



[Atribuição BB CY 4.0](#)

A transformação cultural Iny Karajá frente ao seu processo de reconhecimento territorial

Juliana Adono da Silva¹

Resumo

Esse trabalho² se propõe a demonstrar elementos gerais do processo de transformação cultural Iny Karajá da comunidade Buridina frente ao seu reconhecimento territorial, o qual é dotado de complexidade, uma vez que a área demarcada não abrangeu todos os espaços essenciais para a reprodução de seu modo de vida. A redução do território diante de suas necessidades limitou a liberdade de sua reprodução física, social e cultural. Nesse contexto, devido ao aumento populacional da comunidade e à supressão territorial, uma série de problemas e impactos atingiram a vida do povo que habita a Terra Indígena Karajá de Aruanã I, no estado de Goiás. Diante disso, são os Iny Karajá um povo que luta, vive e resiste, a partir de suas próprias estratégias e formas de

¹ Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. Docente dos cursos de Administração e Ciências Contábeis no Centro Universitário do Vale do Araguaia. E-mail: julianaadonosilva@gmail.com

² Trabalho apresentado como requisito parcial para aprovação na disciplina intitulada Etnologia Indígena, ofertada pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás.

(re)organização. Pretende-se, com o trabalho, problematizar a questão dos povos indígenas enquanto sujeitos de direitos, em relação aos seus direitos territoriais, mediante a contextualização da situação jurídico-sócio-cultural do povo Karajá de Aruanã I, cujo processo demarcatório ignorou a dimensão da ocupação e da territorialidade indígena que ali já haviam, consequentemente, dificultando a efetividade dos seus demais direitos reconhecidos constitucionalmente, a saber: os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, bem como a proteção aos seus modos de criar, fazer e viver. Sendo a pesquisa de caráter qualitativo e bibliográfico, utiliza-se como marco teórico a propositura crítica do direito, inserida na linha crítico-metodológica, da vertente jurídico-sociológica.

Palavras-chave

Transformação cultural. Iny Karajá. Buridina. Reconhecimento territorial. Modo de vida.

Recebido em: 15/07/2021
Aprovado em: 18/04/2022

The cultural transformation Iny Karajá front of its territorial recognition process

Abstract

The work aims to demonstrate general elements of the process of cultural transformation Iny Karajá of the Buridina community in face of its territorial recognition, which is endowed with complexity, since the demarcated area did not cover all the essential spaces for the reproduction of its way of life. The reduction of the territory in the face of their needs limited the freedom of their physical, social and cultural reproduction. In this context, due to the population increase in the community and territorial suppression, a series of problems and impacts affected the lives of the people who inhabit the Karajá de Aruanã I Indigenous Land, in the state of Goiás. In view of this, the Iny Karajá are a people who fight, live and resist, based on their own strategies and forms of (re)organization. The aim of this work is to problematize the issue of indigenous peoples as subjects of rights, in relation to their territorial rights, through the contextualization of the juridical-socio-cultural situation of the Karajá de Aruanã I people, whose demarcation process ignored the dimension of occupation and indigenous territoriality that they already had there, consequently, hindering the effectiveness of their other constitutionally recognized rights, namely: the original rights over the lands they traditionally occupy, as well as the protection of their ways of creating doing and living. As the research is qualitative and bibliographic, the critical proposition of law is used as a theoretical framework, inserted in the critical-methodological line, of the legal-sociological aspect.

207

Keywords

Cultural transformation. Iny Karajá. Buridine. Territorial recognition. Lifestyle.

Introdução

A realidade indígena brasileira abrange uma multiplicidade de contextos, os quais dizem respeito a uma diversidade de povos indígenas que lutam seja pelo seu reconhecimento territorial, seja pela liberdade de reprodução de seu modo de vida, dentre tantas outras conjunturas. Atualmente, existem no Brasil 254 povos indígenas³, cada qual com seus usos, costumes, tradições, conhecimentos tradicionais e sistemas organizacionais simbólicos. Após mais de 500 anos de contato com o homem branco, definitivamente não há que se falar em aculturação ou em processos de integração, pois cada povo vive e se organiza de acordo com o seu tempo, as suas necessidades e as suas crenças e convicções, em busca pelo seu bem-viver e sua qualidade de vida.

Alguns autores da Antropologia Clássica⁴ fazem uma abordagem a respeito de tais processos, buscando desconstruir a ideia que ainda se debate em outras ciências e em diversos segmentos da sociedade. Cada tempo perpassa uma realidade, e a cultura não é algo estável, está em constante transformação, portanto, não há que se falar em evolucionismo cultural.

Nesse sentido, os povos indígenas no Brasil diariamente se organizam e possuem suas próprias estratégias para lidar com os problemas que lhes são impostos. Com isso, as identidades não são imutáveis: elas emergem, se reinventam, se refazem, não havendo que se falar em descaracterização das mesmas.

Desse modo, há na antropologia contatualista o debate sobre estes contextos, onde existe uma diversidade de povos indígenas em constante

³ Quadro geral dos povos. Disponível em: <
https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos>. Acesso em: 20 jul. 2018.

⁴ Dentre tais autores, de suma importância é o pensamento de Eduardo Galvão, quando este traz o debate acerca dos índios Tenetehára: “[...] Embora o grupo mantenha sua unidade tribal e possa ser distinguido da população cabocla por uma configuração cultural diferente, são evidentes os sinais de desgaste da cultura tradicional e as de substituição de valores tribais por outros, brasileiros, resultantes do impacto de trezentos anos de convívio geralmente pacífico com nossa sociedade rural” (GALVÃO, 1957, p. 71).

ressurgimento e reinvenção, onde não se fala em critérios de indianidade, nem se determina e se conceitua a cultura, pois esta não deve ser definida, mas percebida, sentida.

Contudo, embora o debate sobre processos de aculturação e integração culturais já estejam superados na Antropologia, destaca-se que, ao se abordar a ciência do Direito, ainda existe uma discussão, pois diante da atuação dos representantes dos Poderes Judiciário e Legislativo, que ainda não desconstruíram tais conceitos, os povos indígenas são submetidos a decisões judiciais e elaboração de legislações que afetam diretamente as suas vidas.

Isso ocorre pelo fato dos referidos representantes, ao reproduzirem e reforçarem estes pensamentos utilizam de critérios para definir o que é a pessoa indígena, consequentemente conferindo os direitos tão-somente a quem preenche tais requisitos que, inclusive, a sociedade não-indígena estabelece.

Assim, diariamente, determinadas (e muitas) sociedades indígenas lutam pelo seu reconhecimento não só territorial, mas também étnico, bem como pelos seus demais direitos constitucionais, que muitas vezes são violados e desrespeitados pela sociedade envolvente e pelos órgãos governamentais que têm competência para reconhecê-los e/ou efetivá-los.

Nesse contexto, encontram-se, às margens do Rio Araguaia, no interior do Estado de Goiás, gentes que lutam e resistem diariamente pelos seus direitos territoriais indígenas. E vão além: r-existem⁵ a partir de formas específicas de organização que possibilitem a manutenção do seu bem-viver. Esta é a realidade do povo Iny Karajá de Buridina, conhecido miticamente como o povo do fundo das águas⁶.

⁵ Neologismo trabalhado pelo geógrafo Carlos Walter Porto-Gonçalves. Seu conceito transcende o significado de resistência. Ao empregar o referido termo, o autor explica: “Aqui, mais do que resistência, que significa reagir a uma ação anterior e, assim, sempre uma ação reflexa, temos r-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).

⁶ De acordo com LIMA FILHO (2005, p. 324), diz o “mito de origem dos Karajá que eles habitavam uma aldeia, no fundo do rio, onde faziam sua morada, base física de sua vida e formavam a comunidade dos *Berahataxi Mahadu*, em português: povo do fundo das águas”.

O presente trabalho se fundamenta na vida concreta do povo da Terra Indígena Karajá de Aruanã I, cujos sistemas organizacionais culturais e simbólicos os identificam e vinculam à terra, mediante o direito indígena próprio, a partir do amparo jurídico dos sistemas nacional e internacional.

Diante disso, pretende-se fazer uma abordagem da questão da transformação cultural que se verifica no modo de vida do povo Iny Karajá. A escolha do tema se justifica pelo contexto em que este povo está inserido, levando em consideração o contato com o mundo do branco, denominado pelos próprios Karajá como *Tori*, o que ocorre desde o encontro entre as duas sociedades (NUNES, 2014).

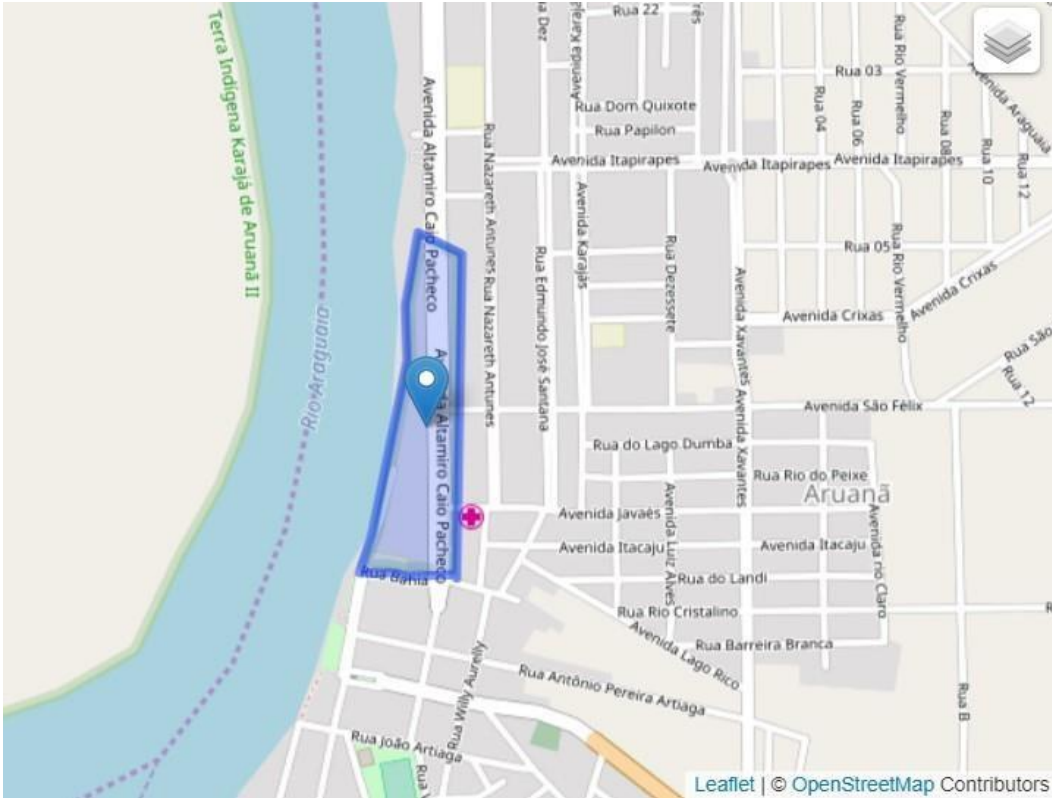
Para tanto, primeiramente, serão apresentados elementos gerais do processo de reconhecimento territorial da Aldeia Buridina do povo Karajá. Em seguida, será apresentado o contexto de etnogênese que abrange não só o referido povo, como pode se verificar em diversas comunidades indígenas brasileiras. Por fim, será abordado o direito de ser e de se reconhecer Iny Karajá. A pesquisa é de caráter qualitativo e bibliográfico e se insere na linha crítico-metodológica, de vertente jurídico-sociológica, raciocínio hipotético-dedutivo e tipo genérico de investigação jurídico-interpretativo (DIAS; GUSTIN, 2015).

A territorialidade Iny Karajá e o reconhecimento territorial

O reconhecimento territorial do povo Iny Karajá de Buridina é um processo ainda em debate. Embora a situação jurídica da Terra Indígena já tenha passado da fase de homologação⁷, ainda existem problemas que influenciam de modo direto a vida das gentes que fazem o tecido social indígena aruanense.

A aldeia Buridina atualmente se localiza às margens do Rio Araguaia, no município de Aruanã, estado de Goiás, constituindo a gleba I da Terra Indígena Karajá, cuja delimitação territorial se vê pequena e insuficiente diante das necessidades e no que concerne à reprodução do modo de vida da comunidade.

⁷ Disponível em: < <https://terrasindigenas.org.br/en/terras-indigenas/3803> >. Acesso em: 10. jun. 2018.



Mapa 1 – Terra Indígena Karajá de Aruanã I. Fonte: FUNAI, 2018.

Como demonstra o mapa, a Terra Indígena Karajá de Aruanã I está localizada na região central e urbana do município de Aruanã. De acordo com dados disponibilizados pela Fundação Nacional do Índio, a referida TI está delimitada a uma superfície de 14,2569 hectares (FUNAI, 2018).

A partir de pesquisa bibliográfica, foi feita revisão preliminar da obra de Manuel Ferreira Lima Filho (2005), onde narra a história do processo e do caso da comunidade Buridina, desde o princípio, quando viviam em uma área de moradia com menos de 2 hectares, no centro da cidade de Aruanã, cercados de mansões, estabelecimentos, terrenos vagos, casas e uma escola estadual. À época, a população registrada era de 47 habitantes.

Na referida bibliografia, o antropólogo conta que a provocação estatal começou no dia 27 de fevereiro de 1992, a partir de representação protocolada no

Ministério Público Federal, em Goiânia, contra a FUNAI, exigindo que a mesma tomasse as medidas administrativas necessárias para identificação, delimitação e demarcação da Terra Indígena. A partir de então, formou-se um processo de Ação Civil Pública em desfavor da FUNAI (LIMA FILHO, 2005, p. 328).

Em agosto do mesmo ano, a FUNAI, através da portaria 1.251/1992, se posicionou a respeito, criando um Grupo de Trabalho interinstitucional que atuaria no procedimento de identificação da área. No entanto, apenas a área de moradia foi identificada, não restando disponibilidade de tempo suficiente para a identificação técnica das áreas de plantio, não tendo, portanto, concluído os trabalhos (LIMA FILHO, 2005, p. 328).

Na tramitação do Relatório na FUNAI, o parecer da antropóloga Silvia Regina Bragiolo Tafuri, ao apontar algumas imperfeições, veio a exigir a elaboração de um novo relatório. Diante disso, formou-se um novo Grupo de Trabalho, cuja responsabilidade temporária foi atribuída ao antropólogo Manuel Ferreira Lima Filho, que levou aos indígenas a conclusão do parecer da FUNAI. Posteriormente formou-se outro Grupo de Trabalho, de coordenação pelo antropólogo da FUNAI Noraldino Vieira Cruvínel (LIMA FILHO, 2005, pp. 328-329).

No entanto, o surgimento do Decreto 1.775, em 1996, ao incluir no procedimento a fase de contraditório administrativo⁸, tornou o processo mais complexo ainda. A partir de então, vários grupos se posicionaram. Em 5 de junho de 1996, por exemplo, advogados de 11 ocupantes (físicos e jurídicos) entraram com pedido ao Ministro da Justiça, à época Íris Rezende Machado, de nulidade e revogação do procedimento de identificação da Terra Indígena Karajá de Aruanã I (LIMA FILHO, 2005, pp. 329-330).

O período de tramitação do processo foi turbulento. Houve, até mesmo, em dezembro de 1996, uma manifestação da antropóloga Mari de Nasaré Baiocchi, contrária aos estudos de identificação realizados por Manuel F. Lima Filho, acusando o seu trabalho como desprovido de rigor científico e legal.

⁸ O contraditório administrativo foi um instrumento dificultador com o verniz de democratizar, tornando o processo de demarcação dotado de maior complexidade.

Ademais, até 1998, houveram diversas situações envolvendo novos atores, cenários e perspectivas: os Karajá, as autoridades competentes e demais pessoas da sociedade não-indígena (LIMA FILHO, 2005, pp. 330-332).

Com isso, pode-se compreender que o povo Iny Karajá de Aruanã I historicamente tem sido sujeito de um cenário nacional de expropriação territorial. Embora suas terras tenham sido identificadas e seus limites territoriais tenham sido demarcados e homologados, diante do contexto em que se desenvolveu a tramitação deste processo, em conjunto com as necessidades e demandas por parte da comunidade, este povo tem respondido à esta realidade problemática com luta e resistência.

A supressão territorial, em conjunto com o aumento populacional, coloca, hoje, obstáculos à organização social e política⁹ da Aldeia e à liberdade de manutenção de seus usos, costumes e tradições, fazendo com que os Karajá estejam submetidos a um processo de desaparecimento étnico, diferentemente do que garante a Constituição Federal de 1988, em seu artigo 231, ao reconhecer o direito originário às terras que tradicionalmente ocupam.

Portanto, o reconhecimento territorial de terras indígenas no Brasil é, geralmente, um processo moroso e complexo, o que gera uma série de impactos às sociedades indígenas. O povo Karajá, neste contexto, ainda luta pelo seu espaço e pela demarcação de seus limites territoriais de maneira justa, consoante ao seu bem-viver. Ademais, como será visto na próxima seção, este povo está inserido em um contexto de etnogênese, realidade muito frequente nas sociedades indígenas no Brasil.

⁹ Para melhor compreensão da política e das relações de poder nas sociedades indígenas, fundamentais são as contribuições teóricas de Pierre Clastres, a saber: “[...] Na sociedade primitiva, não há órgão separado do poder porque o poder não está separado da sociedade, porque é ela que o detém, como totalidade una, a fim de manter seu ser indiviso, a fim de afastar, de conjurar o aparecimento em seu seio da desigualdade entre senhores e súditos, entre o chefe e a tribo. Deter o poder é exercê-lo; exercê-lo é dominar aqueles sobre os quais ele se exerce: eis aí, muito precisamente, o que as sociedades primitivas não querem (não quiseram), eis aí por que os chefes não têm poder, por que o poder não se separa do corpo uno da sociedade. Recusa da desigualdade, recusa do poder separado: mesma e constante preocupação das sociedades primitivas. Elas sabiam perfeitamente que, renunciando a essa luta, deixando de se opor às forças subterrâneas que se chamam desejo de poder e desejo de submissão, sem a liberação das quais não se poderia compreender a irrupção da dominação e da servidão, elas sabiam que perderiam sua liberdade” (CLASTRES, 2004, p. 105).

Em razão do período denominado frente de expansão¹⁰, os povos indígenas do Brasil foram (e são) sujeitos de uma relação de encontros (e desencontros), ou seja, do lugar onde se dá a alteridade com outras gentes, de sistemas organizacionais diversos. Nessa linha de raciocínio é construída e abordada a categoria fronteira, a partir da perspectiva desenvolvida por José de Souza Martins (1996).

Neste momento de encontros e de desencontros, os povos indígenas também se veem inseridos em um processo em que a terra é mercantilizada pelo homem branco, gerando um sistema econômico onde a prioridade e principal objetivo é o lucro, e não a produção e a reprodução de suas condições de existência (RIBEIRO, 2006, p. 404).

Com isso, visto que os povos indígenas têm suas próprias cosmovisões e concepções de terra, território e vida, compreende-se que muitos de seus símbolos são diferentes dos da sociedade não indígena, mas isso não quer dizer que não são sujeitos contemplados pelos direitos reconhecidos constitucionalmente. Inclusive, é totalmente possível que se utilizem de instrumentos simbólicos da cultura do homem branco na luta pela efetivação de tais direitos. Nesse sentido, as considerações de Gersem Baniwa:

O modelo de organização indígena formal, enquanto modelo moderno apropriado ou mesmo copiado dos brancos, foi sendo incorporado pelos povos indígenas ao longo do tempo, da mesma forma que foram se apropriando de outros instrumentos e tecnologias dos brancos, para defender seus direitos, fortalecer seus modos de vida próprios e melhorar suas condições de vida, que é desejo de toda sociedade humana. Isso não significa tornar-se branco ou deixar de ser índio. O grande desafio para o movimento indígena, portanto, é como lidar com toda essa diversidade em que precisam ser articuladas as perspectivas tradicionais e modernas dos povos indígenas e ainda como lidar com a diversidade de povos em diferentes níveis de contato, de histórias, de interesses e de projetos

¹⁰ “[...] É possível, assim, fazer uma primeira datação histórica: adiante da fronteira demográfica, da fronteira da “civilização”, estão as populações indígenas, sobre cujos territórios avança a frente de expansão. Entre a fronteira demográfica e a fronteira econômica está a frente de expansão, isto é, a frente da população não incluída na fronteira econômica” (MARTINS, 1996, p. 31).

societários que orientam e dão sentido á própria luta e existência (BANIWA, 2007, pp. 130-131).

Nessa linha de raciocínio, importante a análise que faz João Pacheco de Oliveirasobre a questão:

[...] Os povos indígenas hoje estão tão distantes de culturas neolíticas pré-colombianas quanto os brasileiros atuais da sociedade portuguesa do século XV, ainda que possam existir, nos dois casos, pontos de continuidade que precisariam ser melhor examinados e diferencialmente avaliados [...] Segundo, não é possível descrever os fatos e acontecimentos dentro de uma cultura a partir de uma temporalidade única e homogeneizadora (a longa duração) [...] Terceiro, os relatos etnográficos evidenciam que as sociedades indígenas são complexas e suas culturas heterogêneas e diversificadas.' [...] Quarto, as culturas não são coextensivas às sociedades nacionais nem aos grupos étnicos. O que as torna assim são, por um lado, as demandas dos próprios grupos sociais (que através de seus porta-vozes instituem suas fronteiras), e, por outro, a complexa temática da autenticidade (que acaba por conferir uma posição de poder ao antropólogo, demarcando espaços sociais como legítimos ou ilegítimos) (OLIVEIRA, 1998, p. 68).

215

Nesse contexto, se problematiza a questão dos povos indígenas enquanto sujeitos históricos¹¹ e de direitos¹², em relação às suas formas de ocupação e de desenvolvimento de seus territórios. No caso específico, contextualiza-se a situação jurídico-sócio-cultural do povo Iny (como se autodenominam) Karajá de Aruanã I, cujo processo demarcatório não levou em consideração o fato de que a terra que à época já habitavam, constituía, desde então, sua morada, seu território, o qual incorpora a sua identidade coletiva (ALMEIDA, 2005).

Assim, a manutenção de seus direitos fundamentais, identitários, culturais e de participação viu-se, também, dificultada. Dentre estes direitos estão o de reprodução física, social e cultural, os originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam (artigo 231 da Constituição Federal) e os direitos aos

¹¹ Nesse sentido, sujeito histórico é o ser que tem consciência e vontade, capaz de pensar, de participar dos processos políticos e que, destarte, está posicionado em igualdade formal aos demais sujeitos (DANTAS, 2005, p. 122).

¹² Para DANTAS (2005, p. 122), “[...] o sujeito de direito figura como uma categoria central em todo o direito, pois é o suporte das relações sociojurídicas, impulsionadas pelos fatos concretos realizados socialmente”.

modos de criar, fazer e viver (artigo 216, inciso II, Constituição Federal) - que constituem o patrimônio cultural brasileiro, segundoprevisão constitucional.

Diante disso, e em razão do debate existente na academia acerca dos processos deaculturação (e de suas modalidades) e de mudança cultural, destaca-se o papel do Direito nos processos de autodeterminação indígena, ou seja, na elaboração dos critérios que definem uma pessoa indígena.

Uma vez que o povo Karajá de Aruanã I passou por processos de ordem social, cultural, política, econômica e geográfica em diferentes momentos da história, é possível compreender, a partir da literatura e das etnografias já realizadas na referida TI, que a suaorganização social foi alvo direto dos impactos das transformações culturais que ocorreram (e ocorrem) em meio a tais processos.

Desse modo, a crítica que se faz refere-se ao procedimento administrativo de demarcação de suas terras, resultando no processo de etnogênese, a qual, segundo João Pacheco de Oliveira (1998, p. 53), abrange “tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já reconhecidas”, através da supressão do espaço geográfico verificada na delimitação territorial. Delimitação esta que levou em conta apenas uma parte da área de que necessitam para o seu bem-viver, agravando a vida deste povo em vários aspectos e dimensões.

Nesse sentido, o Estado brasileiro, por meio da Constituição Federal de 1988, reconhece ao povo Karajá o direito aos seus territórios, usos, costumes, tradições, conhecimentos tradicionais e modos de criar, fazer e viver, assegurando, portanto, o direito à sua reprodução física, social e cultural.

Porém, dada a vulnerabilidade institucional do sistema jurídico brasileiro, em conjunto com a estrutura agrária brasileira - que historicamente foi construída a partir deuma realidade onde houve forte influência da racionalidade colonial a qual não se limita às terras, pois se desdobra aos saberes, às práticas culturais e aos sistemas organizacionais, ainda existe a necessidade de instrumentos de fortalecimento de direitos garantidos como fundamentais.

Portanto, a questão indígena brasileira ainda apresenta uma série de problemas, uma vez que os povos indígenas enfrentam constantemente dificuldades e entraves quando se trata do acesso às suas terras, o qual possibilita o desenvolvimento de seus territórios e a manutenção de seus modos de vida. Ademais, a problemática vai além da efetivação do acesso à terra, mas também diz respeito à maneira como se dá, visto que muitas vezes o processo demarcatório não contempla a realidade do povo que aquela ali ocupa e desenvolve a sua territorialidade.

O direito de ser e de se reconhecer Iny Karajá

Compreendido o contexto de etnogênese em que o povo Iny Karajá se insere, faz-se necessário compreender o processo de transformação cultural que o mesmo tem vivenciado historicamente. Com isso, será apresentado, através da Etnologia Indígena, de forma geral, o momento em que o Iny Karajá passa a adotar elementos simbólicos utilizados pela sociedade não-indígena. Pretende-se demonstrar como os Karajá de Buridina enxergam este processo, no qual se autodenominam como *Iny*, e consideram a sociedade não-indígena como *Tori*.

Assim, procura-se apresentar o processo de transformação cultural Iny Karajá, sob a percepção da própria comunidade, bem como o direito de ser e de se reconhecer como tal. Deste modo, constatou-se a necessidade de utilização, como fontes da pesquisa, as etnografias que abordam as questões relacionadas aos sistemas organizacionais de Buridina, com destaque à dissertação de mestrado do antropólogo brasileiro Eduardo Soares Nunes (2012).

Fala-se em transformação cultural em razão do contexto de dualismo ameríndio¹³ em que os povos indígenas do Brasil e, no presente caso, especificamente, o povo Iny Karajá estão historicamente inseridos. Assim, faz-se necessário destacar que o ponto de vista Iny apresenta os seus próprios símbolos, assim como os demais povos indígenas do Brasil. Contudo, há algo que os une:

¹³ “[...] Ele se inspira, parece-me, numa abertura para o outro que se manifestou com toda a clareza quando dos primeiros contatos com os brancos, embora estes fossem animados de disposições bem contrárias. Reconhecer isso, quando nos preparamos para comemorar o que, em vez de descoberta, eu chamaria de invasão do Novo Mundo, a destruição desses povos e de seus valores, é realizar um ato de contrição e piedade” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 14).

cosmovisão indígena e as concepções não predominantemente capitalistas de vida, terra e território.

Diante disso, apresenta-se a abordagem do xamã yanomami Davi Kopenawa (2015), em “A queda do céu”, onde explica, a partir de seu local de fala e de sua cosmovisão, sua relação com *Pachamama*:

[...] Gostaria que os brancos parassem de pensar que nossa floresta é morta e que ela foi posta lá à toa. Quero fazê-los escutar a voz dos *xapiri*, que ali brincam sem parar, dançando sobre seus espelhos resplandecentes. Quem sabe assim eles queiram defendê-la conosco? Quero também que os filhos e filhas deles entendam nossas palavras e fiquem amigos dos nossos, para que não cresçam na ignorância. Porque se a floresta for completamente devastada, nunca mais vai nascer outra. Descendo desses habitantes da terra das nascentes dos rios, filhos e genros de *Omama*. São as palavras dele, e as dos *xapiri*, surgidas no tempo do sonho, que desejo oferecer aqui aos brancos. Nossos antepassados as possuíam desde o primeiro tempo. Depois, quando chegou a minha vez de me tornar xamã, a imagem de *Omama* as colocou em meu peito. Desde então, meu pensamento vai de uma para outra, em todas as direções; elas aumentam em mim sem fim. Assim é. Meu único professor foi *Omama*. São as palavras dele, vindas dos meus maiores, que me tornaram mais inteligente. Minhas palavras não têm outra origem. As dos brancos são bem diferentes. Eles são engenhosos, é verdade, mas carecem muito de sabedoria (KOPENAWA, 2015, p. 65).

Destarte, é possível encontrar, a partir do conhecimento indígena do xamã yanomami, uma outra realidade, um outro modo de viver, uma outra relação com a natureza, sendo esta, um sujeito, e não um objeto de direito. Cada sociedade indígena expressa e identifica seus próprios símbolos a partir de uma diversidade de aspectos: seja através da corporalidade, das relações de parentesco, dentre tantos outros.

Ao se problematizar o contato dos povos indígenas com os brancos, Eduardo Viveiros de Castro em sua obra “A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia”, discute sobre redes de relações, comunidades e cotidiano de alguns grupos indígenas, bem como são problematizados noções de natureza e cultura, a partir da abordagem feita sobre perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena e imagens da natureza e da sociedade.

A obra de Viveiros de Castro (2002) é imprescindível para compreender as diversas categorias compreendidas dentro de uma sociedade indígena, uma vez que este autor trabalha com teorias que contemplam desde o parentesco ameríndio (fundamentado pelo conceito de afinidade potencial), até a cosmologia ameríndia, que se baseia em estudos da linguagem, do canibalismo e do sacrifício. Ademais, importante ressaltar que o antropólogo parte da análise corporal, ou seja, o corpo como elemento cultural em sociedades com a forma de predação ameríndia em domínio.

O pensamento de Renato Sztutman também se faz fundamental, uma vez que em seu artigo “Natureza & Cultura, versão americanista – Um sobrevoo”, publicado na Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, também é feita a crítica sobre o dualismo estabelecido entre natureza e cultura pelas sociedades ocidentais e modernas. Ao contemplar a discussão destas sociocosmologias, o autor aponta para elementos em comum, e enfatiza que tais “ontologias xamânicas” precisam ser analisadas e observadas sem que se desvinculem da prática, da realidade (SZTUTMAN, 2009).

Ademais, faz-se o destaque ao pensamento de Claude Lévi-Strauss, mediante a sua obra “Guerra e comércio entre os índios da América do Sul”, referente a um artigo publicado na Revista do Arquivo Municipal, em 1942, onde são contemplados aspectos da cultura dos índios da América do Sul referentes à preparação, à execução e às consequências da guerra. A contribuição de seu trabalho se faz imprescindível para compreender não somente o contato entre duas sociedades indígenas, mas também sobre a organização social e as relações existentes entre grupos indígenas.

Ainda nesse sentido, ressaltase o artigo “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, de Anthony Seeger, Roberto da Matta e Eduardo Viveiros de Castro, onde são discutidas ideias fundamentais para compreender a importância do corpo para a construção da pessoa, ou seja, a noção de corporalidade, a noção de pessoa como categoria e de ambos como entidades simbólicas. Tal debate é fundamental para compreender alguns

elementos culturais do povo Iny Karajá, principalmente quando enfatizam suas relações e diferenças com os Tori, ou seja, o homem branco.

Ao se tratar do povo Karajá, o estudo das referidas etnografias possibilitam um novo olhar para a sociedade indígena, além da compreensão da organização social e simbólica da comunidade que, por pertencer a contextos diferentes, reproduzem outra lógica cultural.

Nesse sentido, os Karajá de Buridina, ao se autodeterminarem como tal, e como os demais povos do Brasil que, a partir da Constituição Federal de 1988 tiveram reconhecidos os seus direitos de ser e de se reconhecer como indígenas, fazem-no a partir de relações sociais, da linguagem, da alimentação, por fim, de diversas redes de sociabilidades, como traz Eduardo Nunes:

Depois de mais de quarenta anos vivendo nessa situação de extrema conjunção com os brancos, os Karajá se dizem hoje misturados, termo que se refere comumente aos casamentos interétnicos, mas não apenas. Para virtualmente todos os aspectos da vida desses indígenas, há “dois lados”, como dizem: fala-se o inrybè e o português; come-se “comida de índio”, obtida essencialmente pelas vias tradicionais (sobretudo a pesca), e “comida de branco”, comprada geralmente no comércio local; todos têm um nome indígena, dado pelos avós, segundo o sistema tradicional de nominação, mas também têm um nome de branco, escolhido pelos pais, ao modo tori; aldeia (iny hãwa) e cidade (tori hãwa) são fisicamente distintas e marcadas por socialidades diferentes, referidas, de um lado, como “a cultura”, “o jeito cultural”, “a organização aqui de dentro” ou “a lei do índio” e, de outro, como “a lei da cidade”, “a lei do branco” ou “a organização lá de fora”; todos têm tori em suas famílias e, portanto, entretêm relações de parentesco com eles, mas a incapacidade desses parentes brancos de se comportarem como parentes verdadeiros marca sempre, aos olhos dos Karajá, seu aspecto outro. E a lista poderia se estender indefinidamente (NUNES, 2014, pp. 306-307).

Com isso, os Karajá de Buridina têm o direito de ser e de se reconhecer como tal, e o fazem a partir de seus sistemas organizacionais, simbólicos, que abrangem aspectos políticos, linguísticos e uma série de elementos encontrados no próprio cotidiano: é o fazer, e o sentido que encontram em tal, que os definem como Karajá em seus corpos duplos.

Considerações finais

Inserido na realidade plural latino-americana, o Brasil obteve grande avanço ao reconhecer, a partir da Constituição Federal de 1988, os direitos indígenas numa perspectiva relativamente distante do assimilacionismo, integracionismo e paternalismo predominantemente vigentes nos instrumentos normativos anteriores.

Apesar disso, o Estado, a partir de quem o representa, ainda atua como um agentedominador na relação que mantém com os povos indígenas, uma vez que historicamentetem contemplado os direitos dos povos indígenas como um risco à unidade nacional.

Neste sentido, o presente artigo pretendeu apresentar o direito de ser e de se reconhecer como Iny Karajá, e demonstrar que sua organização social e seus símbolos, embora possam não ser iguais ou semelhantes ao das sociedades indígenas, são tão importantes e válidos como tal.

Diante disso, neste território cultural e etnicamente diverso, vive o povo Iny Karajá de Buridina. Inseridos numa região de contato habitual e, em alguns momentos, conflituoso, com a sociedade não-indígena, encontram diariamente novas formas de lutarem, resistirem e r-existirem diante desta realidade.

Portanto, se reafirma a ainda atual necessidade da soma de esforços entre a Antropologia e o Direito para a transformação desta realidade a partir da reafirmação do direito destes povos ao reconhecimento e ao respeito de sua diversidade cultural.

Referências

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **A queda do céu: palavras de um xamãyanomami**. Companhia das Letras, 2015.

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

BANIWA, Gersem Luciano. Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo. In: **Tellus**, ano 7, pp. 127-146. Campo Grande-MS, 2007.

Disponível em: < <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/136> > Acesso em 12. dez. 2020.

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

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Introdução a uma história indígena. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

_____. O futuro da questão indígena. In: **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac e Naify, 2009.

DANTAS, Fernando Antonio de Carvalho. A noção de pessoa e sua ficção jurídica: a pessoa indígena no Direito Brasileiro. In: **Revista de Direito Ambiental da Amazônia**, Manaus, n. 5, jul-dez, 2005.

DIAS, Maria Tereza Fonseca; GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa. **(RE)PENSANDO A PESQUISA JURÍDICA: Teoria e Prática**. Belo Horizonte: Del Rey, 2015.

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. Jul. 2018.

_____. Disponível em: < http://www.funai.gov.br/terra_indigena_3/mapa/index.php?cod_ti=21001 >. Acesso em 19. Jun. 2018.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. In: SCHADEN, E. (org). **Leituras de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1974, p. 325-39.

_____. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Entre a paixão e a técnica: reflexões sobre o processo de identificação e demarcação das terras dos Karajá de Auranã (GO). In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. **Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002**. LACED, Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2005.

MARTINS, José de Souza. O tempo da fronteira: retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. In: **Tempo Social**. Rev. Sociol. USP, São Paulo, 8(1): 25-70, maio de 1996. Disponível em: <

<https://www.scielo.br/j/ts/a/87HYbTyy3WqHHt49HTWJNJb/abstract/?lang=pt&format=html> > Acesso em: 15 dez. 2020.

NUNES, Eduardo Soares. 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. Disponível em: < <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/43290> >. Acesso em: 15 dez. 2020.

_____. **No asfalto não se pesca: parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã-GO)**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

_____. O constrangimento da forma: transformação e (anti)-hibridez entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO). In: **Revista de Antropologia**, v. 57, n. 1, 2014. Disponível em: < <https://www.jstor.org/stable/26605454> >. Acesso em: 15 dez. 2020.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: **Mana**, v. 4, n. 1, pp. 47-77, 1998. Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/mana/a/LXbFMZgsrbyVpZfdbdjy6zm/?lang=pt&format=html> >. Acesso em: 15 dez. 2020.

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 desafíos 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.

_____. **Amazônia: encruzilhada civilizatória: tensões territoriais em curso**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2017.

RIBEIRO, Berta Gleizer. **O índio na história do Brasil**. São Paulo: Global Editora, 1997.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ROCHA, Leandro Mendes. Aruanã-GO: identidades e fronteiras étnicas no Rio Araguaia. In: **Mosaico**, v. 1, n. 2, pp. 123-132, 2008. Disponível em: < <http://revistas.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/571> >. Acesso em: 15 dez. 2020.

SEEGER, Anthony; MATTA, Roberto da; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas. In: OLIVEIRA, João Pacheco. **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro, Marco Zero – UFRJ, 1987.

SZTUTMAN, Renato. Natureza & Cultura, versão americanista-Um sobrevoo. In: **Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**, v. 4, 2009. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/1468> > Acesso em: 15 dez. 2020.

TERRAS INDÍGENAS. **Terra Indígena Karajá de Aruanã I**. Disponível em: < <https://terrasindigenas.org.br/en/terras-indigenas/3803> >. Acesso em: 10 jun. 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac e Naify, 2009.