos a técnica de “observação participante” e a realização de entrevista semiestruturada (Minayo, 2009; Marconi & Lakatos, 2010). Os interlocutores da pesquisa foram lideranças, caçadores e anciãos do povo Gavião. As questões que orientaram a “observação participante” e o tema das entrevistas foram a relação da cosmografia Gavião e a natureza, assim como as mudanças ambientais e as ações tomadas frente aos seus impactos negativos.

Falantes de uma língua do tronco linguístico Macro-Jê, os Gavião Pyhcop Catiji são classificados como povos Timbira (Nimuendaju, 1946), vivem na parte sudoeste do Estado do Maranhão, na microrregião de Imperatriz. A região é conhecida como Pré-Amazônia Maranhense, e o ambiente que vivem os Gavião se constitui nessa faixa de contato entre a floresta Amazônica e o Cerrado do centro-oeste. Predomina o clima tipo tropical, com verões e invernos úmidos e curtos períodos de seca. A temperatura média anual é de cerca de 25,8°C e a precipitação média anual de 2.200 mm.

No que diz respeito às aldeias da Terra Indígena Governador, seu número tem variado ao longo do tempo em movimentos de concentração e dispersão de pessoas que recorrem à criação de novas aldeias dentro do território. Atualmente os Gavião vivem

em 13 aldeias, que são o resultado de um intenso processo de divisão e criação de novas aldeias ocorrido nos últimos trinta anos² (Melo, 2017; Melo & Soares, 2018).

Os Gavião praticam agricultura associada ao extrativismo, pesca e caça. Nenhum indígena da Aldeia Governador trabalha com carteira assinada na cidade de Amarante do Maranhão. Todas as casas da Terra Indígena Governador recebem do Governo Federal o Bolsa Família, e as famílias com crianças e adolescentes entre 4 e 16 anos recebem do Governo do Maranhão o Bolsa Escola. Além destas fontes de renda, existem os aposentados e dois grupos de assalariados na Aldeia Governador, os professores e os funcionários da Funai (Melo, 2017).

Podemos dividir em três períodos o histórico de contato dos Gavião com a sociedade nacional. Os primeiros registros são do Major de Paula Ribeiro, ainda em meados de 1800, quando identificou 15 grupos às margens do Rio Grajaú (Nimuendaju, 1946). O segundo período é marcado pela ação das “frentes de pacificação” vindas do norte do Maranhão, Pará, Tocantins e Goiás em 1850. Em 1950 uma nova “onda” de desenvolvimento atinge os Gavião com a construção da Rodovia Belém-Brasília, que trouxe os “sulistas” e a alta especulação das terras ao redor da Terra Indígena Governador (Barata, 1981). O terceiro período se caracteriza pela concentração e dispersão de aldeias no atual território, iniciado pela necessidade de permanecerem juntos frente aos ataques de cidadãos na década de 1980 e posteriormente motivado pela divisão e criação de novas aldeias em meados de 1990. Esse

² São elas: Aldeia Governador, Aldeia Rubiácea, Aldeia Riachinho, Aldeia Nova, Aldeia Monte Alegre, Aldeia Água Viva, Aldeia Canto Bom, Aldeia Novo Marajá, Aldeia Dois irmãos, Aldeia Bom Jesus, Aldeia Bom Jardim e Aldeia Roo cu.

fenômeno de dispersão populacional foi acentuado nos anos 2000, quando grupos “proto-gavião” se separaram e retornam a antigos territórios ocupados pelas gerações anteriores dentro da própria Terra Indígena Governador, criando novas aldeias (Melo & Soares, 2018).

A etnografia com o povo Gavião nos indicou que existem um conjunto de conhecimentos que tornam possíveis manter o modo de vida e a própria dinâmica cultural do povo. São conhecimentos relativos a interações com outros indígenas, com os não indígenas, espíritos, com animais, plantas e outras manifestações presentes na natureza (Melo, 2019).

3. *Conhecimento indígena e cosmografia Gavião Pyhcop Catiji*

O conhecimento indígena tem sido explorado como um conhecimento antagônico à narrativa científica hegemônica do Ocidente. “O conhecimento indígena é o corpo de conhecimento (emic) instrumental historicamente constituído na adaptação a longo prazo dos grupos humanos ao ambiente biofísico” (Purcell, 1998, p. 260, tradução nossa). Essa adaptação ao ambiente físico, visto sob esse prisma da adaptação, alimenta a ideia de que a natureza é algo domesticado e manejado pela ação humana, que seria esta última a única detentora de agência e do conhecimento reconhecido dentro da relação humano x natural. Uma dinâmica que não se aplica aos povos ameríndios.

A leitura que parte da produção acadêmica faz sobre o conhecimento indígena reforça a dicotomia já bastante discutida na Antropologia entre cultura e natureza, conhecida como o “paradigma dualista”, que não cabe mais dentro dos grupos

sociais do mundo moderno em que estas fronteiras estão cada vez mais instáveis, muito menos entre os povos ameríndios, em que elas nunca existiram (Lévi-Strauss, 1989; 2010; Descola & Palsson, 1996). É justamente esta postura que tem tornado inviável na ciência ocidental uma aproximação mais produtiva entre aquilo que é considerado natural e aquilo que é considerado cultural, algo que a própria crise ambiental tem nos indicado estar superado (Ingold, 2000).

Ao contrário dessa moderna visão binária que distribui humanos e não humanos em polos inconciliáveis e hierarquizados, as teorias ameríndias têm nos mostrado que as plantas, assim como os animais, rios e montanhas, são seres vivos dotados de agência e não seres biológicos passíveis da ação humana (Descola, 1986; Steil & Carvalho, 2014). Referimo-nos ao pressuposto conhecido por “perspectivismo ameríndio”, no qual o mundo ameríndio é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo seus próprios pontos de vista de acordo com a posição que ocupam nas relações que estabelecem entre si (Viveiros de Castro, 1996; Lima, 1996). As plantas e os animais, por exemplo, utilizados pelos Gavião e outros povos ameríndios, são seres dotados de forças distintas daquelas humanas e que exigem o estabelecimento de relações adequadas entre os diferentes sujeitos, humanos e vegetais em relação, sob o risco de adoecimento e morte (Giannini, 1991; Oliveira, 2012; Lima, 2017).

Podemos dizer que para os Gavião, como para outros povos ameríndios, o mundo é habitado por diferentes seres, humanos e objetos, animais, plantas, espíritos, seres que vagueiam pelo mundo aquático, subterrâneo e pelo ar, os quais mantêm distintas relações entre si, em que a própria condição

humana está em questão. De acordo com essa visão, a dinâmica entre estes seres oculta formas corporais que sempre mantêm o risco de um animal, uma planta ou algum fenômeno da natureza se transformar em gente e causar prejuízos à humanidade. Parte destes seres são evitados, outros são desejados, uma vez que são fundamentais tanto para reprodução individual quanto para reprodução social de todo o povo Gavião. Ou seja, a existência do povo Gavião depende das relações adequadas com estes seres num contexto que está em constante instabilidade, devido à dinâmica transformacional destes mundos e dos próprios seres que por eles transitam.

Como ocorre com os Munduruku, especificamente nas práticas de autoatenção na saúde, essa “perspectiva xamânica” do mundo, que o enxerga com diferentes agências cosmológicas em interação, exige um conhecimento que relaciona saúde, corpo, território e meio ambiente (Scopel *et al.*, 2018). Nesse mundo dotado de seres com diferentes agências, é preciso conhecer e manipular um saber cosmográfico, um conjunto de conhecimentos elaborados por um grupo étnico ou coletividade vinculados ao esforço em estar e se manter em um território³.

Dentre as diferentes formas de estabelecer relação com este Outro, aquilo que vem do exterior destas sociedades e é fundamental para constituição do interior, temos a caça, o xamanismo, a guerra, os

rituais, os resguardos, o parentesco, a nomeação, a pintura corporal, as relações inter-étnicas (Coelho de Souza, 2002) e, também, as relações de modo geral com a natureza e os seres que dela fazem parte.

O pensamento cosmográfico do povo Gavião transita por diferentes conhecimentos construídos a partir de distintas formas de conhecer o mundo ao seu redor. Parte dele se remete a um tempo mítico, “o tempo que a terra falava”⁴, que por sua vez é constantemente atualizado. Esse conhecimento mitológico age como indexador de modos de relação entre os Gavião e a natureza.

Os mitos entre povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul são narrativas que marcam a origem do mundo e dos seres que nele habitam, bem como o processo de aquisição de tecnologias e conhecimentos que os primeiros humanos aprenderam e deixaram aos antepassados dos atuais indígenas. Todo esse conhecimento é atualizado, por exemplo, no ciclo de ritual do povo Gavião⁵. As performances nos rituais evocam um fluxo de relações entre humanos, animais, espíritos (almas) e outros seres da natureza⁶.

Como ocorre com outros povos Timbira, um ciclo de mitos envolvendo Sol e Lua narram a origem de tudo que os Gavião conhecem. Segundo os mitos, os antepassados vieram de uma cabaça⁷ colocada no leito de um rio por Lua (Pyhtry), que

³ Cosmografias são construídas de forma coletiva com base em experiências vivenciadas ou adquiridas oralmente com forte peso na dimensão simbólica e dos sentidos que possuem para o grupo em específico (Little, 1999).

⁴ A maioria das narrativas míticas iniciam com essa frase: no tempo que a terra falava. Uma referência à condição “humana” compartilhada pelos seres nos mitos.

⁵ Hoje os Gavião têm em execução um conjunto de seis rituais, cinco relacionados a um momento de passagem na vida dos jovens (Ruruut, Ehjcreere, Poohyh pry, Cyjxut, Wyty cre cre, Wyty) e um rito funerário (Pyr pex) (Melo, 2017).

⁶ O fluxo se estabelece entre seres que compartilham o mesmo princípio vital (carão-alma), com exceção de pedras, que segundo os Gavião não possuem alma (Melo, 2017).

⁷ *Lagenaria siceraria*.

cansado de viver no mundo apenas com Sol (Pyht), pede a ele, detentor de todo o poder de criação, uma mulher (Giraldin, 2000).

Devido a ações repreensíveis dos homens na terra, os demiurgos retornaram ao seu mundo, dividindo este em que vivemos em três domínios, bem como em três conjuntos de seres que habitam cada um deles: a terra (pji'c̄ym), onde vivem os seres humanos, animais e vegetais na superfície terrestre; o céu (cujcwaa'c̄ym), onde vivem os pássaros, seres míticos e as almas; os locais de água (cu'c̄ym), onde estão os peixes, anfíbios, cobras, plantas e seres míticos que vivem no meio líquido. Cada um destes domínios é habitado por seres de diferente natureza, segundo a qual a ação dos humanos deve se pautar durante a relação que vierem a estabelecer com cada um deles no decorrer de sua vida.

As relações entre o que chamamos de humano (cultura) e o natural (natureza) estão desde os trabalhos do antropólogo Lévi-Strauss presentes com grande destaque na Antropologia, percorrendo um percurso com diferentes perspectivas e classificações desde então (Vander Velden & Cebolla Badie, 2011; Steil & Carvalho, 2014). Nas Estruturas Elementares do Parentesco se define na proibição do incesto, conseqüentemente, na obrigatoriedade da troca de mulheres entre grupos diferentes, um primeiro impulso da vida social (Lévi-Strauss, 2012). Se, por um lado, a distinção que é feita entre natureza (incesto) e cultura (proibição do incesto) buscava criticar o determinismo geográfico e biológico frente às diversidades de culturas, por outro, instaura leituras que questionam essa passagem abrupta da natureza a cultura enquanto um tipo de regra universal.

A distinção entre natureza e cultura foi reelaborada no texto *Estruturalismo e Ecologia*, em

que Lévi-Strauss respondeu às críticas que recebia de “idealista”, abordando as relações entre as operações do espírito e as determinações ecológicas presentes nos sistemas significantes baseados no meio natural (Lévi-Strauss, 1986). Mas, antes disso, o próprio Lévi-Strauss atribuiu à oposição natureza e cultura um valor estritamente metodológico, indicando as possibilidades dessa relação entre pares em oposição ser construída a partir de outras formas, outros elementos em relação. Ao desnaturalizar essa oposição nas Mitológicas, ele mostra como o pensamento ameríndio move aspectos empíricos aprendidos pelos sentidos à categorias inteligíveis, categorias empíricas como “cru e cozido, fresco e podre, molhada e queimado etc[...] podem servir como ferramentas conceituais para isolar noções abstratas e encadeá-las em proposições” (Lévi-Strauss, 2010, p. 19). Para Lévi-Strauss, as classificações de fauna e flora entre povos indígenas indicam um amplo e sistemático conhecimento construído durante séculos através de uma observação cuidadosa e intermitente. Elas fazem parte de uma “ciência do concreto” que opera por meio de uma lógica do sensível em que as diferenças nas relações entre os seres nomeados e classificados indicam mais o interesse em pensar sobre eles do que de satisfazer necessidades específicas (Lévi-Strauss, 1989).

Foi apenas na década de 1980 que tivemos efetivos desdobramentos sobre essa dicotomia natureza/cultura, que ficou conhecida como o “paradigma dualista”, assim chamada por Descola & Pálson (1996). Em sua pesquisa com os Achuar na Amazônia, Descola (1986), ao incluir nas análises antropológicas dados sobre cobertura vegetal, limnologia e química do solo, torna mais visível a necessidade de superar a oposição natureza x cultura. Este impulso moveu pesquisas que passaram

a questionar a objetividade das dicotomias nas sociedades ocidentais modernas, como em Bruno Latour (2000) e, de modo mais radical, em Tim Ingold (2000), que retira o pesquisador da condição de observador e o coloca no fluxo de unidades que constituem o ambiente, onde a participação torna-se a condição para o conhecimento. Em outra perspectiva, pesquisas também reforçam essa crítica e a ideia de que os sentidos dessa relação entre cultura e natureza deveriam ser apreendidos a partir de ontologias locais, como nas ideias da natureza enquanto produto de redes sociotécnicas (Haraway, 2008), ou no xamanismo ameríndio, em que o conhecer é personificar o ponto de vista do outro (Viveiros de Castro, 2011).

O esforço das abordagens que tomam como ponto de partida esse debate natureza e cultura entre os povos indígenas, ou mesmo sobre o meio ambiente enquanto categoria conceitual distinta daquela usada no ocidente, é o de compreender por meio das etnografias lógicas particulares dentro destes sistemas de classificação, e não reafirmar padrões universais que acentuem dualidades intransponíveis entre natureza e cultura (Ingold, 2000; Latour, 2000; Lévi-Strauss, 2010; Oliveira, 2012).

No caso das taxonomias usadas pelos Gavião, os três domínios cósmicos (pji'cȳm, cu'cȳm, kuj-cwaa'cȳm), decorrentes da especiação sociológica criada pelos demiurgos quando deixaram a terra, vinculam-se à classificação do mundo animal em três grandes categorias que podem ser glosadas como: pryhre (animais selvagens, caça), tep (peixes e seres aquáticos) e hȳc (aves) (Melo, 2019). No caso dos vegetais, eles recebem o nome genérico de amjehrot (planta).

A origem da agricultura, ou dos alimentos cultivados para alimentação, está relacionada ao

mito de Caxiicwyj (a mulher estrela). O mito conta que os Gavião se alimentavam de tocos podres e larvas, até o dia em que Caxiicwyj, uma mulher que desce do céu na forma de um pequeno sapo, apareceu a um homem solteiro. Durante um tempo, eles mantiveram uma relação sigilosa, até que foram descobertos pela família do homem, e Caxiicwyj decide revelar a todos na aldeia sua forma humana e seus conhecimentos, mostrando-lhes os alimentos que hoje são base da alimentação do povo Gavião, tanto aqueles plantados como os não plantados.

É preciso destacar que, no caso das plantas utilizadas como remédio e alimentação, teríamos o par: planta plantada (ehmpoo cre) e planta não plantada/selvagem (ehmpoo jeerot). No entanto, essa oposição não é absoluta. Podemos dizer que existem deslizamentos entre elas, como plantas que não eram plantadas, mas, por alguma iniciativa individual, começam a ser plantadas próximo da aldeia.

A oposição planta plantada, que considera a ação humana na planta, e planta não plantada, decorrente de uma ação natural ou não humana sobre a planta, nos remete a outra oposição relacionada ao binarismo decorrente das ações de Sol e Lua: a oposição entre roça (pohr) e floresta (ehjrom). Assim, a primeira é tida como espaço domesticado pela ação humana, e a segunda, enquanto local daquilo considerado selvagem, como já observado entre outros povos na etnologia ameríndia (Ladeira, 1982; Fausto, 2001; Oliveira, 2012).

Os Gavião, assim como outros povos Timbira, se autodenominam me hēeh, ou seja, “os da minha carne” ou “índio como nós” (Nimuendaju, 1946, Melo & Soares, 2018). Os não indígenas são denominados cohphē, “o branco”. No mito de Awquiire, os Gavião têm uma narrativa de origem do próprio homem branco. Awquiire nasceu de uma relação

proibida entre a mulher e seu esposo falecido, enterado dentro de sua casa. Desde pequeno, no ventre da mãe, Awquiire dava sinais de suas habilidades não humanas. Quando nasceu, tais habilidades tornaram-se conhecidas de todo povo, geraram medo coletivo, e um de seus tios decide matá-lo. Após várias tentativas frustradas, com Awquiire recorrendo aos seus poderes de transformação para fugir da morte, o tio consegue matá-lo queimado. Triste, a mãe decide ver as cinzas do filho e, quando chega no local, encontra uma casa de alvenaria, gado e bens de consumo da sociedade ocidental. Awquiire havia se transformado em homem branco. Na frente de seus parentes, que depois do chamado da mãe vem ver no que Awquiire se transformou, o ser mítico apresenta a eles a espingarda e o arco e flecha, perguntando qual dos dois eles gostariam de possuir. Espantados com a aparência e com o barulho da espingarda, os indígenas optam pelo arco e flecha, bonito e silencioso. A partir disso, Awquiire decide que aos brancos caberá viver na cidade, em casas, com bens de consumo e espingarda, aos Gavião caberá viver na mata, com seus próprios utensílios e o arco e flecha (Melo, 2017).

O mito de Awquiire, que também ocorre entre outros povos Timbira, como os Krahô e Canela, não inaugura uma contraposição inconciliável para o contato entre indígenas e não indígenas, ao contrário. A abordagem sobre essa oposição índios e brancos, inclusive com a possibilidade de inverter os polos de poder dessa relação, é feita com mais propriedade na discussão sobre o messianismo canela e krahô (Carneiro da Cunha, 1986; Melatti, 2009). O que nos interessa aqui, quando olharmos para a relação entre os Gavião e a sociedade nacional, é pensar como o mito funciona como um pêndulo

entre aceitar ou mudar a dinâmica entre indígenas e não indígenas que determinou Awquiire.

O conhecimento cosmográfico do povo Gavião, que atesta uma complexa interação entre humanos, animais, espíritos e seres da natureza, aponta uma dinâmica relacional entre eles acionada em diferentes contextos. Desde a classificação do habitat, plantas e animais, a escolha dos locais de roça, caça, pesca e extrativismo, passando por todo um conjunto de relações interétnicas visíveis nos conflitos territoriais e busca da gestão do próprio território, podemos observar como o modo de pensar e se relacionar com o Outro (externo e necessário à reprodução biossocial) presente na cosmografia gavião compõe estratégias que buscam resistir e perdurar no local onde vivem frente às mudanças ambientais e seus impactos.

4. Mudanças ambientais e sistemas de manejo

Parte das mudanças ambientais que têm impactado negativamente os povos indígenas na região de transição Amazônia-Cerrado são decorrentes do desmatamento e dos incêndios ilegais dentro das Terras Indígenas. Tratam-se de processos históricos de desenvolvimento, acentuados por políticas de crescimento econômico baseadas no avanço da produção agrícola e mineral, bem como por programas federais para expansão da infraestrutura de transportes e geração de energia que desconsideram os impactos socioeconômicos (Sawyer, 2009).

Ao lado de um grande esforço em se adaptar a essas mudanças, os povos indígenas têm protagonizado respostas às mudanças por meio de uma perspectiva de observação e reação a seus impactos

negativos. Algo semelhante tem ocorrido com os povos indígenas da Austrália. “Estas preocupações sobre as alterações climáticas não são apenas biofísicas, mas também relacionadas com a forma de lidar com os impactos potenciais e observados nos locais, conhecimentos e cultura tradicionais” (Nurse-Bray et al., 2019, p. 478, tradução nossa).

Um fator decorrente da mudança climática identificado em nossa etnografia é a alteração pluvial. Segundo os Gavião, chove menos a cada estação chuvosa que se estende entre os meses de Dezembro e Maio, uma alteração identificada também em estudos sobre a variação climática na região de transição Amazônia-Cerrado (Silva et al., 2016). Segundo conta um dos anciões da Aldeia Governador, a alteração pluvial mudou práticas antigas de plantio.

De primeiro, os bisavôs sabiam bem o tempo de plantar, a mata dava sinal, os passarinhos davam sinal, o vento dava sinal, estrela dava sinal, até a terra dava sinal de que pode plantar. Agora o tempo está embolado uma coisa na outra, e começamos a plantar quase dois meses antes que os bisavôs começavam, mas ainda hoje tem gente que se atrasa e perde a roça (Manoel Ribeiro (Pÿh crÿn), Aldeia Riachinho, 2016).

No entanto, são as mudanças ambientais, que possuem escala local e agentes políticos e econômicos que atuam na região, as que trazem as maiores preocupações aos povos Timbira. Desde os anos 2000 os Gavião identificam o aumento do desmatamento dentro de suas terras, principalmente, nas extremidades e limites da Terra Indígena Governador. Além do desmatamento ilegal promovido, segundo os indígenas, por fazendeiros e madeireiros de Amarante do Maranhão, a situação de degradação ambiental se intensifica pela presença

dos assentamentos rurais distribuídos ao redor da Terra Indígena Governador. São 18 assentamentos, ocupando uma área de aproximadamente 60.273 mil hectares, com 1.855 famílias vivendo basicamente do plantio de roça, produção de carvão e venda de madeira (Famem, 2007).

O que ocorre com os Gavião na região de transição Amazônia-Cerrado também acontece com muitos povos indígenas que possuem suas terras demarcadas pela União e sofrem com invasores em busca de madeira, minério, animais de caça, agricultura extensiva e criação de gado (Carneiro Filho, 2009). O cacique da Aldeia Governador e coordenador da Coordenação Técnica Local/FUNAI conta um pouco como tem se estruturado a dinâmica do desmatamento ilegal em Amarante do Maranhão.

Aqui em Amarante tem uma máfia da madeira, o avô tirava, o pai tirava e hoje os filhos continuam tirando madeira da reserva (Terra Indígena Governador). Nos quatro cantos da nossa terra estão tirando madeira, nas partes que são divisas com fazendas e assentamentos a gente encontrou muitas estradas feitas na mata pelo “arrastão” dos tratores, encontramos pontes, roças dentro da nossa terra e até um lugar onde faziam carvão com o pau que tiravam aqui dentro. Então a gente denuncia para o IBAMA, para a Polícia Federal, para a FUNAI, mas até agora continuam tirando (Evandro Bandeira (Cÿcyy), cacique da Aldeia Governador e coordenador da Coordenação Técnica Local Gavião FUNAI. Aldeia Governador, 2018).

Segundo algumas lideranças do povo Gavião, de 2015 a 2020, quatro pessoas foram mortas em decorrência do conflito com os madeireiros de Amarante do Maranhão (Melo & Milanez, 2017). Em 2017, após a morte de um casal e a denúncia que fizemos por meio de uma matéria jornalística, fomos convidados para uma oitiva no Ministério Público

em Imperatriz. Antropólogo e lideranças foram escutados, mas novamente, sem respostas efetivas.

Entre os Gavião, em especial, o impacto do desmatamento ilegal de suas terras repercute em um reordenamento das formas de uso do território. Áreas de caça próximas às regiões de desmatamento são evitadas, bem como as áreas de extrativismo e pesca. O medo de encontros inesperados com ma-

deireiros e a consequente diminuição da diversidade de fauna e flora às margens e dentro da Terra Indígena Governador são os principais motivos dessas mudanças (Melo, 2017). A Figura 1 demonstra como os arredores da Terra Indígena Governador têm uma drástica redução da cobertura vegetal quando comparados à área demarcada.

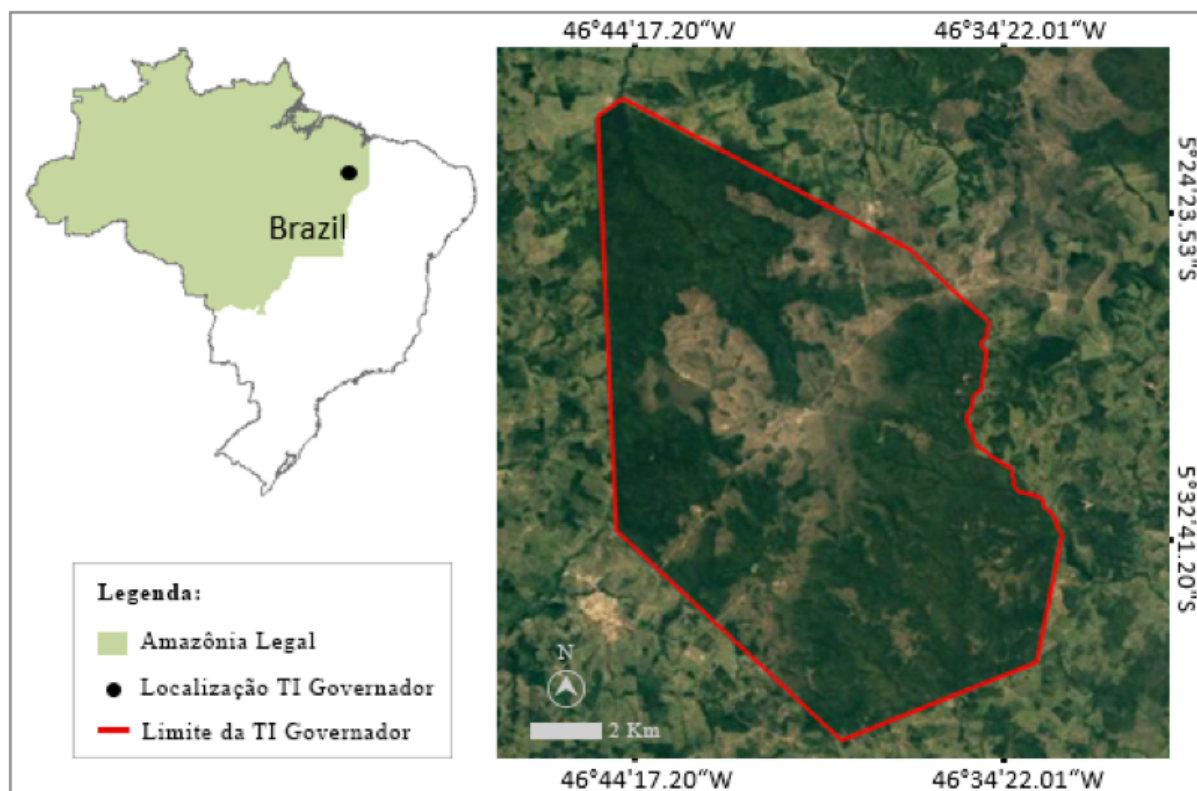


FIGURA 1 – Localização da TI Governador, Amarante do Maranhão, Maranhão, Brasil.

FONTE: Elaborado pelos autores.

Segundo os caçadores Gavião, além dos desmatamentos, os incêndios ilegais dentro da Terra Indígena Governador causam um grande impacto negativo na vida dos Gavião. Entre os anos de 2014 e 2020, os incêndios provocados por fazendeiros e caçadores não indígenas foram constantes e por dois anos comprometeram as roças das aldeias. Os Gavião, como outros povos Timbira, fazem suas roças utilizando o fogo quando as árvores derrubadas e o mato estão secos. O fogo fora desse momento não tem boa combustão e inviabiliza o plantio que é feito sem maquinário. O manejo do fogo por populações indígenas precisa ser diferenciado daquele usado por agentes externos, pois é integrado “ao conjunto de sua orientação no manejo dos recursos, com objetivos de fertilização e abertura de espaços reservados aos cultivos selecionados”, algo que ocorre a partir de um “conhecimento acumulado” geralmente de responsabilidade dos anciãos que zelam pelo controle da área queimada (Leonel, 2000, p. 234).

Em 2019 um incêndio criminoso ocorreu na roça comunitária construída em uma área de retirada de madeira⁸ dentro da Terra Indígena Governador. Os responsáveis buscavam afrontar os indígenas, uma vez que perceberam que a ação promovida através da abertura da roça naquela região tinha o objetivo de inibir a retirada de madeira. Assim como no desmatamento, o fogo tem origem nas extremidades e limites da Terra Indígena Governador, que é literalmente atravessada pela Rodovia MA-122. Segundo as lideranças indígenas, a estrada durante a noite é usada para escoamento de madeira, deslo-

camento de caçadores ilegais com caças abatidas e mesmo transporte de carvão produzido ilegalmente dentro da Terra Indígena.

Nos últimos anos os Gavião conseguiram amenizar os impactos dos incêndios com a presença de uma equipe, formada pelos próprios indígenas, do Centro Nacional de Prevenção e Combate aos Incêndios Florestais (Prevfogo) – IBAMA/MMA. No entanto, não foi constante a presença da equipe na Terra Indígena, muitas vezes, o trabalho iniciou fora do tempo adequado para prevenção dos incêndios e, em diversas vezes, os recursos não foram suficientes para execução de simples operações. Em 2019, por exemplo, a equipe estava em campo sem veículo para fazer os deslocamentos dentro da Terra Indígena, que eram feitos de forma improvisa e emergencial nas motocicletas dos próprios indígenas.

O fogo também promove grandes alterações no fluxo dos animais de caça, tornando difícil sua localização. A alteração do espaço e das fontes de alimento e água dos animais os empurram para áreas de floresta densa e distante das aldeias. As expedições de caça precisam ser reorganizadas, uma vez que a estadia longe da aldeia é maior e exige mais munição, mantimentos, água e a companhia de outros caçadores para segurança e transporte dos animais abatidos. Estas expedições têm se tornado cada vez menos frequentes, muitos caçadores têm optado em caçar próximo às aldeias em terrenos planos e, conseqüentemente, têm acesso a um número mais restrito de animais impactando a soberania alimentar de suas famílias.

⁸ Na década de 1980, uma aldeia inteira foi incendiada no conflito entre os Gavião e um fazendeiro (Barata, 1981); em 2019, novamente o fogo volta a ser usado contra os Gavião.

Algo semelhante acontece com as áreas de extrativismo, que agora se concentram nas regiões onde a floresta se adensa. Esse tem sido um dos fatores que levam muitas famílias da Aldeia Governador a investir no plantio de árvores frutíferas nos fundos de suas casas. Pés de caju, goiaba e manga trazem fartura em certos períodos do ano, mas algumas frutas são inviáveis ou difíceis de serem cultivados no terreno de chapada onde ficam as aldeias.

Hoje os Gavião têm uma base alimentar complementada por alimentos industrializados, principalmente no que se refere às fontes de proteína (Melo, 2017). A escassez do que consideram alimentos tradicionais e o acesso aos produtos industrializados têm mudado drasticamente o perfil alimentar da população indígena, alterando também os ciclos de rituais, que, impreterivelmente, dependem de grande produção e distribuição de alimentos durante suas realizações. Um dos caçadores Gavião descreve a dificuldade de encontrar os animais e as mudanças nos hábitos alimentares.

Eu alcancei o tempo que você saía da chapada e logo que começava a andar na mata já escutava lambu, macaco guariba, via rastro de bicho para todo lado, era fresquinho e você só ouvia o mato mesmo. Logo a caça aparecia, era mansinha, vinha comer embaixo da tua “espera”. Hoje se minha mulher tiver vontade de comer guariba eu tenho que passar dias no mato, sem ouvir nada, porque está tudo calado. Aí sobra o quê, arrumar um jeito de comprar frango de granja na cidade (Miguel Belizário, Tep to, caçador, Aldeia Rubiácea, 2017).

Além da dificuldade em encontrar os animais de caça, devido ao desmatamento ilegal de suas terras, as queimadas e a presença de invasores têm tornado mais difícil escolher as áreas de plantio. Restaram aos indígenas as regiões próximas das aldeias distribuídas pela Terra Indígena Governador, que geralmente estão em áreas planas e de cerrado onde o plantio não encontra os mesmos resultados das plantações realizadas no solo da floresta⁹.

A pressão que vem das regiões de fronteira da Terra Indígena Governador obriga os indígenas a rever também os locais onde construíam suas aldeias, especificamente após o período de dispersão populacional e criação de novas aldeias nos anos 2000 (Melo & Soares, 2018). Alguns deles preferem as regiões de cerrado e com mais proximidade da cidade, devido à disponibilidade de bens de consumo e o acesso aos serviços de saúde e educação. Outros grupos se deslocam para áreas mais remotas do território, no intuito de manter distância da presença dos cidadãos e das estradas, são aldeias geralmente formadas por um pequeno número de famílias. Ainda há o caso de uma aldeia que, em uma tentativa de monitorar as áreas invadidas, está sendo construída próximo ao limite da Terra Indígena, como ocorreu com o povo Krikati (Oliveira, 2016).

Todo esse conhecimento que descrevemos na forma como os Gavião observam as mudanças ambientais e criam disposições práticas sobre elas, ou seja, onde fazer aldeias, roças, onde procurar caça, pesca, matéria-prima para construção de casas, artesanatos, objetos ritualísticos, onde buscar as frutas e o peixe, são parte de um conjunto de ações

⁹ A Terra Indígena Governador possui 13 aldeias, a maioria delas fica na área de chapada do território. As áreas de floresta, inviáveis para a construção de moradias, são consideradas pelos indígenas como muito produtivas e livres de insetos para a realização dos roçados.

que configuram um sistema de manejo ambiental dentro da região de transição Amazônia-Cerrado. Esse sistema busca formas de manipular os recursos naturais frente à crise ambiental e, como afirmamos, é parte de um pensamento cosmográfico que coloca em constante relação humanos (indígenas e não indígenas), animais, espíritos e seres da natureza.

É preciso dizer que o conhecimento indígena associado a um sistema de manejo ambiental sempre existiu, independente das mudanças ambientais que nas últimas décadas têm intensificado os impactos negativos sobre a população indígena. O que acontece é que as mudanças ambientais promovem mudanças no manejo e nas formas de conhecimento, uma vez que conflitam com a cosmovisão destes povos e exigem um reordenamento das ações.

A dinâmica de conhecimentos e usos que os Gavião fazem de seu território, das áreas onde se constrói as aldeias, as roças, das áreas de pesca, caça e coleta, bem como das áreas invadidas pelos não indígenas (côhpe) e as ações políticas necessárias para conter essa realidade conformam o que tem-se chamado de “estratégias adaptativas de sobrevivência coletiva”. Estratégias que não buscam apenas a manutenção da vida individual, mas o manter, o perdurar da vida coletiva de todo o grupo (Portela Guarin, 2003).

Quando os Gavião estão monitorando os locais de caça, pesca e extrativismo, quando optam em fazer aldeias e roças em determinadas regiões, quando buscam mecanismos, órgãos e parceiros não indígenas no objetivo de proteger seu território, estão acionando esse saber cosmográfico em estreito diálogo com a natureza e com o que chamamos de manejo ambiental. Essa relação tem figurado entre os Timbira um sistema de manejo dos recursos naturais baseado na autogestão do seu território e

articulado entre povos indígenas, municípios e os estados do Maranhão e Tocantins, compondo um longo trecho de gestão em cerca de 837 mil hectares na região de transição Amazônia-Cerrado.

6. Gestão territorial nas Terras Indígenas da região de transição Amazônia-Cerrado

O que a etnografia com os Gavião mostrou no recorte deste artigo é que o impacto negativo das mudanças ambientais não está sendo vivenciado de forma passiva, com os povos indígenas em posição de vítima dessas ações, pelo contrário. A cosmografia Gavião presente na diversidade de iniciativas implementadas na região de transição Amazônia-Cerrado revela sistemas de manejo que buscam adaptação e saídas da crise ambiental no nível local. O manejo dos recursos naturais feito por indígenas e camponeses tornou-se algo fundamental para se alcançar um desenvolvimento sustentável que promova a proteção, conservação e uso adequado destes recursos (Bocco *et al.*, 2000).

Engajados há mais de 30 anos na política indigenista nacional, os Timbira têm participado ativamente da elaboração e deliberação de medidas voltadas à manutenção de seus territórios e de seu modo de vida. As ações com mais visibilidade acontecem durante a realização do Acampamento Terra Livre, organizado pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), em Brasília, que em 2019 alcançou sua 15ª edição¹⁰. Em âmbito regional, são recorrentes entre alguns povos, principalmente os Gavião e Krikati, ações como o bloqueio de rodovias federais e estaduais, bem como da Ferrovia Belém-Carajás da Vale do Rio Doce. Os Krikati também usam como estratégia a ameaça de retirada

das redes de transmissão de energia que atravessam suas terras (Oliveira, 2016).

No caso dos Gavião, assim como ocorreu com os Krahõ e Krikati, as medidas de reivindicação e proteção do território que ganharam grande visibilidade na mídia nacional estão relacionadas às apreensões pelos próprios indígenas de madeireiros, veículos e ferramentas usadas no desmatamento ilegal das Terras Indígenas (Melo & Milanez, 2017). O monitoramento do território Gavião é feito desde 2014 por um grupo de “vigilantes indígenas”, homens e mulheres que realizam incursões nas regiões do território onde é notória a presença de invasores e de ações ilegais. Os “vigilantes” relatam que, além do desmatamento, voltado à retirada de madeira para construção civil, cercas e currais da região, existem roças e até mesmo carvoarias que atuam dentro da Terra Indígena Governador. Quando localizados os invasores, os indígenas realizam a apreensão dos equipamentos, veículos, da madeira e a retenção dos criminosos até a chegada da Polícia Federal e do IBAMA. No entanto, a letargia destes órgãos em resolver a questão cria um cenário de conflito latente entre os indígenas e os cidadãos envolvidos com a extração de madeira ilegal, uma vez que os limites da Terra Indígena Governador ficam a menos de 2 km da cidade de Amarante do Maranhão, e o fluxo de não indígenas é facilitado pela Rodovia MA127, que atravessa todo o território dos Gavião (Melo, 2017).

Além das ações na busca de seus direitos e proteção do território, os Timbira contam com uma associação que os representa nacional e regional-

mente, a Associação *Wyty Cate* das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins¹¹. Organizada a partir do intenso intercâmbio cultural entre os Timbira, a Associação surgiu com o objetivo de refletir a diversidade de interesses envolvidos nos processos reivindicatórios dentro do território que os Timbira ocupam. Em 1994 a Associação foi fundada e até 2019 realizou em torno de 15 Assembleias Gerais executando o mapeamento de problemas e alternativas relacionadas à garantia das práticas socioculturais e a integridade dos territórios indígenas. Sua pauta política esteve envolvida com a capacitação de professores indígenas, com a criação do Distrito Sanitário Especial Indígena Timbira (DSEI Timbira) e na busca por modelos desenvolvimento sustentável. A Associação é proprietária, junto com o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) da Agroindústria FrutaSã Comércio e Exportação LTDA, que processa e comercializa polpa de frutas do Cerrado coletadas no entorno das TIs Timbira (CTI, 2019).

A realização destes intercâmbios culturais entre representantes de diferentes etnias tem sido uma estratégia de formação cada vez mais utilizada pelas organizações indígenas em toda Amazônia. Esse modelo de trocas de informações e ações propicia contato e aprendizado sobre questões que são comuns entre eles, como ocorre com outros indígenas em diferentes lugares do mundo na “construção de processos de sustentabilidade territorial, ambiental, econômica e cultural” (Grupioni & Kahn, 2013, p.09). Os encontros fazem circular experiências e metodologias, discutindo resultados e dificuldades, além de produzir documentos para intervir nas

¹⁰ Outras organizações indígenas integram o movimento, como a APOINME, ARPIN SUDESTE, ARPINSUL, COMISSÃO GUARANI YVYRUPA, CONSELHO DO POVO TERENA, ATY GUASU e COIAB (Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira), que representa parte dos povos Timbira.

políticas públicas relacionadas ao ambiente e aos povos indígenas.

É preciso destacar que um território de ação local, como este que vem sendo criado entre os povos indígenas da região de transição Amazônia-Cerrado, é também espaço de construção de um poder político (Almeida, 2004). À ação dos indígenas em seus territórios somam-se a outras iniciativas, seguindo pressupostos de um processo de “ambientalização” voltado à elaboração de discursos, preocupação com demandas sociais, valores, contextos e ações que integram a dimensão ambiental (Leite Lopes, 2004).

No caso dos povos Timbira, dentre eles os Gavião, as estratégias direcionadas à dimensão ambiental voltaram-se à construção de uma unidade para a gestão integrada de seus territórios. As lutas em assegurar a integridade territorial, o desenvolvimento sustentável e os usos e costumes dos povos Timbira resultou em discussões sobre as questões ambientais e a necessidade de se estabelecer uma estratégia para tanto. Nesse sentido, o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e a Associação *W̃ỹty* Cate elaboraram o Plano de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas Timbira. Com apoio financeiro do Fundo Amazônia do BNDES, da Associação *W̃ỹty* Cate e do CTI, os Gavião, em parceria com outros povos do Maranhão e Tocantins¹¹, elaboraram um Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA). O objetivo central dessa articulação política é consolidar estratégias de gestão territorial e ambiental em Terras Indígenas em diálogo com a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI) (CTI, 2012).

O PGTA Timbira atua sobre aproximadamente 837 mil hectares distribuídos em seis Terras Indígenas no Maranhão e Tocantins. O PGTA foi construído a partir da participação de jovens, professores, lideranças e anciões em reuniões organizadas no Centro Timbira de Ensino e Pesquisa *P̃ñxwyj H̃mpejxà*-CTI, localizado na cidade de Carolina (MA). A principal metodologia utilizada foi o mapeamento participativo, que resultou no etnomapeamento de seis TIs no Maranhão e Tocantins¹². O PGTA se estrutura em quatro eixos temáticos desenvolvidos em conjunto: Controle do território; Manejo dos recursos naturais; Atividades produtivas e econômicas; Educação para a gestão socioambiental (CTI, 2012).

Além do controle do território por parte dos “vigilantes indígenas”, assim como da atividade produtiva e econômica desempenhada pela Agroindústria FrutaSã Comércio e Exportação, os povos Timbira colocaram em ação a partir dos eixos temáticos do PGTA as estratégias de educação ambiental e manejo dos recursos ambientais. Desde 2019 na Terra Indígena Governador e Terra Indígena Krikati, por exemplo, o CTI organiza cursos de capacitação de jovens indígenas que foram designados pelos caciques das aldeias para serem reprodutores em suas comunidades dos conhecimentos vinculados à educação ambiental: como gestão de resíduos sólidos, preservação de mananciais e das áreas verdes ao seu redor, produção de hortaliças e otimização de plantações através da associação de espécies. Em 2019 e 2020 os cursos e oficinas se voltaram para a produção de plantas nativas. Mudanças de espécimes de

¹¹ Os Krahõ e Apinajé de Tocantins, Gavião, Krikati, Canela Apanjekrà e Canela Romkokamekrá no Maranhão.

¹² TI Governador (MA), TI Krikati (MA), TI Kanela (MA), TI Porquinhos (MA), TI Apinayé (TO), TI Krahólândia (TO).



FIGURA 1 – Jovens e comunidade envolvidos com a produção de mudas para reflorestamento, Aldeia Governador (TI Governador).
FONTE: Acervo pessoal dos autores (2019).

árvores frutíferas foram preparadas e plantadas com o objetivo de reflorestar áreas degradadas, principalmente aquelas próximas dos mananciais (Figura 2).

O uso e o aprimoramento dessa ferramenta, o PGTA Timbira, fortalece as “estratégias de sobrevivência coletiva” e a adaptação frente às mudanças ambientais. Tais estratégias se estendem desde aquelas vinculadas à subsistência até aquelas relacionadas às manifestações na política indigenista e na parceria com não indígenas. Registrar e tornar visível as ações e conhecimentos que compõem esse sistema de manejo ambiental amplo e complexo dos povos indígenas, que perpassa dimensões cosmográficas e de política indigenista, possibilita a sistematização de conhecimentos específicos

que criam alternativas aos impactos negativos das mudanças ambientais na região de transição Amazônia-Cerrado.

Como podemos observar em outras regiões onde os indígenas e camponeses manejam os recursos naturais, o sucesso desse manejo no que diz respeito à utilização dos recursos naturais e preservação depende da “contribuição que os grupos acadêmicos, as organizações não governamentais e os próprios organismos técnicos das comunidades indígenas derem para a incorporação dos conhecimentos” (Bocco et al., 2000, p.64, tradução nossa). Em diferentes partes do mundo uma ideia mais integrada de desenvolvimento sustentável, em diálogo com o que estes povos têm realizado em suas terras, tem

sido determinante na elaboração de planos de desenvolvimento e nas políticas econômicas dos países (Fany, 2004; Tsui, 2004; Maretti, 2014).

Uma vez sistematizados esses conhecimentos relativos à elaboração de um sistema de manejo ambiental, será possível alimentar o diálogo e interação entre o conhecimento tradicional e o científico. Essa interação não vislumbra uma forma de explicação ou comprovação do saber tradicional frente àquele chamado de científico, mas a equalização das relações de poder estabelecidas entre eles e o entendimento que ambos, cada uma a seu modo, deve continuar produzindo suas experimentações e novos conhecimentos (Carneiro da Cunha, 2007).

6. Considerações finais

O que a pesquisa etnográfica com o povo Gavião em especial e, de modo geral, como outros povos Timbira indica é que os povos indígenas têm assumido uma postura ativa frente aos processos de mudanças ambientais na região de transição Amazônia-Cerrado. No decorrer dos últimos anos, frente às mudanças ambientais, os povos Timbira vêm reelaborando um conjunto de conhecimentos acionados em sistemas de manejo ambiental que envolvem relações entre indígenas, animais, plantas, seres da natureza, além é claro, de relações estabelecidas com os não indígenas através de instituições governamentais e não governamentais.

Esses sistemas de manejo baseados na cosmografia indígena são colocados em prática quando as mudanças ambientais impactam negativamente as Terras Indígenas e a vida destes povos. Entre os Gavião, o desmatamento ilegal está fazendo com que as áreas de caça, pesca, extrativismo, de plantio

e de fixação de residência precisem ser alteradas, evitando regiões fronteiriças com município de Amarante do Maranhão e os 18 assentamentos ao redor da Terra Indígena Governador. As queimadas que atingem a região decorrentes da ação de fazendeiros, caçadores ilegais e madeireiros alteram drasticamente o fluxo dos animais dentro da Terra Indígena, dificultando as atividades de subsistência e colocando em risco a soberania alimentar de todo o povo.

Se consideramos que os Gavião estão submetidos a uma “perspectiva xamânica” do mundo, povoado de agências, perigos e relações que oscilam na aproximação e afastamento entre os seres que povoam o cosmos, podemos dizer que, desde sempre, a reprodução biossocial destes povos está constantemente sendo ameaçada. O que de geração em geração eles têm aprendido é que é na coexistência de forças e entidades diferentes, humanos e não humanos, é na vida cotidiana dentro da floresta e fora dela, que reside os saberes acionados na relação com a natureza. Esse sistema de manejo ambiental baseado em um saber cosmográfico do mundo extrapola os limites do próprio conceito de manejo nas ciências ambientais. Trata-se de um sistema que efetiva as “estratégias de sobrevivência coletiva” do povo Gavião em especial, e Timbira no geral, uma vez que natureza, território, política e cosmografia são elementos indissociáveis para os povos indígenas.

A relação entre indígenas e não indígenas na mitologia Timbira pode ser pensada na imagem de um pêndulo que oscila entre um lado e outro dentro da dinâmica que existe entre eles. As relações estabelecidas na política indigenista operam em paralelo a uma lógica indexada pelos mitos que narram a origem do cosmos e mesmo do homem

branco. O produto mais visível dessa relação é o Plano de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas Timbira, elaborado em parceria com o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e a Associação Wyty Cate, que atende os interesses dos povos Timbira. Considerando modos específicos de uso dos recursos naturais por estes povos, o Plano de Gestão criou uma unidade de gestão integrada dos territórios atuando sobre 837 mil hectares no Maranhão e Tocantins.

Os sistemas de manejo ambiental desenvolvidos por povos indígenas na região de transição Amazônia-Cerrado estão baseados em uma forma de conhecimento específica. As tentativas de estreitar as relações entre esse conhecimento e aquele chamado científico já superaram as ambivalências que existem no uso destes termos e, hoje, indicam possibilidades de se pensar em modelos de gestão territorial com uso sustentável dos recursos naturais e ampla participação indígena. Um conhecimento que pode indicar estratégias de ação local e regional voltadas à elaboração de políticas públicas com indicativos positivos frente às mudanças ambientais e os impactos negativos sobre os territórios indígenas.

Referências

- Acselrad, H. (Org.). *Conflitos ambientais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, Fundação Heinrich Boll, 2004.
- Almeida, A.W.B. Amazônia: a dimensão política dos “conhecimentos tradicionais”. In: Acselrad, Henri (Org.). *Conflitos ambientais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, Fundação Heinrich Boll, 2004. p. 37-56.
- Barata, M. H. *Os Pukobyê e os Kupun*: análise de um drama. Brasília, Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UNB, 1981.
- Becker, B. K. Amazônia: mudança climática, projetos globais e interesse nacional. *Parcerias Estratégicas*, 18, 107-128, 2013. Disponível em: http://seer.cgee.org.br/index.php/parcerias_estrategicas/article/viewFile/713/654
- Bocco, G.; Velásquez, A.; Torres, A. Ciência, Comunidades Indígenas y Manejo de Recursos Naturales: um caso de investigación participativa em México. *Interciencia*, 25, 64-70, 2000. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=33904403>
- Carneiro da Cunha, M. A. lógica do mito e da ação: o movimento messiânico canela de 1963. In: Carneiro da Cunha, M.A. *Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/Edusp, 1986. p.13-52.
- Carneiro da Cunha, M. A. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. *Revista USP*, 75, 76-84, 2007. doi: 10.11606/issn.2316-9036.v0i75p76-84
- Carneiro Filho, A. *Atlas de pressões e ameaças às terras indígenas na Amazônia brasileira*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2009.
- Cavalcanti, C. (Org.). *Desenvolvimento e Natureza: estudos para uma sociedade sustentável*. Recife: INPSO/FUNDAJ, 1994.
- Coelho de Souza, M. *O traço e o círculo o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos*. Rio de Janeiro, Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, 2002. Disponível em: http://www.uft.edu.br/neai/file/diss_marcela.pdf
- CTI – Centro de Trabalho Indigenista. *Plano de gestão territorial e ambiental das Terras Indígenas Timbira*. Brasília: Associação Wyty Cate dos Povos Timbira do Maranhão e Tocantins (e) Centro de Trabalho Indigenista, 2012.
- CTI – Centro de Trabalho Indigenista. *A associação Wyty Cate*. Brasília: Associação Wyty Cate, 2019. Disponível em: <<https://trabalhoindigenista.org.br/o-cti/programas/programa-timbira-aco-es-associao>>. Acesso em: 10 mar. 2020.
- Descola, P. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1986. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1989_num_29_110_369138

-
- Descola, P.; Pålsson, G. (Orgs). *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996.
- Fausto, C. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP, 2001.
- Fany, R. *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.
- Famem – Federação dos Municípios do Estado do Maranhão. São Luís: Famem, 2007. Disponível em: <<http://famem.org.br/municipio/amarante-do-maranhao/>>. Acesso em: 10 mar. 2020.
- Giannini, I. *A ave resgatada: a impossibilidade da leveza do ser*. São Paulo, Dissertação (Mestrado em Antropologia) – USP, 1991.
- Giraldin, O. *AXPÊN PYRÁK: história, cosmologia, onomástica e amizade formal Apinaje*. Campinas, Tese (Doutorado em Antropologia) – UNICAMP, 2000. Disponível em: <https://www.cpei.ifch.unicamp.br/biblioteca/axpen-pyrak-historia-cosmologia-onomastica-e-amizade-formal-apinaje-vs-1-e-2>
- Grupioni, L. D. B.; Kahn, M. *Gestão Territorial em terras indígenas na Amazônia brasileira: os percursos da Rede de Cooperação Alternativa*. São Paulo: Iepé, 2013. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/ruris/article/view/2634>
- Haraway, D. *The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness*. New York: Prickly Paradigm Press, 2008.
- Hermano, A.; Coelho, E.M.B. (Orgs). *Estudos sobre os Awá: caçadores-coletores em transição*. São Luís: EDUFMA/IWGIA, 2013.
- Ingold, T. *The perception of the environment: Essays in Liveliness, Dwelling and Skill*. London: Routledge, 2000.
- Ladeira, M. E. *A troca de nomes e a troca de cônjuges: uma contribuição ao estudo do parentesco Timbira*. São Paulo, Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – USP, 1982.
- Latour, B. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.
- Leite Lopes, J. S. (Org.). *A “ambientalização” dos conflitos sociais: participação e controle público da poluição industrial*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, Núcleo de Antropologia Política/UFRJ, 2004.
- Leonel, M. O uso do fogo: o manejo indígena e a piromania da monocultura. *Estudos Avançados*, 14(40), 231-250, 2000. doi: 10.1590/S0103-40142000000300019
- Leroy, J.P.; Meireles, J. Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais: os visados territórios dos invisíveis. In: Porto, M.F.; Pacheco, T.; Leroy, J.P. (Orgs.) *Injustiça ambiental e saúde no Brasil: o mapa dos conflitos*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2013.
- Lévi-Strauss, C. Estruturalismo e Ecologia. In: Lévi-Strauss, C. (org) *O olhar distanciado*. Rio de Janeiro: Edições, p.149-175, 1986. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/269220/mod_resource/content/0/22103438-O-OLHAR-DISTANCIADO-Claude-Levi-Strauss.pdf
- Lévi-Strauss, C. *Opensamento selvagem*. São Paulo: Ed Papi-rus, 1989. Disponível em: <https://pedropeixotoferreira.files.wordpress.com/2014/03/lecc81vi-strauss-claude-o-pensamento-selvagem.pdf>
- Lévi-Strauss, C. *O Cru e o Cozido*. Mitológicas 1. São Paulo: Cosac Naif, 2010.
- Lévi-Strauss, C. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- Lima, A. G. A cultura da batata-doce: cultivo, parentesco e ritual entre os Krahô. *Mana* 23(2), 455-490, 2017. doi: 10.1590/1678-4944
- Lima, T. S. O dois e seu múltiplo. Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana* 2(2), 21-47, 1996. doi: 10.1590/S0104-93131996000200002
- Little, P. E. Environments and environmentalisms in anthropological research: facing a new millennium. *Annual Review of Anthropology*, 28, 253-284, 1999. doi: 10.1146/annurev.anthro.28.1.253
- Little, P. E. Indigenous Peoples and Sustainable Development Subprojects in Brazilian Amazônia: The Challenges of Interculturality. *Law & Policy*, 27 (3), 450-471, 2005. doi: 10.1111/j.1467-9930.2005.00207.x

- Marconi, M. A.; Lakatos, E.M. *Fundamentos de metodologia científica*. São Paulo: Atlas, 2010. Disponível em: http://docente.ifrn.edu.br/olivianeta/disciplinas/copy_of_historia-i/historia-ii/china-e-india/view
- Maretti, C.C (Org.) *State of the Amazon: ecological representation in protected areas and Indigenous Territories*. Brasília; Quito: WWF Living Amazon (Global) Initiative, 2014. doi: 10.13140/2.1.3544.2243
- Melatti, J. C. O messianismo Timbira e suas alternativas. *Revista USP*, São Paulo, 82, 144-161, 2009. doi: 10.11606/issn.2316-9036.v0i82p144-161
- Melo, M. H F. *O Nome e a pele: nominação e decoração corporal Gavião (Amazônia maranhense)*. São Luís, Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – UFMA, 2017. Disponível em: <https://tedebc.ufma.br/jspui/handle/tede/2077>
- Melo, M. H F. O caçador xamã. etnoclassificação ambiental e socialidade humano-animal entre caçadores Gavião Pyhcop catiji (Amazônia maranhense). *Revista de Antropologia da UFSCAR*, 11(2), 226-250, 2019. Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2020/06/9.pdf>
- Melo, M. H. F.; Milanez, F. Madeireiros invadem floresta no Maranhão e intimidam indígenas Gavião. *Carta Capital*, 2017. Disponível em <<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/madeireiros-invadem-floresta-no-maranhao-e-intimidam-indigenas-gavião/>>. Acesso em: 10 mar. 2020.
- Melo, M. H. F.; Soares, L. R. R. Redes de relações Timbira: estudo de caso a partir dos etnônimos em uso pelos Ramkokamelra/Canela e os Gavião Pyhcop catiji. *Revista Pós Ciências Sociais*, 15, 15-31, 2018. doi: 10.18764/2236-9473
- Minayo, M. C.S. (org). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis: Vozes, 2009. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/franciscovargas/files/2012/11/pesquisa-social.pdf>
- Nimuendajú, C. U. *The Eastern Timbira*. University of California Press, 1946. Disponível em: <http://www.etno-linguistica.org/biblio:nimuendaju-1946-timbira>
- Nursey-Bray, M.;Palmer, R; Smith, T.F; Rist,P. Old ways for new days: Australian Indigenous peoples and climate change. *Local Environment*, 24(5), 473-486, 2019. doi:10.1080/13549839.2019.1590325
- Oliveira, J. C. *Entre plantas e palavras*. Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi. São Paulo, Tese (Doutorado em Antropologia Social) – USP, 2012. doi: 10.11606/T.8.2012.tde-22082012-100255
- Oliveira, K. N. *AJCRÿ / COHPRÕ: dinâmicas de “espalhar” e “ajuntar” no território Krikati*. São Luís, Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – UFMA, 2016. Disponível em: <https://tedebc.ufma.br/jspui/handle/tede/1599>
- Oliveira, M.M. *Refugiados e deslocados na Amazônia: contribuições para a sociologia dos deslocamentos compulsórios*. Manaus, Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – UFAM, 2008. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/2343>
- Peirano, M. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 42, 377-391, 2014. doi: 10.1590/S0104-71832014000200015
- Portela Guarin, H. El pensamiento de las águas de las montañas. *Etnográfica*, 7, 63-86, 2003. Disponível em: <http://antropologiamedica.com/sites/default/files/2016-10/2003%20EI%20pensamiento.pdf>
- Purcell, T. W. Indigenous Knowledge an Applied Anthropology: Questions of Definition and Direction. *Human Organization*, 57, 258-272, 1998. doi: 10.17730
- Sawyer, D. Fluxos de carbono na Amazônia e no Cerrado: um olhar socioecossistêmico. *Sociedade e Estado*, 24, 149-171, 2009. doi: 10.1590/S0102-69922009000100007
- Silva, F. B.; Nascimento Santos, J. R.; Feitosa, F. E.C.; Costa e Silva, Í. D.; Santos de Araujo, M. L.; Guterres, C.E.; Santos, J. S.; Ribeiro, C.; Bezerra, D.; Neres, R.o L. Evidências de Mudanças Climáticas na Região de Transição Amazônia-Cerrado no Estado do Maranhão. *Revista Brasileira de Climatologia*, 31, 330-336, 2016. doi:10.1590/0102-778631320150149
- Scopel, D.; Scopel, R. D.; Langdon, E. J. A cosmografia Munduruku em movimento: saúde, território e estratégias de sobrevivência na Amazônia brasileira. *Boletim Museu Paraense Emilio Goeldi Ciencias Humanas*, 13, 89-108, 2018. doi: 10.1590/1981.81222018000100005
- Steil, C. A.; Carvalho, I. Epistemologias Ecológicas: delimitando um conceito. *Mana* 20(1), 163-183, 2014. doi:

10.1590/S0104-93132014000100006

Tsui, A. S. Contributing to Global Management Knowledge: A Case for High Quality Indigenous Research. *Asian Pacific Journal of Management*, 21, 491-513, 2004. doi: 10.1023/B:APJM.0000048715.35108.a7

Vander Velden, F.; Cebolla Badie, M. A relação entre natureza e cultura em sua diversidade: percepções, classificações e práticas. *Avá Revista de Antropologia*, 19, 15-47, 2011. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/1690/169029211002.pdf>

Viveiros de Castro, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.” *Mana*, 2, 115-144, 1996. doi: 10.1590/S0104-93131996000200005

Viveiros de Castro, E. *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naif, 2011.