



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE PALMAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO REGIONAL - PPGDR**

VITOR DE ARATANHA MAIA ARAUJO

**POLÍTICAS DE INCLUSÃO PRODUTIVA PARA OS KRAHÔ: ANÁLISE DA
EXPERIÊNCIA DA ALDEIA PEDRA BRANCA.**

**PALMAS-TO
2025**

Vitor de Aratanha Maia Araujo

Políticas de inclusão produtiva para os Krahô: análise da experiência da Aldeia Pedra Branca.

Dissertação apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional
da Universidade Federal do Tocantins, na linha de pesquisa
Sociedade, Políticas Públicas e Desenvolvimento Regional,
como requisito para obtenção do título de Mestre
em Desenvolvimento Regional.
Orientadora: Dr^a Reijane Pinheiro da Silva.

PALMAS-TO
2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins

A663p Araujo, Vitor de Aratanha Maia.

Políticas de Inclusão Produtiva para os Krahô: análise da experiência da
Aldeia Pedra Branca. / Vitor de Aratanha Maia Araujo. – Palmas, TO, 2025.
106 f.

Dissertação (Mestrado Acadêmico) - Universidade Federal do Tocantins
– Câmpus Universitário de Palmas - Curso de Pós-Graduação (Mestrado) em
Desenvolvimento Regional, 2025.

Orientador: Reijane Pinheiro da Silva

1. Políticas de Inclusão Produtiva. 2. Povos Indígenas. 3.
Etnodesenvolvimento. 4. Interhistoricidade. I. Título

CDD 338.9

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer
forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte.
A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184
do Código Penal.

**Elaborado pelo sistema de geração automática de ficha catalográfica da
UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).**

VITOR DE ARATANHA MAIA ARAUJO

**POLÍTICAS DE INCLUSÃO PRODUTIVA PARA OS KRAHÔ: ANÁLISE DA EXPERIÊNCIA
DA ALDEIA PEDRA BRANCA.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional da Universidade Federal do Tocantins, na linha de pesquisa Sociedade, Políticas Públicas e Desenvolvimento Regional, como requisito para obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Regional.

Orientadora: Prof^a Dr^a Reijane Pinheiro da Silva.

Data da aprovação: 28/11/2025

Banca Examinadora

Prof^a. Dr^a. Reijane Pinheiro da Silva (orientadora)
UFT

Prof. Dr. Antônio José Pedroso Neto, UFT

Prof. Dr. Héber Rogério Grácio, UFT

Prof. Dr. Hênio Trindade Barreto Filho, UNB

Dedico esse trabalho, *in memoriam*,
ao meu amigo Bruno *Piihóc* Braga Fragoso,
um dos mais notáveis indigenistas com
quem tive a honra de conviver,
aprender e trabalhar.

Ite mẽ akãm amjĩ mã icator.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente aos meus pais, Lucius Maia Araujo e Ana Maria Ribeiro Albano de Aratanha, pelo amor e companheirismo incondicionais, com os quais, de forma serena e responsável, souberam pavimentar meu caminho, repleto de escolhas respeitadas e apoiadas. Ao meu irmão Julio Maia, pelo amor, amizade e cumplicidade. À minha companheira Amxykwỳj Krahô e aos meus filhos Maurício Kêxỳ, Iago Caci e Naíma Tere, agradeço pelo amor, paciência, companheirismo e a todos os beijos e risadas nessa caminhada, que só faz sentido ao lado de vocês.

Aos professores e às professoras que passaram na minha vida e que plantaram sementes produtivas nessa mente inquieta. Em especial aos meus mestres e mestras *Mêhĩ*, sem os quais não poderia alcançar nada do ainda pouco que tive a honra e o privilégio de acessar e aprender sobre os modos, perspectivas e conhecimentos Krahô.

À Universidade Federal do Tocantins, em especial ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional, que me permitiu pesquisar e produzir sobre um tema relevante para as minhas reflexões e experiências de indigenista.

À professora Reijane Pinheiro, pela amizade, paciência e dedicação no acompanhamento desse trabalho.

Aos professores Antônio Pedroso e Heber Grácio, pelas valiosas e perspicazes contribuições na banca de qualificação, fundamentais para os rumos que a pesquisa levou. E, juntamente com o saudoso professor Henyo Barreto, agradeço imensamente pelas precisas e construtivas arguições no momento da defesa.

Aos amigos e amigas da vida, Rodolfo Lima Ribeiro, Gabriel F. Marinho, Lourenço Brás, Carolina Pedreira, Henrique Vieira Magalhães, Iko Flores, Lucas Pimenta, Bruno Sodré, Jorge Luiz Vieira de Castro Júnior, Natália Maria Kamali, Tiago Pinheiro e Rudolfo Boing que contribuíram para a minha formação como pessoa e me ensinaram o valor real da amizade.

Aos amigos e amigas que o indigenismo me felicitou com a convivência, aprendizagem, amizade e carinho, Herly *Pỳpkwỳj* Agnes Torres, Renan *Kã* Chaves, Fernando *Kruwakraj* Schiavini, Simone *Wakuj* Moura, Carlos *Hapyhi* Salgado, Leonardo *Cacôxen* Hertz, Débora *Tehtyc* Sodré, Cleso *Jajôc* Fernandes, Marcelo *Pàtwỳ* Gonzalez, João Mitia *Pohprà* Antunha, Kamila *Tôckwỳj* Gomes, Luis Eduardo *Ihpàr* Biagioni, Patrícia *Murwa* Lemos, Julio César *Ahtorkrã*, Vanderlei *Jarpôt* Mendes (*in*

memoriam), Regina Padovan e, mais recentemente, Ricardo *Tepre* e Flávio *Ajtà* Domingos.

À minha prima-irmã e amiga Priscila Studart, seu companheiro Felipe Coelho, e filhos, pelo amor, carinho e amizade de sempre, muito bem sentidos e vividos nesses últimos tempos.

À família Krahótica mais querida desse Brasil: Felipe *Ihxêc* Kometani e Maíra *Pyhtô* Pedroso (e meus amados Crate, Jaje e Hapor) agradeço pelo amor, companheirismo e aprendizagem, e pela honra e prazer da convivência cotidiana, a amizade de vocês, e entre os nossos, é um privilégio sem fim; Simone *Ahtêj* Giovine, Renée *Patpro* Nader Messorá, João *Wyhwy* Salaviza, Isabela *Mĩkwỳj* Nader, Ana Gabriela *Krãmpej* Morim de Lima e Ian *Pykaj* Packer, a amizade, carinho e realizações de vocês, são inspiradoras e me enchem de orgulho, conhecimento e felicidade.

Aos indigenistas e técnicos dos órgãos estatais que lutam pela melhoria da vida dos Povos Indígenas do Tocantins, em especial a indigenista Maria Clara Bernardes e a nutricionista Andreia de Sousa Ferreira, da SRE de Pedro Afonso, ambas foram agentes fundamentais na articulação da experiência do PNAE entre os Krahô. Aos extensionistas da Ruraltins de Goiatins, Rômulo Braga e de Itacajá, Eliésio Coelho Aguiar, agradeço pela disponibilidade, pelas conversas e pelos esclarecimentos.

Ao Povo *Mêhĩ*, por toda felicidade, aprendizagem e generosidade com que proporcionam a minha experiência de vida ao lado de vocês. Em especial à Aldeia Pedra Branca, que me acolheu, me batizou e me deixou ser andorinha entre os seus. Aos meus professores, parentes e amigos Amazonas Jaje (*in memoriam*), Pascoal Hapor (*in memoriam*), Getúlio Kruwakraj (*in memoriam*), Martinho Pênô (*in memoriam*), Ambrósio Cupêkaj (*in memoriam*), Olegário Tejapôc (*in memoriam*), Miguelito Cawkre, Silas Wôôcô, Gustavo Xôhtyc, Rodivan Raj, Francisco Hyjnô, José Miguel Kôc, Domingos Craate, Martinho Zezinho Ihkrehôtât, Raimundo Zezinho Pohprà, Isauro Krôkrôc, Sérgio Ropoxê, Edson Xôhtyc, Celso Crôkà, Roberto Caxê, Michel Hãjhã, Euzébio Jawỳ, Gregório Hũhtê, João Duruteu Xàj, Renato Côrã, Indiarrury Kã e muitos outros, que com seus sorrisos, simpatias, sabedorias e alegrias, me ensinaram muitos sentidos de vida e contribuíram de forma crucial na minha noção de pessoa e existência.

RESUMO

Esta pesquisa investiga algumas experiências do povo Krahô, um grupo Timbira do nordeste do Tocantins, no contexto de suas interações com a sociedade envolvente, explorando suas cosmologias e perspectivas únicas diante das tecnologias e saberes ocidentais. O estudo foca na análise de três experiências de políticas públicas na aldeia Pedra Branca — o Programa Fomento Rural, o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) e o projeto *Caxêkwỳj Hapỹmã Cator*, da associação local — buscando compreender como os Krahô percebem e se engajam com essas iniciativas. Adotando uma abordagem etnográfica, baseada na observação participante, a dissertação dialoga com conceitos como pluralismo histórico, fricção interétnica, etnodesenvolvimento e gestão social. A análise das experiências é guiada por quatro parâmetros: intermediação indigenista ou indígena, protagonismo no processo, adequação a outras perspectivas e acompanhamento técnico e logístico. Os resultados indicam que, embora o formato familiar de apoio seja o mais adequado para a organização social Krahô, persistem desafios significativos na mediação, adequação cultural das tecnologias introduzidas e na continuidade das políticas. A partir da análise qualitativa das experiências feitas através de entrevistas semiestruturadas e da participação e acompanhamento nas articulações e discussões que envolveram principalmente duas das três experiências abordadas, sugere-se que o fortalecimento da gestão escolar indígena e a integração entre escola e comunidade são cruciais para o desenvolvimento da autonomia e para a construção de políticas mais eficazes e dialógicas, baseadas em uma "fusão epistemológica" que valorize tanto os saberes tradicionais quanto os conhecimentos externos. A dissertação visa, portanto, qualificar o olhar sobre o trabalho em contexto indígena e contribuir para o planejamento e execução de políticas de inclusão produtiva culturalmente sensíveis para os povos indígenas brasileiros.

Palavras-chave: Políticas de Inclusão Produtiva. Povos Indígenas. Interhistoricidade Etnodesenvolvimento.

ABSTRACT

This research investigates some experiences of the Krahô people, a Timbira group from northeastern Tocantins, within the context of their interactions with surrounding society, exploring their cosmologies and unique perspectives on Western technologies and knowledge. The study focuses on analyzing three public policy experiences in the Pedra Branca village — the Rural Development Program, the National School Feeding Program (PNAE), and the *Caxêkwỳj Hapỹmã Cator* project of the local association — seeking to understand how the Krahô perceive and engage with these initiatives. Adopting an ethnographic approach based on participant observation, the dissertation engages with concepts such as historical pluralism, interethnic friction, ethno-development, and social management. The analysis of these experiences is guided by four parameters: indigenist or indigenous intermediation, protagonism in the process, adequacy to other perspectives, and technical and logistical support. The results indicate that, although a family-based support model is the most suitable for Krahô social organization, there are still significant challenges related to mediation, cultural adaptation of introduced technologies, and the continuity of policies. Based on the qualitative analysis of experiences through semi-structured interviews, as well as participation and monitoring of the articulations and discussions — which primarily involved two of the three initiatives — the study suggests that strengthening indigenous school management and fostering integration between school and community are crucial for promoting autonomy and developing more effective, dialogical policies. These policies should be grounded in an “epistemological fusion” that values both traditional knowledge and external expertise. Thus, this dissertation aims to refine the perspective on working in indigenous contexts and contribute to the planning and implementation of culturally sensitive productive inclusion policies for Brazil’s Indigenous peoples.

Keywords: Productive Inclusion Policies. Indigenous Peoples. Interhistoricity. Ethnodevelopment.

LISTA DE FOTOS E TABELAS

Foto 1: Aldeia Pedra Branca, Terra Indígena Krahô.

Foto 2: Sérgio Ropoxê (esquerda) entregando a farinha ao diretor Silas Wôôcô.

Foto 3: Custódio Kopcahàc mostrando as bananasque vendeu para a escola.

Foto 4: Diretor Silas Wôôcô (de camiseta azul) com estudantes da Escola Toro Hacrô, junto com professores e colaboradores do projeto, no campo experimental do projeto *Caxêkwỳj Hapỹmã Cator*.

Tabela I - Relacionando os programas com os parâmetros.

Tabela II - Dos avanços, potencialidades, fragilidades, problemas e desafios.

LISTA DE ABREVIATURAS

CAF - Cadastro da Agricultura Familiar
CIMI - Conselho Indigenista Missionário
CTI - Centro de Trabalho Indigenista
CTL - Coordenação Técnica Local
DAP - Documento de Aptidão ao Pronaf
FNDE - Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação
FUNAI - Fundação Nacional dos Povos Indígenas
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ISPN - Instituto Sociedade, População e Natureza
MPF - Ministério Público Federal
MDS - Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome.
ONG - Organização Não-Governamental
PAA - Programa de Aquisição de Alimentos
PNAE - Programa Nacional de Alimentação Escolar
PPP - Projeto Político Pedagógico
PRONAF - Programa Nacional da Agricultura Familiar
SEDUC/TO - Secretaria da Educação do Estado do Tocantins
SPI - Serviço de Proteção aos Índios
SRE - Superintendência Regional de Ensino
UFT - Universidade Federal do Tocantins

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
2. EIXOS TEÓRICOS	17
3. TRAJETÓRIA DAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE INCLUSÃO PRODUTIVA PARA POVOS INDÍGENAS	40
3.1 - Políticas de Inclusão Produtiva: gerações e referenciais	40
3.2 - Indigenismo de Estado e os Povos Indígenas.....	44
3.3 - O indigenismo do terceiro setor.....	49
3.4 - Indigenismo enquanto postura.....	50
3.5 - A busca de autonomia nos entre-mundos.....	51
4. OS KRAHÔ NO ENTRE-MUNDOS: TRAJETÓRIAS, PROJETOS E POLÍTICAS.....	55
4.1 - A história dos Krahô da Pedra Branca no entre-mundos.....	56
4.2 - Os programas e projetos de fomento à produção agrícola vivenciados na Pedra Branca: o desafio da análise.....	65
4.3 - O Programa Fomento Rural.....	68
4.4 - O Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) e a experiência piloto na Aldeia Pedra Branca.....	74
4.5 - Projeto <i>Caxêkwyj Hapÿmã Cator</i>	82
4.6 - Entrelaçamentos nesses entre-mundos.....	87
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	98
6. REFERÊNCIAS	101

1. INTRODUÇÃO

As experiências dos povos indígenas no Brasil ao longo de suas histórias de contato com a sociedade envolvente são uma importante faceta da diversidade cultural que marca a presença desses povos no país. Cada povo, com suas cosmologias e perspectivas, encara o contato de uma forma única, muitas vezes forjando mitos de origens do contato e delimitando o *ethos* não-indígena a uma forma material de estar no mundo. Com os Krahô, o povo Timbira¹ que será protagonista dessa pesquisa, não é muito diferente, eles têm um mito do primeiro não-indígena, chamado *Awkê*, a quem é atribuído a invenção de objetos-chaves que diferenciam a produção material Krahô da sociedade envolvente, a saber, principalmente: a espingarda e a panela. A história do mito conta que os *Mêhĩ* (auto-denominação dos Krahô, cujo sentido literal seria *nossa carne*) tiveram uma oportunidade de se tornar não-indígenas, *cupẽ*. *Awkê* chegou a convidá-los a viver com ele e usufruírem das tecnologias que lhes pareciam ser mais avançadas. No entanto, declinaram e preferiram continuar vivendo como indígenas, com seu arco e flecha e fazendo os alimentos no moquém, ao invés de usarem a espingarda e a panela. Atualmente, essa história ainda é contada pelos velhos como uma oportunidade perdida, já que a tecnologia *cupẽ* se mostra mais atraente para os jovens, todavia, essa perspectiva frustrada, dentre outros fatores, acabou forjando uma condição específica dos Krahô ao lidarem com as tecnologias e saberes do mundo ocidental. Certas dificuldades perpassam uma série de fatores, passando pela perspectiva cosmo-ontológica, de concepção de pessoa e pelo relacionamento que os Krahô têm com a sociedade regional, sempre marcada por tensões e preconceitos. Assim, compreender um pouco mais esse universo do contato dos Krahô com a nossa sociedade e com as políticas públicas e seus agentes, a partir de três experiências na aldeia Pedra Branca, será o tema dessa pesquisa.

Os Krahô, povo Timbira da família linguística Jê, que vive no nordeste do Tocantins entre os municípios de Itacajá e Goiatins, atualmente, somam uma população de 3.691 pessoas (IBGE, 2022) vivendo em um território de 300.500 hectares, dividido em 42 aldeias. Os *Mêhĩ* são conhecidos por seu artesanato, suas performances musicais e seus diversos rituais realizados ainda com regularidade. São um povo tradicionalmente semi-nômade, porém, com o advento da delimitação do território, eles vêm passando por um processo de

¹ Os Timbira foram uma grande nação dividida em várias aldeias independentes (e, por vezes, até inimigas) que ocupou a região que hoje abrangeria o norte do Tocantins, sudeste do Pará, sul do Maranhão e sudoeste do Piauí (Franklin e Carvalho, 2007; Azanha, 1984). Atualmente, 9 povos Timbira sobreviveram enquanto povo: Krahô, Canela-Mêmörtũmre (Ramkôcamekra), Canela-Apãnjêkra, Krikati, Gavião Pykôpjê, Gavião Parkatêjê, Krêjê, Krêpym Catêjê e Apinajê, esse último, entretanto, por serem linguisticamente mais distantes dos demais, não são considerados Timbira por alguns estudiosos (ver Fagundes, 2022; Lea, 2009).

sedentarização, passando a viver muito mais tempo em aldeias mais estruturadas, com escola, posto de saúde e, mais recentemente, rede de energia. Essa mudança, dentre outros fatores, acarretou na expansão de um perfil mais coletor e caçador agregando um mais agricultor e criador de animais. Conhecidos pela profunda sabedoria sobre o cerrado, o bioma do seu território, os Krahô detêm formas próprias de classificar o seu meio ambiente e de se relacionar com animais e plantas (Morim de Lima, 2016; Niemeyer, 2013). Essas especificidades compõem um leque de saberes e fazeres próprios de sua história e costumes, que perfazem e determinam seus sentidos e formas de produzir e fazer circular a sua produção.

O saber-fazer da roça, a estética e a ética de sua produção são indissociáveis de concepções sóciocosmológicas: os modos de organização do trabalho, a espacialidade e a temporalidade da roça, os desenhos dos plantios, a percepção e o aproveitamento dos agricultores sobre certas interações multiespecíficas e outros processos ecológicos, entre outras (Morim de Lima, 2019, p. 299).

Compreendendo essa perspectiva, é notório para qualquer cidadão que busque acompanhar o desenrolar das políticas públicas de inclusão produtiva para povos indígenas, que as mesmas têm sido historicamente executadas a despeito de uma série de problemas de adequabilidade. Desta forma, compreender as perspectivas de cada povo acerca desses temas é fundamental para um desenho mais adequado de política. O intuito deste trabalho, será analisar a experiência da Aldeia Pedra Branca com o Programa Fomento Rural, com recursos federais, mas planejado e executado pela Ruraltins; com o Programa Nacional de Alimentação Escolar, que compra a merenda da escola diretamente do agricultor familiar; e de um projeto da associação local da aldeia, que também está fomentando a produção de alimentos saudáveis na aldeia. São três experiências distintas com diversos desafios em comum. Neste sentido, pretendo abordar a questão valorizando o viés histórico e cognitivo de análise, buscando compreender no peso da história e nas trajetórias das políticas de inclusão produtiva para povos indígenas, os elementos importantes de serem identificados e os parâmetros de análise a serem sugeridos. Assim, irei partir de uma apresentação mais macro das políticas públicas de inclusão produtiva para povos indígenas, passando por uma abordagem histórica mais genérica dessas políticas e por uma mais específica sobre políticas indigenistas estatais para povos indígenas, passando pelo terceiro setor e os movimentos por autonomia indígena. Após isso, passo para um olhar micro no caso da aldeia Pedra Branca, quando trarei a sua história de contato, seus desafios contemporâneos e suas experiências com os programas e projetos mencionados.

Fundamental se faz, todavia, relatar primeiramente minha trajetória entre os Krahô. Vindo de Brasília, cheguei no município de Itacajá no final de 2008 para trabalhar como Chefe de Posto da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), no escritório que já funcionava na cidade, no entanto, era um cargo ligado à Pedra Branca, pois antigamente o posto era lá na aldeia. Em 2010, como será detalhado mais à frente, a Funai passou por uma reestruturação e o escritório que eu chefiava passou a se chamar Coordenação Técnica Local (CTL), na qual permaneci até começo de 2012. No período em que trabalhei na Funai, conheci todas as aldeias que existiam na época, convivi intensamente com muitas lideranças em reuniões e viagens, podendo observar e vivenciar as articulações engendradas por eles em diversos contextos.

Após essa experiência, depois de uma série de situações complicadas que geraram ressalvas importantes com a gestão do órgão, resolvi sair e ingressar na escola como professor, aonde atuei em dois períodos que somam sete anos na Escola Indígena Toro Hacrô, na aldeia Pedra Branca, primeiramente nos anos 2012 e 2013. Em 2014, trabalhei em um projeto na Associação Centro Cultural Kàjre, que representa juridicamente a comunidade. Nessa época, eu já havia me comprometido com uma mulher Krahô, com quem atualmente sigo casado e criando três filhos. Neste ano, também passei a morar na aldeia.

Em 2015, trabalhei em uma Associação do Maranhão que representa os povos Timbira e que gere um recurso de um programa de compensação do qual os Krahô também são contemplados, desta forma, atuei na assessoria dos projetos das Associações Krahô que recebiam desse programa por um ano aproximadamente. Em 2017, retornei para a escola da Pedra Branca, aonde atuei como professor e coordenador pedagógico até 2021. Nessa época, desde o ano anterior, por causa da pandemia, já estava morando na cidade de Itacajá e trabalhando com projetos na Kàjre, por isso, e por causa do vínculo familiar, estávamos sempre indo e voltando da aldeia, que fica a apenas 24 km da cidade.

Desde 2024, estamos mais afastados do cotidiano da aldeia, pois moramos seis meses em Goiatins, cidade vizinha a Itacajá, à qual pertence administrativamente a aldeia Pedra Branca e desde agosto do ano passado estamos residindo em Palmas, onde atuo como técnico do Núcleo Pedagógico da Gerência de Educação Escolar Indígena, na Secretaria da Educação do Estado do Tocantins.

Portanto, essa trajetória me coloca em uma condição relativamente privilegiada de observação e convivência. Naturalmente, essa posição facilita, por um lado, o acesso e a disposição dos indígenas em compartilhar ideias e percepções sobre o tema da pesquisa; por outro, exige um cuidado metodológico redobrado para que as análises e escritas mantenham o

devido rigor crítico e a necessária perspectiva analítica, de modo a evitar questionamentos quanto à seriedade e ao comprometimento com os fatos observados, relatados e refletidos nesta investigação. De qualquer forma, é inevitável a ocorrência de afirmações e análises ao longo deste trabalho fruto da experiência vivida e observada, sobre as quais não terá uma citação ou referência como aporte, na medida em que os quase 17 anos de convivência naturalizaram certas impressões e percepções.

Para uma discussão acerca da problemática do desenvolvimento das políticas públicas engendradas nesse contato interétnico, a pesquisa se guiará pelas práticas da etnografia, uma metodologia fortemente atrelada ao trabalho de campo e à observação participante, ou seja, uma metodologia que implica uma permanência e convivência do pesquisador com o grupo pesquisado durante um período de tempo que não pode ser muito curto. A partir disso, os caminhos que determinados contextos podem traçar no percurso de uma pesquisa são infinitos. Nada da teoria apreendida previamente ao campo deve suplantiar as evidências observadas. Não que a teoria não seja fundamental, pelo contrário, a partir dela é que podemos desenvolver um olhar instrumentalizado no campo, apurado para perceber nuances não-ditas, comportamentos implícitos etc. O polonês Bronislaw Malinowski é um dos fundadores desse método, na introdução de sua obra clássica intitulada *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, o autor expõe seu método e deixa bem claro a indissociação das teorias (e sua potência como instrumento de reformulação delas mesmas) com o que é observado, salientando a importância da independência e valor científico das observações, percepções e evidências do campo. Como afirma o referido autor,

se um homem parte numa expedição decidido a provar certas hipóteses e é incapaz de mudar seus pontos de vista constantemente, abandonando-os sem hesitar ante a pressão da evidência, sem dúvida seu trabalho será inútil. Mas, quanto maior for o número de problemas que leve consigo para o trabalho de campo, quanto mais esteja habituado a moldar suas teorias aos fatos e a decidir quão relevantes eles são às suas teorias, tanto mais estará bem equipado para o seu trabalho de pesquisa. As idéias preconcebidas são perniciosas a qualquer estudo científico; a capacidade de levantar problemas, no entanto, constitui uma das maiores virtudes do cientista - esses problemas são revelados ao observador através de seus estudos teóricos (MALINOWSKI, 1978, p. 22).

Portanto, seguindo essa premissa metodológica, pretendo compreender e apresentar o contexto de execução e desdobramentos do Programa Fomento Rural, do Programa Nacional da Alimentação Escolar e do projeto comunitário de inclusão produtiva planejado e executado pela Associação Kájre buscando compreender *in loco*, na convivência e

entendimento com os Krahô, sobre como eles percebem, recebem e se movimentam em torno dessas oportunidades. Através de algumas entrevistas semiestruturadas, foi possível coletar depoimentos e impressões de agricultores e lideranças Krahô acerca dos programas e projetos analisados, que servirão de embasamento para as análises e reflexões derivadas destes.

Desta forma, inicio essa dissertação trazendo, no primeiro capítulo, o aporte teórico de conceitos como “pluralismo histórico”, “fricção interétnica”, “etnodesenvolvimento”, “gestão social” e “políticas públicas”, na tentativa de tecer um fio lógico que possibilite elucidar e referenciar reflexões acerca do tema abordado, já contendo muitos paralelos e exemplificações com a realidade dos Krahô. No segundo capítulo, abordarei o aspecto histórico e referencial das políticas públicas de inclusão produtiva, principalmente voltadas para povos indígenas. Nesse intuito, pincelarei a história do indigenismo no âmbito da América Latina e Brasil, culminando na trajetória da Funai. Serão mencionadas também as atuações das organizações não governamentais e as primeiras experiências do movimento indígena, além de uma reflexão sobre o indigenismo enquanto postura, imbuída de princípios e responsabilidades.

No terceiro e último capítulo apresentarei resumidamente a história de contato dos Krahô, tendo como principal referência a aldeia Pedra Branca, culminando na sua experiência contemporânea. Após esse exercício histórico, indicarei os parâmetros das análises a serem feitas sobre os programas e projetos já mencionados, e abordarei finalmente as três experiências de projeto de inclusão produtiva na aldeia Pedra Branca, sobre as quais farei as análises e reflexões baseados nos referidos parâmetros, que comporão um dos importantes argumentos da dissertação. Buscar-se-á, portanto, pensar as questões da intermediação indigenista, do protagonismo no processo, das adequações a outras perspectivas e do acompanhamento técnico e logístico, como parâmetros a serem usados para analisar, ainda que parcialmente, uma experiência de trabalho com comunidades indígenas. A partir disso, apresentarei duas tabelas que compilam os dados e percepções trazidos ao longo do trabalho. A primeira relaciona as experiências apresentadas com os parâmetros sugeridos, indicando um nível de aderência de acordo com o que foi observado e constatado. A segunda tabela aponta os avanços, as potencialidades, as fragilidades, os problemas e os desafios que cada experiência suscitou neste pesquisador.

Desta forma, segue para apreciação do leitor esse exercício teórico e prático acerca de uma realidade brasileira e indígena, que pode suscitar apontamentos e reflexões pertinentes para o planejamento e execução de políticas de inclusão produtiva para Povos Indígenas no Brasil e em especial no Estado do Tocantins.

2. EIXOS TEÓRICOS

Nesse primeiro capítulo buscarei concatenar referenciais teóricos que serão pertinentes como pontos de partida para a perspectiva que pretendemos desenvolver acerca das políticas públicas para os povos indígenas e para compreendermos de forma elucidativa os dados e informações do campo. Pensar a questão indígena no contexto das políticas públicas é compreender as relações interétnicas envolvidas, sempre no plural, vislumbrando, ainda que sempre de forma turva, a perspectiva do outro sobre as práticas da nossa sociedade, em busca de um olhar dialógico, que se referencia no *pluralismo histórico* (Segato, 2012) para formatos de políticas que se aproximam e façam mais sentido para um público específico. O caminho teórico que buscarei seguir passará pelo diálogo entre conceitos antropológicos acerca do contato interétnico, etnodesenvolvimento e conceitos que fundamentam a noção de políticas públicas.

Partiremos assim, para um delineamento de três eixos teóricos que deverão se entrecruzar no percurso argumentativo que se pretende desenvolver neste capítulo. O primeiro eixo diz respeito à reflexão sobre o contato interétnico, como estabelecer parâmetros de análises para compreender de forma mais aprofundada esse fenômeno. Trata-se de um desafio de mão dupla, pois há de se pensar sobre as formas que a sociedade brasileira ocidentalizada trata a questão da diferença, a natureza cristã desse tratamento e as formas diversas que cada sociedade indígena percebe e interpreta esse contato interétnico.

Nesse contexto de conflitos inerentes a esse encontro, será pertinente trabalhar com o conceito de *fricção interétnica* (R.C. de Oliveira, 1967). Além disso, levantarei a questão histórica da mediação estatal e o papel do indigenismo nesse processo como caminhos para compreendermos mais a fundo esse contato. O segundo eixo diz respeito ao conceito de etnodesenvolvimento, como poderei pensar e refletir sobre esse conceito a partir dos subsídios do “pluralismo histórico”, ideia trazida pela antropóloga Rita Laura Segato, segundo o qual “um povo é o projeto de ser uma história”. Pensar que o que se concebe como desenvolvimento pode ser diferente, quando partimos de outros referenciais. Logicamente, pretende-se seguir um percurso teórico para se chegar a esses parâmetros, na medida em que se faz necessário rediscutir as categorias do conceito de cultura à luz da volatilidade e fluidez que marcam as dinâmicas que perpassam essa ideia. Por conseguinte, o “pluralismo histórico” permitirá fazer uma discussão sobre “interhistoricidade”, quando poderei desenvolver uma percepção sobre o encontro entre diversas histórias, sobre o

encontro entre perspectivas outras de um determinado tema ou trabalho. O terceiro eixo teórico buscará trazer uma discussão sobre as políticas públicas de inclusão produtiva lançando um olhar reflexivo sobre como podemos conceber a ideia da construção de políticas públicas partindo da percepção do outro, do olhar e expectativa desse outro, buscando desenhos de políticas que sejam mais eficientes para esse público-alvo.

Desta forma, inicio levantando a questão colocada por Bruno Pacheco de Oliveira, em seu livro *Quebra a cabaça e espalha a semente: desafios para um protagonismo indígena* (2015), no qual ele discute os caminhos possíveis para a nova geração indígena, pós constituinte, trilhar no sentido de construir uma autonomia plena sobre os processos que os envolvem. Primeiramente, destacaria a reflexão sobre a questão de estudar povos indígenas em contexto de contato interétnico e a dificuldade de se discutir categorias fechadas de análise, devido à própria diversidade que deve compor essa análise, assim, o autor salienta, com o arcabouço de autores consagrados, que:

as unidades básicas de análise não podem ser fechadas ou homogêneas, posto que quase toda ação social envolve uma cadeia de interações que vão do local ao “extralocal” (ADAMS, 1970). Toda essa cadeia também está cruzada por relações de poder, hierarquias, disputas e conflitos. Assim, Gluckman fundamenta uma visão processualista da Antropologia que destaca como ponto de observação o que chama de campo social. Um panorama aproximado do que Marcel Mauss chamou de fenômeno social completo (GLUCKMAN, 2003).

Trazendo o conceito de campo social para a Antropologia brasileira e para a questão indígena temos como referências fundadoras os trabalhos do sociólogo francês George Balandier e do antropólogo brasileiro Roberto Cardoso de Oliveira, que destacaram a importância de estudar em um mesmo campo grupos relacionados por domínio e submissão. A análise é feita na relação das duas populações dialeticamente distintas (índios e brancos), mas competitivas e conflituosas. Assim foram desenvolvidos os primeiros estudos sobre uma perspectiva do conceito chamado de fricção interétnica. (Oliveira, 2015).

Nesse sentido, Pacheco de Oliveira dialoga com o conceito de *fricção interétnica* e destaca que uma análise situacional deve ser engendrada por suas características específicas, evitando-se chegar em uma descrição generalizante, haja vista a diversidade de culturas e histórias de contato. Assim, tem-se o primeiro ponto pertinente à proposta: é fundamental pensar a questão indígena no plural, entendendo que o grande desafio é justamente dar conta dessa multiplicidade de sentidos e perspectivas.

Todavia, é possível traçar caminhos nos quais alguns processos históricos encontram pontos em comum na diversificada experiência de contato. Por isso, o autor destaca, a partir de análises situacionais, três conceitos importantes para compreender a trajetória de contato

que perpassa a maioria dos povos indígenas: silenciamento, exclusão e colonialismo. Essas ideias sintetizam de forma geral, o sentimento envolvido nas relações interétnicas, e que contribuem de forma estrutural para o que podemos chamar de dificuldades cosmo-ontológicas. Assim, recorro mais uma vez às palavras de Oliveira para expor melhor esses conceitos:

O **silenciamento** é analisado como consequência de um processo de dominação, quando uma grande população viveu durante séculos escravizada, dominada ou tutelada, sendo testemunha das instituições que ao longo da história “falaram” por ela.(...) A **exclusão** é tratada como uma forma de diferenciação desqualificante. A afirmação da diferença é base da cultura porque as coisas ganham sentido por diferentes posições de classificação. Essa qualificação é a forma como o homem organiza a vida social (expressão, hábitos, práticas e rituais). Quando um grupo é simbolicamente tachado de excluído, isso tem efeitos reais de exclusão na vida dos indivíduos. Certamente o simbólico alimenta o real, mas as principais fontes da diferença (como exclusão) vêm de aspectos materiais, da dominação e do colonialismo. (...) O longo processo colonial de tomada das terras indígenas, genocídios e racismo, assim como as barreiras montadas, ainda hoje, para evitar que o indígena tenha acesso a recursos disponíveis ao restante da sociedade, são exemplos clássicos do **colonialismo**. Para reverter esse processo é preciso reinventar a emancipação social através de novas teorias críticas. É preciso entender as raízes reais do silêncio e do apagamento das diferenças para pensar outras formas de organização social. (Oliveira, 2015, p.32 e 33)

Pensar e construir coletivamente uma forma de “reinventar a emancipação social”, passa por uma compreensão profunda dos potenciais que conformam as imensas capacidades individuais dos Krahô. Para isso, será fundamental um esforço investigativo para compreender, do ponto de vista histórico e antropológico, as situações de silenciamento, exclusão e colonialismo que marcam a trajetória desse povo Timbira, em especial o povo da aldeia Pedra Branca. Compreender esse contexto nesses termos é fundamental para vislumbrarmos a perspectiva mênhi do contato e como são determinantes na elaboração desse povo sobre a relação deles com a nossa sociedade. O silenciamento ocorre no dia a dia, nas encaradas, na ridicularização da forma de falar, no ignorar da fala ou da pergunta, na ludibriação nas mais distintas situações, e, destarte, a exclusão, pois não se concebe os indígenas manejando saberes e técnicas de fora da aldeia. Foram inúmeras situações em que claramente o indígena realizando algum trabalho que envolvia resolver situações básicas na cidade, como logística de compras e transporte de pessoas, era desacreditado, não recebia a informação direito, ou era tratado de forma desatenciosa, de quem não acreditava nas suas capacidades. Essas situações no âmbito individual dificultam a construção de uma expectativa mais abrangente e positiva sobre si mesmo, pois, forçados a pequenos fracassos, se conformam com o que é possível.

A constância da exclusão na formação da pessoa, na formação da identidade torna-se marca e conforma a perspectiva colonialista, travestida na baixa auto-estima demonstrada nos discursos de muitos, apresentando uma postura resignada da própria vulnerabilidade e do sofrimento tomado como inevitável. Tal perspectiva, de certa forma, é corroborada no próprio mito de origem do contato, de *Awkê*, relatado no início do trabalho. Assim, pode-se depreender a partir do mito do contato e da observação de seus comportamentos no cotidiano, que os *Mêhĩ* de uma forma geral, tem a postura de considerar que precisam aprender mais sobre as técnicas e tecnologias “do *cupẽ*”. Essa relação com os saberes e fazeres da sociedade envolvente carrega o traço de uma resignação, que demonstra em diversas circunstâncias uma visão negativa sobre si, externando um sentimento de incapacidade, de “não ter jeito” para fazer ou resolver. No entanto, os diversos contextos e situações em que foi possível presenciar e escutar os *mêhĩ* falando sobre e performando nessa relação, suscitam dois cenários de interpretação possíveis, e que em certa medida se complementam: o primeiro corrobora essa visão negativa, mas resignada, e o outro, sugere uma estratégia de resistência identitária, que adota uma postura conformista como discurso, como uma forma, talvez subjetiva mesmo, para não se envolver com funções e atividades que envolvem muitos detalhes do “mundo do *cupẽ*”. Vislumbrar esse segundo cenário é plausível na medida em que muitos krahôs também fortalecem os princípios morais e da solidariedade intrínseca ao viver junto na aldeia, como valores e características que os qualificam no sentido das soluções para o bem-estar da coletividade, contrastando com a sociedade envolvente, que se caracteriza pela exclusão e desigualdade social. A resistência, portanto, está justamente na força de utilizar-se ao máximo possível dos recursos e praticidades que eles possam acessar para aproveitar o tempo com outras atividades e lares, seguindo a lógica tradicional de povos caçadores e coletores, que buscam otimizar o tempo livre para atividades mais prazerosas e imaginativas. A negação em seguir a vida com *Awkê* nos indica também que o “jeito do *Mêhĩ*” persiste e acredita na sua maneira de ver o mundo e, historicamente, eles vem nos mostrando através da forma como tratam os objetos que vem de fora. Como é facilmente perceptível em qualquer aldeia Krahô, os objetos que simbolizam essa negação são utilizados no seu cotidiano, o que me faz pensar que percebendo a praticidade que certos objetos trazem para atividades básicas da vida, eles incorporaram o objeto, sem, necessariamente, transformarem seus modos de uso e circulação. Nesse sentido, compreender as formas de apreensão de objetos e recursos por parte dos *mêhĩ* e como estes circulam internamente é fundamental para entender um ponto importante das dinâmicas do contato, os valores envolvidos e como há um intrincado jogo de relações de parentesco e de poder que

ocasionam uma expectativa diferenciada acerca dos objetos que entram e dos recursos disponíveis. Muitas vezes, se cai no etnocentrismo de julgar essas expectativas como algo advindo do contato, como uma forma de influência do mundo *cupẽ*, como se os desejos envolvidos por objetos do mundo *cupẽ* não servissem a uma lógica *Mẽhĩ*. Nesse sentido, a contribuição de Cesar Gordon em seu livro *A Economia Selvagem: Ritual e Mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre* (2006) é bastante pertinente para esclarecer esse ponto. No trecho no qual ele ressalta que “a questão de fundo reside em nossa incapacidade de nos colocarmos diante dos índios e sua história e, portanto, diante da relação dos índios com nossa produção e com nossa história, desde um outro ponto de vista,” (Gordon, 2006, p.33) é pertinente refletir sobre a necessidade de buscar entender como é composto esse novo olhar sobre objetos e desejos. Um exemplo bem recorrente na nossa realidade de gestão do artesanato, é o constante questionamento das pessoas acerca das peças feitas de miçangas, quando observam que muitas peças que eles usam e também comercializam são de miçanga, logo comentam que isso é uma perda da cultura pois estão usando matéria-prima industrializada, no entanto, se formos observar bem, a miçanga tem um valor de uso e de troca totalmente imbricados nos rituais e na estética tradicional.

O percurso histórico de um povo é o que o conforma, ou seja, o que se cruza no caminho de um povo é absorvido conforme seus referenciais e moldes. O exemplo da miçanga é interessante nesse sentido, pois traz elementos que contribuem para entendermos o papel da história, na medida em que trata-se de um produto que há séculos começou a circular entre eles, substituindo parcialmente as matérias-primas de sementes, no entanto, sem transformar a técnica do trançado das peças. O entre-mundos, para usar uma expressão de Segato (2012), é marcado justamente pelos infinitos resultados e percursos causados pelo contato com a sociedade ocidental, representando um marco importante na história desses povos. Assim, em sua elaboração sobre as tramas e os entrelaçamentos ocasionados pelo contato a pensadora traz a ideia da:

“Ordem pré-intrusão, dobra fragmentária que convive conseguindo manter algumas características do mundo que antecedeu a intervenção colonial, mundo-aldeia: nem palavras temos para falar deste mundo que não devemos descrever como pré-moderno, para não sugerir que se encontra simplesmente no estágio anterior da modernidade e marcha inevitavelmente em direção a ela. Trata-se de realidades que continuarão caminhando, como dissemos aqui, junto e ao lado do mundo sob intervenção da modernidade colonial. Mas que, de alguma forma, ao serem alcançadas pela influência do processo colonizador, primeiro metropolitano de ultramar e depois republicano, foram prejudicadas, particularmente em um aspecto fundamental: exacerbaram e tornaram perversas e muito mais autoritárias as hierarquias que já continham em seu interior – que são basicamente as de status,

como casta e gênero. Assim, temos algum modo de habitar de forma descolonial ainda que dentro da matriz desse Estado e induzi-lo a atuar de uma forma conveniente à recomposição das comunidades? É possível transformá-lo em um Estado restituidor do foro interno e, com isso, da história própria? Trata-se de apenas uma pergunta dirigida à situação em que vivemos, que pode ser descrita como entre-mundos, **porque o que realmente existe são situações intermediárias, interfaces, transições, entre a realidade estatal e o mundo-aldeia, entre a ordem colonial/moderna e a ordem pré-intrusão.** Com cruzamentos variados de influências benignas e malignas, um entre-mundo regressivo, conservador e um entre-mundo progressivo; uma infiltração maléfica da modernidade na comunidade e uma infiltração benéfica da modernidade na comunidade. (Segato, 2012, p.114)

Essa passagem remete a infinitude de fluxos, especificidades e singularidades que envolvem esse encontro entre duas histórias, dois povos epistemologicamente distintos, um evento que marca o desenvolvimento de uma nova ordem geopolítica, territorial e social. O entre-mundos se configura nos resultados desses encontros, nas dinâmicas de interação, conflito e transformação que surgem a partir desse encontro, conformando espaços e cenários de tensões e possibilidades. A referida ordem colonial/moderna traz os desafios de um devir errante e intempestivo, marcado pela colonialidade, como já abordamos. O que é pertinente salientar é a perspectiva do olhar sobre esse encontro. A possibilidade de compreender esses fenômenos do contato, o desenrolar dessa relação e suas marcas, sejam positivas ou negativas, como processos históricos, de transformações, ressignificações e reinterpretções do que ocorre na empiria da vida.

No rumo dessa ideia, trago as pertinentes reflexões de Marshal Sahlins, em seu livro *Ilhas de História*, mais precisamente no último artigo que o compõe, “Estrutura e História”, no qual busca sintetizar determinados conceitos trabalhados ao longo dos capítulos anteriores e cujo fundamento empírico se alicerça nas transformações ocorridas nas sociedades havaianas com o advento do contato com os europeus ainda no século XIX. Pensar a história a partir das estruturas que conformam uma sociedade acaba por limitar as possibilidades de percepção acerca dos processos de mudanças tão possíveis quanto aleatórios. Desta forma, o autor faz profundas reflexões sobre o modo como uma cultura se dinamiza a partir da sua própria perspectiva de transformação, baseada na relação entre estrutura e evento e enfocando nas relações políticas e de poder internas que passaram por diversas mudanças com o advento do contato. O autor apresenta duas proposições, que se complementam, bastantes pertinentes no que concerne ao entendimento acerca das dinâmicas de poder e organização política e social de povos havaianos, que essas se dão a partir de muitas lógicas possíveis, haja vista a compreensão de que a perspectiva que determinado povo possui em relação ao outro, a quem

é diferente, determina as mudanças passíveis de ocorrer na estrutura dessa sociedade. Desta forma, Sahlins explica, no contexto das relações entre os chefes das tribos com os europeus, entre a população em geral e os europeus e entre os chefes e sua população, que:

Essa colisão de havaianos não é somente um paradigma, mas também resume uma possível teoria da história, da relação entre estrutura e evento, que se inicia com a proposição de que **a transformação de uma cultura também é um modo de sua reprodução**. Cada qual à sua maneira, chefes e povo reagiam ao estrangeiro de acordo com suas autoconcepções e seus habituais interesses. As formas culturais tradicionais abarcavam o evento extraordinário, e, assim, recriavam as distinções dadas de status, com o efeito de reproduzir a cultura da forma que estava constituída. Porém, como já frisamos, o mundo não é obrigado a obedecer à lógica pela qual é concebido. As condições específicas do contato europeu deram origem a formas de oposição entre chefia e pessoas comuns que não estavam previstas nas relações tradicionais entre elas. Temos aqui, então, a segunda proposição de nossa possível teoria da história: **no mundo ou na ação – tecnicamente, em atos de referência – categorias culturais adquirem novos valores funcionais**. Os significados culturais, sobrecarregados pelo mundo, são assim alterados. Segue-se então que, se as relações entre as categorias mudam, a estrutura é transformada. (1990, p.174, grifos meus)

Essas proposições auxiliam na compreensão de que uma cultura está sempre em transformação e, mais ainda, contribui para o entendimento de que tais transformações podem ocorrer seguindo lógicas diversas, que muitas vezes até foge da própria lógica apreendida até então. A cultura de um povo não determina a episteme desse povo, pois a empiria faz parte desse amálgama de entendimentos, impressões, observações, reações e reflexões que conformam o comportamento de membros de uma determinada sociedade. “As categorias pelas quais a experiência é constituída não surgem diretamente do mundo, mas de suas relações diferenciais no interior de um esquema simbólico” (Sahlins, 1990, p. 183). Dessa forma, é preciso conceber qualquer entendimento sobre a cultura de um povo e sua respectiva perspectiva do contato e das relações sociais com a alteridade e entre eles mesmos, a partir da premissa de que essa dinamicidade segue lógicas muito próprias. Ou seja, as transformações culturais de um povo que ocorrem no advento do contato com outro povo devem ser compreendidas a partir do entendimento desse povo. Assim, é no mínimo capcioso entender que podemos enxergar um fenômeno de contato interétnico, principalmente em se tratando do contato de uma sociedade indígena com a sociedade ocidental, sobre o prisma do pensamento ocidental, ou imaginar que as mudanças provocadas por esse evento, foram ocasionadas por uma reação baseada nas motivações que afetam o olhar e percepção ocidentais. Não se trata de um exercício fácil e simples de ser realizado, pois o etnocentrismo é parte fundante de nosso olhar e perspectiva sobre o mundo, e não é, cabe ponderar, uma limitação apenas das sociedades ocidentais, as referências de cada indivíduo, de qualquer povo ou país, são as premissas iniciais de qualquer observação e análise sobre o mundo, sobre a alteridade e sobre

as relações sociais. Diante disso, é importante exercitar essa sensibilidade para que se possa compreender, ainda a partir das palavras de Sahlins que “a história havaiana certamente não é a única em demonstrar que a cultura funciona como uma *síntese* de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia”. (1990, p.180). E que as expertises desses povos, no que se refere à relação com a alteridade

ensinam que a experiência de sujeitos humanos, especialmente do modo como é comunicada no discurso, envolve uma apropriação de eventos em termos de conceitos *a priori*. A referência ao mundo é um ato de classificação, no curso do qual as realidades são indexadas a conceitos em uma relação de emblemas empíricos com tipos culturais”. (1990, p.182)

Essas questões são como uma base possível de entendimento para poder se pensar acerca da construção da relação desses povos originários com as sociedades modernas que os envolvem. Podemos pensar nos Krahô e suas relações com a alteridade, a começar com o próprio termo *cupẽ*, palavra utilizada para referir-se a nós, não-indígenas. No entanto, seu sentido original é bem mais abrangente, ele se refere a qualquer alteridade, seja uma entidade espiritual, pessoas, plantas ou animais que não pertencem, que não se identificam, a princípio, com os *mẽhĩ*. Todavia, na mitologia deles, em comum com a mitologia dos povos Jê², que explica o surgimento de importantes rituais, por exemplo, sempre há o movimento de alguém sair da aldeia por algum motivo, passar por uma experiência fantástica, de transformação e aprendizagem e voltar para aldeia para mostrar e ensinar aos demais. Ou seja, não é difícil perceber que há, *a priori*, uma abertura para que eventos modifiquem a estrutura de funcionamento dessa sociedade, pois estamos falando de rituais centrais do seu modo de vida. Em algum momento de sua história, os Krahô não faziam esses rituais porque eles simplesmente não os conheciam, e na medida que foram aprendendo foram incorporando em suas práxis rituais. Como afirma o antropólogo Fernando Niemeyer:

Os regimes de conhecimento dos povos indígenas da Amazônia se aproximam em ao menos duas características gerais, a saber: 1) os conhecimentos têm uma origem

² Importante ponderar que uso essa categoria de povos Jê somente para aproximar a realidade dos Xikrin com a do Krahô em alguns aspectos mais ontológicos. Atualmente não há um povo Jê, assim como não há um povo Latino, e sim muitos povos que foram se desmembrando e se diferenciando linguisticamente e culturalmente ao longo dos séculos. Especificamente os Jê setentrionais, que compreendem os povos Timbira, Apinajé, Kayapó e Suiá já se separaram a mais de 500 anos (Turner, 1992). Sendo assim, uso esse artifício para delinear uma ontologia próxima, mas não igual, inclusive fazendo um recorte relativamente confortável, já que há fortes laços linguísticos entre os dois povos, sobre os quais se pode aferir uma proximidade histórica que justifica essa categorização. No entanto, pode-se estar reduzindo essa ontologia ao universo Jê setentrional quando pode ser mais abrangente, inclusive com paralelos entre povos de outras famílias linguísticas. (Ver Morim de Lima, 2019)

externa, de onde então são apreendidos, roubados ou furtados (e os Jê são particularmente conhecidos por isso); e 2) o conhecimento se fundamenta na experiência direta, isto é, nas percepções captadas pelos sentidos, sejam eles olfativos, visuais, auditivos. Com os Krahô não é diferente. (Niemeyer, 2011, p.145)

E hoje em dia é clara a importância dessas tradições advindas de experiências no “exterior” do cotidiano da aldeia, na formação dos jovens, no fortalecimento das relações de parentesco e afins, na celebração de colheitas, no entendimento da organização política etc. Desta forma, é possível compreender que ontologicamente, os povos Jê se formaram a partir do contato e abertura para a alteridade. Me refiro a povos Jê porque o já citado trabalho de Cesar Gordon sobre os Xikrin, um sub-grupo Mebêngôkre/Kayapó, traz aportes teóricos pertinentes facilmente verificados entre os Krahô, mesmo considerando que há uma série de diferenças entre esses dois povos indígenas. Nesse sentido, o autor considera que

o corpus mitológico mebêngôkre apresenta uma série de narrativas que tratam da apropriação de objetos, adornos, rituais, nomes, cantos e funções cerimoniais que pertenciam originalmente a outros tipos de seres – animais e outros coletivos humanos (kubẽ), ou uma mistura de ambos – tanto no tempo que denominamos mítico, quanto no período que denominamos histórico. (2006, p.352)

O constante flerte com a alteridade, com um Outro, é constituinte da pessoa Jê. Viver sob a perspectiva da transformação, da adaptação, na qual o imprevisto e o efêmero são premissas dos comportamentos e expectativas das individualidades Jê. Nesse sentido, o intercâmbio interétnico – e/ou inter-humano – é a experiência fundante desses e muitos outros povos. Como aprofunda Gordon,

“a ‘cultura’ mebêngôkre não seria, destarte, uma totalidade circunscrita, mas parte de um fluxo de conhecimentos, saberes e atribuições que povoam o cosmo e podem ser adquiridos e apropriados em diversos níveis, do indivíduo a uma coletividade mais larga. Ela pode, portanto, receber sucessivos aportes (ou perdas), isto é, novas partes, novos conhecimentos ou atribuições, que passam a compor, então, uma nova parte de alguém e, eventualmente, uma nova parte de todos os Mebêngôkre”. (2006, p.376)

Ou seja, esse flerte para o desconhecido, a disposição e até a intenção de viver novas experiências, de desenvolver novas práticas é parte fundante dessa forma de pensar e ser no mundo. E esse conjunto de características e valores guardam muitas relações com as dinâmicas Jê, cujos chefes também acabam saindo na frente nesse caminho aberto, cujo piso vai sendo pisado, cimentado e traçado conforme as referências disponíveis para aquele momento. Sendo assim, o que talvez seja importante considerar, no âmbito dessa reflexão das dinâmicas de poder mas já direcionando para o sentido maior desse trabalho, é que os objetos carregam consigo a simbologia do seu caminho, real ou imaginado por quem o recebe ou captura e passa para frente, em um contínuo movimento. Se faz pertinente notar, portanto, e

já tratando do tema dos objetos, mercadorias e suas circulações, que a circulação não é apenas de experiências, mas de objetos físicos que simbolizam outros lugares e povos, objetos utilitários ou indumentários obtidos em intercâmbios. Se um Krahô traz um objeto de fora para aldeia, este será logo notado e, de alguma forma desejado, logo, sua circulação começará, seja como um símbolo familiar, seja para cumprir requisitos de parentesco sobre o qual a pessoa sempre está a disposição, em nome de um equilíbrio societário regidos por signos e comportamentos desenvolvidos (e também transformados) coletivamente. O valor de troca nessas dinâmicas se transforma, e se desvincula do valor monetário que um objeto pode especificamente ter, pois o que está em prática tem um conceito mais amplo, que justamente abarca o estabelecimento de vínculo, de construção de relação que vai além da troca monetária. Entre os Krahô, essa perspectiva da troca como um instrumento de construção de relação interpessoal é muito presente, com os visitantes, entre os moradores de uma mesma aldeia e entre indivíduos de diferentes aldeias também. Esse é um aspecto que chama atenção logo que qualquer pessoa convive um pouco com os Krahô na aldeia, que são as constantes tentativas de trocar seus pertences por objetos fabricados por eles, sempre buscando estabelecer um vínculo, um laço no qual a reciprocidade é a tônica, em uma lógica de valoração que leva em conta o valor de uso para cada um, não pelo valor do objeto em si.

Assim, para compreender de forma mais aprofundada as dinâmicas das práticas de troca entre povos e até internamente, e enveredar-se no aspecto espiritual desses fenômenos, Marcel Mauss traz a ideia de “fenômenos sociais ‘totais’”, que compreendem as mais variadas instituições de uma sociedade, como no âmbito da política e da famílias, as questões religiosa, jurídica e moral, e no âmbito do consumo e circulação as questões econômicas e estéticas (Mauss, 1950[2017]). O autor apresenta também a ideia do dom, da dádiva que possui um caráter voluntário, “aparentemente livre e gratuito”, mas que indica uma perspectiva ou uma expectativa de relação, as quais se dão nos mais variados contextos e realidades. Mauss busca mostrar, nas diversas realidades retratadas e comparadas em seu estudo, que uma relação de troca pode se iniciar como uma oferenda ou sacrifício para os mortos, ou para deuses, pois esses são os principais aliados, são os que fizeram as coisas e objetos, são os que construíram as coisas e as relações como são. “Trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca” (Mauss, 1950 [2017], p.?). Dessa forma, compreende-se que as relações entre os objetos, seus possuidores, sua alma e os caminhos que percorrem, são amálgamas que simbolizam a força de uma relação de reciprocidade, a

pessoa presenteia outra com um objeto pois isso permite que uma relação seja estabelecida, que novas referências sejam criadas e que novas possibilidades sejam auferidas ou almeçadas. A questão espiritual tem uma forte presença nessas relações, pois o *carô* (o espírito ou o seu duplo, seu espelho) é parte constituinte de qualquer objeto ou pessoa, assim, acompanha seu representado por onde circula, e garante, de certa forma, o respeito nessas relações, já que o mundo dos espíritos é acessado por muitos poucos, apenas pelos pajés. Entre os Krahô, o temor sentido em função da presença dessas entidades, de certa forma baliza essas interações. No entanto, vai além disso, fazendo parte do cotidiano e conformando relações mundanas mesmo. Sobre essa transitoriedade entre mundo espiritual e material, Gordon nos indica que,

há um consumo de mercadorias que chamei de cotidiano, ou não ritual, que visa à ampliação das relações de cuidado, troca, partilha e convivialidade. É uma forma de relação com os objetos dos brancos que se sustenta sobre o idioma do parentesco, do dom, contribuindo assim para a constituição da identidade xikrin. (2006, p. 403)

Outro ponto trazido pelo autor que complementa essa questão enuncia que:

A relação com o Outro é mediada por ‘objetos’: nomes, cantos, cerimônias, adornos, mercadorias etc. Repetindo mais uma vez a fórmula do informante de Vidal: trata-se de fazer das coisas do kube as nossas próprias coisas. Porém, como adicionava o outro personagem dessa parábola: quero a minha parte em separado. Meus argumentos, até aqui, procuraram mostrar que essas duas afirmativas não dizem respeito apenas ao modo como o dinheiro e as mercadorias foram e vêm sendo incorporados, mas correspondem a princípios bastante gerais da sociocosmologia mebêngôkre” (2006, p. 386/7).

Está claro, portanto, que há uma predisposição ontológica para a troca, para o intercâmbio, no entanto, é pertinente se perguntar se há outras motivações que movem as transações internas e entre povos. É possível que algumas teorias e análises baseadas em relações no contexto ocidental possam nos ajudar a compreender, do ponto de vista teórico, como ocorrem as transações humanas. Entretanto, é preciso ponderar que isso pode soar contraditório com o que foi colocado no começo desse texto, quando se buscou salientar que os paradigmas ocidentais podem ser insuficientes ou ilegítimos para falar do pensamento e/ou comportamento econômico e social de outros povos. Mesmo assim, esse trabalho arrisca-se nesse exercício pois considera-se produtivo e pertinente trabalhar a elasticidade de conceitos que podem contribuir para o entendimento do leitor ocidentalizado para fazer pontes necessárias a um entendimento mais abrangente desses fenômenos. Salienta-se ainda que trata-se de uma estratégia de compreensão acerca de fenômenos que os acometem mas também nos acometem, enquanto pessoas que vivem sob os paradigmas ocidentais. Mauss salientou em seu *Ensaio sobre a dádiva*, que a busca por compreender as dinâmicas sociais e econômicas de outros povos também passa pela tentativa de trazer luz a fenômenos da sociedade europeia moderna, assim, nesse mesmo intuito, ainda que anos-luz atrás de sua

verve intelectual e carga bibliográfica, buscar-se-á aqui algo nesse sentido. Dito isso, coloca-se na roda dessa discussão a contribuição de Pierre Bourdieu acerca da questão da construção das relações através do dom, sobre as quais o autor lança um duplo olhar para compreender que o aparente desinteresse de uma atitude generosa, esconde uma intenção pela relação, não necessariamente por uma compensação, mas por um vínculo. Ambas as partes sabem da motivação de uma oferenda, no entanto, o tempo entre o dom e o contra-dom, são matizes de construção vinculante, que conforma uma aproximação entre indivíduos. Não é o sentido puramente econômico no sistema de troca, e sim o simbolismo da atitude, do que ela representa.

Diversamente da economia do toma-lá-dá-cá, a economia do dom repousa numa denegação do econômico (em sentido restrito), numa recusa da lógica da maximização do ganho econômico, isto é, do espírito de cálculo e da busca exclusiva do interesse material (em oposição ao interesse simbólico), recusa inscrita na objetividade das instituições e nas disposições. (1997, p.238)

Bourdieu traz ainda a ideia das “disposições generosas”, sobre as quais podemos pensar na expectativa dos agentes envolvidos na transação, denotando uma abertura de confiança, muitas vezes baseada, em verdade, na experiência coletiva de expectativas, sobre as quais regem os princípios simbólicos da moralidade e da convivialidade. Assim,

os agentes sociais podem surgir ao mesmo tempo como enganadores e enganados, podem parecer enganar e se enganar eles mesmos a respeito de suas ‘intenções’(generosas), porque seu embuste (do que também se pode dizer, em certo sentido, que não engana ninguém) tem a garantia da cumplicidade tanto dos destinatários diretos de seus atos, como de terceiros. E tal sucede porque uns e outros estiveram imersos desde sempre num universo social em que a troca de dons está *instituída* sob a forma de uma economia de bens simbólicos. Essa economia inteiramente particular repousa, ao mesmo tempo, sobre estruturas objetivas específicas e sobre estruturas incorporadas, *disposições*, que tais estruturas pressupõem oferecendo-lhes as condições de sua realização. Concretamente, isto significa que o dom como ato generoso só é possível para agentes sociais que adquiriram disposições generosas, em universos em que elas são esperadas, reconhecidas e recompensadas, como que ajustadas às estruturas objetivas de uma economia capaz de lhes garantir recompensa (não apenas sob a forma de contra-dons) e reconhecimento, ou seja, se me permitem uma expressão aparentemente redutora, um mercado”. (1997, p. 235)

Arriscando um distanciamento ainda maior da realidade indígena (haja vista que bem ou mal Bourdieu se inspira aberta e nominalmente em Mauss e Levi-Strauss quando trata dessa questão do dom e contra-dom), traz-se para esse exercício uma pequena contribuição do economista Mark Granovetter, quando ele busca compreender que as relações econômicas nas sociedades modernas, ainda suscitam uma profunda relação com aspectos sociais que envolvem confiança, cumplicidade, experiência mútua e construção de caminhos comuns entre agentes numa transação econômica, se contrapondo a teorias que indicavam que as

relações econômicas, em especial as monetizadas, já não eram mais regidas por entendimentos implícitos relativos às especificidades das relações entre os agentes envolvidos. Ao contrário, certos mecanismos que regem as transações econômicas (até entre empresas por exemplo) podem seguir uma lógica de confiança que tem a ver muito mais com a construção dessa relação ao longo do tempo do que com os mecanismos institucionalizados e juridicamente garantidos para uma transação econômica. Dessa forma, Granovetter reflete sobre a questão da imersão das relações sociais e pessoais na questão da confiabilidade nas transações econômicas.

O argumento da imersão enfatiza, por sua vez, o papel das relações pessoais concretas e as estruturas (ou ‘redes’) dessas relações na origem da confiança e no desencorajamento da má-fé. A preferência dominante em fazer transações com indivíduos de reputação conhecida implica que poucos estão realmente dispostos a confiar na moralidade generalizada *ou* nos dispositivos institucionais para evitar problemas. (2007, p. ?)

Granovetter, ao entender que os dispositivos institucionais, leia-se, mecanismos jurídicos de garantias de respeito às transações e/ou cadastros de mal-pagadores, são preteridos em relação à mecanismos empíricos construídos nas relações sociais e pessoais, traz a ponte para pensar nos mecanismos que os Krahô possuem para assegurar uma moralidade, não generalizada, mas demarcada a partir de rituais de socialização nos quais os jovens são apresentados a pessoas da aldeia com as quais eles terão uma espécie de relação de compadrio³, não há critérios de escolha, as pessoas são compadres (*hõpĩn*) ou comadres (*pĩnxwỳj*) de acordo com o nome, e nos rituais de socialização dos jovens, seus compadres e comadres adultos ocupam papéis centrais em diversos movimentos desses rituais, fazendo com que os jovens vão conhecendo quais nomes guardam essa relação com o seu próprio nome. Com isso, os indivíduos adultos já conhecem as pessoas que possuem essa relação e guardam entre eles o mais profundo respeito. Trata-se de uma relação que esta acima da relação de parentesco, tanto que quando há parentes que por coincidência tem nomes de compadres ou comadres eles não se tratam pelo termo do parentesco e muito menos pelo nome próprio, sempre de *hõpĩn* ou *pĩnxwỳj*. Assim, se forma uma relação de confiança a partir dessa premissa, pois, retomando a ideia de Bourdieu, pode-se interpretar que essas relações garantem “disposições generosas” entre as partes, todavia, sem deixar de conter algum grau de pragmatismo e expectativa de retorno, haja vista que, nos próprios rituais de

³ Essas relações de compadrio não guardam relação alguma com as relações de compadrio do campo, a única semelhança é que não se chama o seu compadre ou a sua comadre pelo nome, somente pelo termo. O processo de construção dessa relação é totalmente distinto, no entanto, os próprios Krahô utilizam essa tradução.

construção dessa relação já se prevê trocas, um exemplo disso é quando o compadre ou a comadre defende o jovem em determinadas situações dentro do ritual e depois os pais desse jovem retribuem com um presente.

Diante disso, pode-se entender que há um pragmatismo implícito nas relações Krahô, nas quais a reciprocidade é um pressuposto facilmente verificável no cotidiano, nos rituais e nos mitos. Inclusive, na sociedade do entorno dos Krahô, há sempre a impressão preconceituosa de que os Krahô já estão “pegando o jeito dos brancos”, ao cobrarem por serviços e/ou objetos por eles fabricados, quando na verdade essa já é uma prática tradicional. Apesar desse fato, há inúmeros exemplos de solidariedade e de reciprocidades cruzadas que complexificam essas relações, por isso, não se pode deduzir que pelo fato dos Krahô não darem ou fazerem serviços gratuitos, eles são individualistas como se comportam os indivíduos da sociedade ocidental. Trata-se de outra forma de individualismo, que dialoga profundamente com a ideia de compartilhar. Como exemplo, para se fortalecer relações de parentesco e a circulação dos objetos, quando ocorre uma cantoria em um determinado formato, na qual o cantor e as cantoras cantam em movimento passando em frente às casas da aldeia, normalmente seguidos por um séquito de apreciadores, os parentes, ou compadres/comadres dos que estão cantando, oferecem presentes quando esses estão passando em frente às suas respectivas casas, logo em seguida, um dos “prefeitos”⁴ da aldeia recolhe o presente, o acumulado de presentes depois são oferecidos aos convidados de outras aldeias, ao próprio cantor e a outras pessoas dependendo do contexto. Dessa forma, podemos entender, dentre muitos outros exemplos, que há muitos movimentos tradicionais que não implicam necessariamente nessa expectativa de retorno quando se oferece algo a outrem, conotando uma outra forma de construir relações. Portanto, tudo que se produz a partir do trabalho de cada um, é objeto de apreciação e circulação, seguindo diversos parâmetros e critérios tradicionais.

⁴ Os Krahô traduzem como prefeito ou governador (dependendo da aldeia) a figura do *hōmrên*, um cargo interno, normalmente exercido por dois homens, e suas respectivas esposas, que tem a função de organizar a divisão de qualquer coisa que chega na aldeia para toda a comunidade, seja alimentação ou outra mercadoria. Nos rituais, exercem essa função descrita de recolher o que é oferecido aos cantores e cantoras e depois organizam (em comum acordo com outros membros da comunidade) o que deverá ser feito com o acumulado. São cargos exercidos por representantes dos partidos do inverno e do verão, ou seja, a cada 6 meses (normalmente nos meses de abril e outubro) quando ocorrem os rituais de troca de “comando” da aldeia são nomeados os novos *hōmrên*. Na aldeia Pedra Branca, onde esse pesquisador vive, normalmente eram os mesmos de cada partido, pessoas mais velhas, que gozam de boa reputação na aldeia, nos últimos dois anos, foi decidido nomear um terceiro prefeito mais jovem, para irem fazendo uma transição geracional.

Nesse sentido, podemos pensar a questão da produção Krahô e suas potencialidades de circulação a partir desses aportes teóricos. Considerar, diante dessas premissas, que tudo que é produzido na aldeia serve a essa lógica de apreensão e circulação, e que por isso, para pensarmos políticas de fomento à produção de alimentos, é pertinente que essas questões específicas estejam contempladas, para vislumbrar uma política que compreenda o que talvez possa ser chamada de lógica individualizada para o coletivo, pois pressupõe a produção individual ou familiar que ganha escala na coletividade, sendo que o excedente dessa produção em escala não necessariamente seguirá um caminho de mercado, como normalmente as políticas públicas de fomento rural prevêem e/ou enaltecem. Assim, lidar com essa diversidade de expectativas de produção implica em desenvolver outros indicadores que não se limitem a ganhos econômicos, mas como também essa produção pode afetar e ser afetada pelas relações da aldeia.

Para uma continuidade a esse esforço teórico, entendendo o que foi exposto como arcabouço para começar a pensar a questão do etnodesenvolvimento, penso que o conceito de “capital social”, apresentado por Ricardo Abramovay em seu texto “O capital social dos territórios: repensando o desenvolvimento rural” (2000), será muito pertinente para unir a questão da construção coletiva do ethos Krahô com a potência de suas possibilidades. Compreendendo esse conceito, é facilmente observável que os *Mêhĩ* já contam com as vantagens do trabalho coletivo, mesmo que seja para fortalecer empreendimentos individuais, como os mutirões de roça, quando o coletivo unido derruba roças familiares. De acordo com Abramovay,

a noção de capital social é uma espécie de resposta a um dos mais decisivos mitos fundadores da civilização moderna, o de que a sociedade é um “conjunto de indivíduos independentes, cada um agindo para alcançar objetivos a que chegam independentemente uns dos outros, o funcionamento do sistema social consistindo na combinação destas ações dos indivíduos independentes” (Coleman, 1990:300). A noção de capital social permite ver que os indivíduos não agem independentemente, que seus objetivos não são estabelecidos de maneira isolada e seu comportamento nem sempre é estritamente egoísta. Neste sentido, as estruturas sociais devem ser vistas como recursos, como um ativo de capital de que os indivíduos podem dispor. “O capital social, ensina Coleman (1990:302) não é uma entidade singular, mas uma variedade de diferentes entidades que possuem duas características em comum: consistem em algum aspecto de uma estrutura social e facilitam algumas ações dos indivíduos que estão no interior desta estrutura”. O capital social, neste sentido, é produtivo, já que ele torna possível que se alcancem objetivos que não seriam atingidos na sua ausência. (Abramovay, 2000, p.04)

Essa definição cai como uma luva para entender as potencialidades da produção de alimentos e outros produtos extraídos da natureza, posto que remete à clássica ideia de que a

união faz a força, e o coletivo se fortalece nesses movimentos. Uma estratégia importante para refletir sobre essa questão será provocar uma discussão na aldeia sobre as formas de mutirões que são organizados periodicamente para executarem qualquer serviço. Como afirma Morim de Lima:

O mutirão envolve a cooperação e demonstra o aspecto igualitário e não coercitivo do trabalho, que não é alienado das relações pessoais da comunidade (OVERING, 1991). O trabalho ao mesmo tempo produz e é produto de relações sociais prazerosas, alegres e festivas. Entre os Krahô, as pessoas se motivam para realizar suas atividades quando se sentem animados, bem alimentados, fortes. As relações sociais que motivam o trabalho não são independentes do humor nem da disposição momentânea e demandam uma atmosfera específica de sentimentos, afetos e emoções, o que está diretamente relacionado aos cantos, às corridas de tora, às refeições e à ornamentação implicada na produção ritual e cotidiana dos corpos coletivos, das roças, das pessoas e dos parentes, humanos e vegetais. (MORIM DE LIMA, 2018, p. 159)

Tal noção, vem ao encontro, paralelamente, com a ideia de que o associativismo vivenciado por eles, é uma forma de desenvolver um capital social. Não por acaso, a Associação já tem uma pequena trajetória e uma certa importância na vida da aldeia, além de ter seu trabalho com artesanato reconhecido em várias outras. Desta forma, debater na aldeia o conceito de capital social, a partir de suas próprias experiências, poderá soar positivo por se tratar de um termo relacionado a recursos, com a ideia de dispor de meios para viverem e construírem seu projeto de vida.

No centro dessa discussão sobre a construção de um projeto de vida autônomo, podemos pensar a questão do etnodesenvolvimento, como um conceito que, antes de abarcar a ideia de desenvolvimento, com todos os seus fatores sociais, políticos e econômicos envolvidos, exprime a especificidade da forma e caminhos que esse desenvolvimento se dará. A etnicidade é a marca desse movimento, quando os parâmetros, critérios de avaliação e dinâmicas das atividades seguem uma lógica própria, uma lógica que abarca uma outra visão de mundo. Nesse sentido, destaco o conceito de etnodesenvolvimento de Guillermo Bonfil Batalla, citado por Ricardo Verdum em seu texto “Etnodesenvolvimento e mecanismos de fomento do desenvolvimento dos povos indígenas: a contribuição do subprograma Projetos Demonstrativos (PDA)” (2000), no qual ele indica que o etnodesenvolvimento:

é o exercício da capacidade social dos povos indígenas para construir seu futuro, aproveitando suas experiências históricas e os recursos reais e potenciais de sua cultura, de acordo com projetos definidos segundo seus próprios valores e aspirações. Isto é, a capacidade autônoma de uma sociedade culturalmente diferenciada para guiar seu desenvolvimento (Batalla *et al.* 1982, *apud* Verdum, 2000, p.88).

Dessa forma, é possível inferir que para o etnodesenvolvimento ser uma realidade, a comunidade precisa ter plena consciência e conhecimento dos processos, para além de suas práticas, técnicas e costumes tradicionais, que envolvem alguma atividade produtiva, ou gestão de algum negócio, nesse sentido, Verdum continua, a partir de Batalla, tocando justamente nessa questão:

o etnodesenvolvimento requer que as comunidades sejam efetivamente gestoras de seu próprio desenvolvimento, que busquem formar seus quadros técnicos – antropólogos, engenheiros, professores etc. - de modo a conformar unidades político-administrativas que lhes permitam exercer autoridade sobre seus territórios e os recursos naturais neles existentes, de serem autônomos quanto ao seu desenvolvimento étnico e de terem a capacidade de impulsioná-lo. (Verdum, 2000, p.88)

Diante dessas colocações, fica clara a necessidade de se trabalhar a questão da capacitação dos Krahô para esse desafio da autonomia, sem perder de vista que os conhecimentos tradicionais são igualmente essenciais nesse processo. Assim, para reforçar esse argumento, e dar uma cobertura mais ampla ao conceito, me remeto ao texto de Gilberto Azanha, “Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil”, no qual ele apresenta o pioneirismo de Rodolfo Stavenhagen na conceituação do etnodesenvolvimento como um conjunto de princípios relacionados à autonomia, auto-determinação, capacitação e liberdade, pois assim os elenca:

objetivar a satisfação de necessidades básicas do maior número de pessoas em vez de priorizar o crescimento econômico; embutir-se de visão endógena, ou seja, dar resposta prioritária à resolução dos problemas e necessidades locais; valorizar e utilizar conhecimento e tradição locais na busca da solução dos problemas; preocupar-se em manter relação equilibrada com o meio ambiente; visar a auto-sustentação e a independência de recursos técnicos e de pessoal e proceder a uma ação integral de base, [com] atividades mais participativas. (Stavenhagen, 1984 *apud* Azanha, 2000, p. 31)

Todavia, ainda com o auxílio de Silva e Grácio, é fundamental compreender que "o protagonismo indígena no que se refere à autossustentabilidade econômica e social, implica, consequentemente, em reconhecer as epistemologias que orientam as formas de ocupar e pensar os territórios que ocupam" (2020). Por isso, o desafio de compreender as perspectivas Mêhĩ sobre suas produções e interações com o mundo ocidental, em especial com os agentes governamentais, será o fio condutor desta investigação, pois a partir dessa compreensão é que se pode vislumbrar a concepção de uma política que possa ter eficácia diferenciada, mensurada por indicadores específicos e construída no diálogo com os agentes envolvidos.

Desta forma, será fundamental a apresentação do histórico de contato da aldeia Pedra Branca com a sociedade envolvente, compreender como as referências de políticas públicas

foram construídas ao longo dos anos, qual o papel do indigenismo estatal nesse processo, quais as expectativas e impressões que os Krahô têm acerca dos agentes estatais e das políticas desenvolvidas em seu território. Buscarei com isso, para além de todo o arcabouço teórico apresentado, utilizar da abordagem cognitiva, trazida pelo pesquisador Diego Neves de Sousa em sua tese de doutorado sobre mediadores sociais e políticas de inclusão produtiva, na qual foi feita uma análise sobre quanto dos referenciais de tais políticas se coadunam com as ideias e práticas de agentes relacionados a essas políticas, como os extensionistas, pesquisadores e agricultores. Por conseguinte, o autor, trazendo as bases metodológicas de sua pesquisa, apresenta a abordagem cognitiva como uma perspectiva que

ênfatisa o papel das ideias e das argumentações na formulação das políticas públicas e o protagonismo dos atores sociais na produção de representações sobre os problemas sociais e de respostas para os mesmos. Esta abordagem compreende a ação pública não como mero processo de tomada de decisão, mas como processo por meio do qual determinada sociedade constrói sua relação com o mundo a partir de suas ideias e argumentações (MULLER, 2005). Em outras palavras, a relevância da abordagem cognitiva de políticas públicas está na forma como os diferentes grupos de atores compreendem o mundo ao agir na realidade social e, assim, propõem soluções aos gargalos decorrentes da ação pública (SUREL, 2000) (Sousa, 2019 p.22).

Dessa forma, buscaremos uma abordagem condizente com o princípio da escuta atenta e valorização da autenticidade de cada povo, considerando que as políticas públicas só poderão ser públicas, se fizerem sentido para seu público. Assim, Sousa (2019) traz três dimensões pertinentes para entendermos o funcionamento de uma política a partir de suas formas e dinâmicas de implementação. Começando pela idéia de narrativa, na qual se busca um olhar circunstancial e biográfico, para avaliar e/ou conceber políticas públicas escutando histórias concretas, com potencial para pensarmos políticas que dialoguem diretamente com cada realidade.

a narrativa pode ser compreendida a partir de diferentes argumentações e percepções consideradas “verdadeiras” de acordo com a referência da fonte de dados coletada. Ela expressa uma determinada história casual com início, meio e fim, e, às vezes, gera uma conclusão moralizadora, pois a narrativa enfatiza a sequência temporal dos acontecimentos, no qual o presente está enraizado numa série de eventos que começam no passado e terminam no futuro. Em outras palavras, a narrativa é geralmente uma história, a priori catastrófica, protagonizada por diferentes indivíduos (ou grupos) que criam algo para ser denunciado e anunciado. A narrativa constrói o enredo que explica os motivos em virtude dos quais uma determinada política pública não está sendo acessada e o que é necessário fazer para haver mudanças significativas em tal política e, assim, reverter a situação. Por sua vez, provavelmente narrativas alternativas tentarão contrapor (ou silenciar) essa ideia. (SOUZA, 2019, p.24)

A narrativa, portanto, é um elemento importante na estratégia de pensar, e sobretudo defender ou não, uma ideia de política pública. Uma narrativa pode ser positiva ou negativa, inspiradora ou constrangedora e deve ser analisada conforme o seu contexto, nunca de forma isolada. As histórias tem a sua força dentro do seu contexto e tem o potencial de modificar as relações de poder e as formas como uma determinada política pública está sendo desenvolvida. A partir delas que é possível apreender as impressões, percepções e expectativas de quem vive a realidade de incidência daquela política, o que fortalece uma análise interpretativa sobre a eficácia ou não da mesma.

O segundo elemento pertinente de ser abordado é o do discurso, que é mais abrangente que a narrativa, normalmente construído a partir delas, para conformar uma ideia e difundi-la no debate público.

Por sua vez, a noção de discurso está pautada por uma concepção mais ampla, a qual contempla tanto os elementos das narrativas quanto das linguagens e da ação comunicativa (SCHMIDT; RADAELLI, 2004). Este conceito tem sido compreendido a partir de duas dimensões de análise, conforme descreve Grisa (2012). Por um lado, o discurso como um conjunto de ideias representando as atividades cognitivas (ao fornecer sentido ao mundo) e normativas (ao criar normas, valores e princípios). Por outro lado, uma dimensão interativa do discurso, classificada em coordenativa (relacionada aos atores envolvidos na formulação de políticas) e comunicativa (que apresenta a política pública para a deliberação e legitimação pública). Em outras palavras, o discurso abarca um conjunto de “ideias, valores e práticas que orientam a ação dos atores sociais, mas também é um recurso utilizado por esses para produzir e legitimar suas ideias no processo de interação focado na formulação e comunicação de políticas públicas” (GRISA, 2012, p.53) (SOUZA, 2019, p.26).

Trata-se de uma dimensão mais ideológica, que permite uma análise da forma como os atores envolvidos elaboram suas ideias e percepções sobre determinada política. A ação comunicativa é um elemento importante para se entender o lugar e o formato do discurso nas disputas interpretativas, na qual a linguagem é componente fundamental na conformação das percepções e visões que poderão influenciar ou não os caminhos de uma determinada política. Portanto, é uma dimensão de análise fundamental para entendermos como as ideias, e seus possíveis descolamentos, afetam a (in)eficácia de uma política pública.

A terceira e última dimensão é a do referencial, que diz respeito às bases empíricas, jurídicas e teóricas sobre o tema das políticas públicas. Ela é um componente importante do discurso, na medida em que confronta ou associa os pontos de percepção, mais subjetivos e, portanto, mais relacionados à questão cognitiva, com pontos mais pragmáticos, relacionados a questões instrumentais ou normativas.

Nas palavras de Grisa (2010, p.91-92), o referencial “permite explicar a heterogeneidade e as contradições internas suscetíveis de se encontrar uma política

pública, deixando mais transparente a complexidade envolvida, no qual seja possível obter um compromisso entre as partes”. Dessa forma, os referenciais de políticas públicas baseados no contexto das ideias, buscam compreendê-las a partir das mudanças decorrentes da sociedade e nas formas de representá-las num determinado período e contexto frente ao problema a ser solucionado (dimensão cognitiva). O quadro de referência para uma política pública passa a ser entendido por meio de dois elementos: o setorial e o global. A noção de referencial setorial adotada por Jobert e Muller (1987) aplica-se numa relação atrelada a imagem de um setor, de uma disciplina ou de uma profissão, ou seja, sempre numa dimensão espacial, numa determinada época e que concentra medidas e instrumentos específicos que se diferenciam das questões globais.

No caso do referencial setorial, no contexto indígena no Tocantins, é importante atentar-se para as duas perspectivas em conflito quando se fala em políticas públicas para povos indígenas, a saber, o olhar da produção pela maximização do lucro e o olhar da produção pela maximização das relações para o bem-estar de todos os envolvidos. No âmbito global, o conflito de referenciais passa por elementos semelhantes, no entanto, tem menos aderência quando se trata de questões muito locais. De qualquer forma, são importantes para balizar o entendimento da questão a partir de um olhar mais panorâmico.

Assim, essas três dimensões são importantes para podermos compreender como a história de um povo se cruza com outra e, nesse contexto de atendimentos e relações institucionais, produzem efeitos e afetos nos atores envolvidos. Serão dimensões, portanto, fundamentais, na perspectiva das políticas públicas, para compreender a questão histórica e social da relação com os Krahô e os programas de fomento à produção de alimentos, segurança alimentar e nutricional e geração de renda.

Outro conceito essencial para ajudar a pensar sobre as questões colocadas para essa pesquisa, já que trata-se de estudo de um cenário de encontro entre duas perspectivas que precisam de alguma maneira dialogar entre si, assim, o conceito de Gestão Social pode contribuir para um desenho de metodologia de trabalho que busque esticar e abranger o universo de elementos presentes na conformação e caracterização desse campo de atuação. Como um conceito que se desenvolve no âmbito da administração, penso que tem uma contribuição interessante no sentido de trazer pontos de reflexão sobre universo conceitual e organizacional dos paradigmas hegemônicos do mercado e suas instituições e em contraposição a esses. Assim, a Gestão Social é um conceito da administração que busca superar esses paradigmas, entre os quais só se valoriza a eficiência para a maximização dos lucros, a razão instrumental e o agir estratégico como fundamentos para a homogeneização de corpos e mentes, em nome de interesses privados. Em desacordo com essa perspectiva individualista e privativa, o conceito almeja pensar um modelo de gestão em que o diálogo, a participação e a coletividade sejam os princípios metodológicos do processo, além do seu

caráter público e emancipador. É um conceito desenvolvido e legitimado em contextos urbanos de questionamento à lógica homogeneizante do mercado, mas que, no entanto, lança um olhar sobre os aspectos sociais, culturais e até ontológicos, que acaba por ter uma ponte direta com o que pretende-se propor nessas linhas.

Para entender melhor essa ligação, esse resumo do conceito trazido pelos principais pensadores do conceito no cenário acadêmico brasileiro, os professores Fernando Guilherme Tenório, Airton Cardoso Cançado e José Roberto Pereira, ajuda a elucidá-lo.

a gestão social é antitética à gestão estratégica uma vez que a sua preocupação é com o envolvimento de todos no processo de tomada de decisão coletiva; contrária, portanto, à gestão estratégica cujo arcabouço conceitual e instrumental está vinculado a mecanismos decisórios baseados na hierarquia. Em síntese, a gestão social é apresentada como a tomada de decisão coletiva, sem coerção, baseada na inteligibilidade da linguagem, na dialogicidade e no entendimento esclarecido como processo, na transparência como pressuposto e na emancipação enquanto fim último. (Cançado et al, 2011, p.681)

Interessante aferir que, em especial sobre seus princípios de dialogicidade e emancipação, esse conceito também oferece subsídios teóricos e políticos, na medida em que estabelece fronteiras bem definidas acerca de posturas e perspectivas que estejam em consonância com um bem comum. A partir de uma perspectiva habermasiana e freireana das noções de participação, diálogo e comunicação o conceito reivindica um espaço em um cenário mais abrangente que o das políticas públicas, no entanto, seus princípios e desafios vem ao encontro do que estou refletindo sobre as formas de pensar as políticas de inclusão produtiva para povos indígenas, com foco nos Krahô. Até porque, ainda que seja mais abrangente, o conceito se sustenta também em práticas e contextos específicos, o que nos indica uma possibilidade de conexão com o cenário em estudo. Ainda que não tenha sido pensada no contexto das relações interétnicas no Brasil, a ideia da dicotomia “mundo-da-vida e sistema” também encontra convergência com os cenários que remetem ao “entre-mundos”, fio condutor desse trabalho. Assim, para entender os fundamentos em comum dessa dicotomia, o trecho abaixo indica que a compreensão e destaque desta, é justamente o ponto para identificar os pressupostos da Gestão Social.

A partir de uma reconstrução, os conceitos de mundo-da-vida e sistema representam uma chave de leitura sociológica e epistemológica do locus das ações e práticas de gestão social. Essa visão permite problematizar diversas tensões da gestão social que se materializam entre Estado, mercado e sociedade civil; agir comunicativo e agir estratégico; público e privado; coerção e espaço livre de fala; conflito e consenso; dominação e emancipação; interesses técnico, prático e emancipatório. Propomos que o locus da gestão social seja compreendido a partir dos processos intersubjetivos entre o mundo-da-vida e o sistema – somente possível por meio de uma visão construída de tensões (e possibilidades de complementariedade, justaposições, momentos dialéticos, fronteiras fluidas, intercâmbio e conflitos de lógicas). Assim, almejamos superar a compreensão dicotômica que situa a gestão

epistemologicamente e socialmente em polos excludentes e, a partir disso, ser capaz de diagnósticos (mediante reconstruções epistêmicas) mais coerentes, crítico-reflexivos e falíveis das forças instrumentais e emancipatórias presentes na vida cotidiana e compartilhadas intersubjetivamente. (Alcântara e Pereira, 2017, p.412)

Evidencia-se fronteiras com elementos muito semelhantes aos do interesse dessa pesquisa, na medida em que considera todas as interseccionalidades e cruzamentos da experiência histórica, com suas nuances, tensões, fluxos, diferenças, possibilidades e sensibilidades. Assim, a ideia do entre-mundos fica mais inteligível com o aporte da Gestão Social.

Em consonância com essa perspectiva e para buscar uma conexão com os conceitos apresentados até aqui, é oportuno trazermos a noção de pluralismo histórico, retomado por Segato (2012) na tentativa de construir uma gramática que nos permita compreender a maleabilidade, a aleatoriedade, a imprevisibilidade e, sobretudo, a historicidade que marca eventos de contatos interétnicos, para irmos além da ideia cristalizada da cultura, considerando que traços culturais têm rostos, nomes e biografias. Nessa perspectiva, portanto, pensar em termos de interhistoricidades como prismas diferenciados para a discussão sobre políticas públicas ocasiona o entendimento do processo por cada povo, seus contextos de contato e suas respectivas formas de resistência, na medida em que se aprofunda a compreensão de que:

“Um povo é o projeto de ser uma história. Quando a história tecida coletivamente, como os pontos de uma tapeçaria onde os fios desenham figuras, às vezes aproximando-se e convergindo, às vezes distanciando-se e seguindo em direções opostas, é interceptada, interrompida pela força de uma intervenção externa, este sujeito coletivo pretende retomar os fios, fazer pequenos nós, suturar a memória e continuar.” (Segato, 2012)

Nesse sentido, Segato nos aponta o ponto de partida para pensarmos formas e dinâmicas de concepção de uma política, considerando a importância de lançar um olhar compreensivo acerca dessas nuances, considerando que:

Os sujeitos coletivos dessa pluralidade de histórias são os povos, com autonomia deliberativa para realizar seu processo histórico, ainda que em contato, **como sempre foi**, com a experiência, as soluções e os processos de outros povos. Sob esta perspectiva, cada povo é percebido não a partir da diferença de um patrimônio substantivo, estável, permanente e fixo de cultura, ou uma episteme cristalizada, mas sim como um vetor histórico. (...) quem regressou a seu campo etnográfico dez anos depois sabe que essa aparência de estabilidade não é mais do que uma miragem, e que usos e costumes não são nada mais do que história em processo.” (Segato, 2012)

Assim, esse olhar que foca o processo histórico e as relações sociais e materiais que o conformam nos permite pensar uma maneira de compreender o fenômeno do contato

interétnico, do entre-mundos, com a fluidez de compreensão necessária, haja vista a abertura para a alteridade e a disposição cognitiva e epistemológica que implica, fatores estes, fundamentais para chegarmos a entendimentos outros sobre como pensar, acompanhar, colaborar, conformar e lidar com as realidades indígenas. Com isso, é possível partir desses entendimentos para esboçar algumas reflexões sobre as políticas públicas de inclusão produtiva para povos indígenas, abordar seu histórico e suas instituições, suas relações com organizações governamentais, não-governamentais e da sociedade envolvente.

3. TRAJETÓRIA DAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE INCLUSÃO PRODUTIVA PARA POVOS INDÍGENAS

Pretendo aqui traçar um breve histórico das políticas públicas relacionadas aos povos indígenas, começando com uma perspectiva mais ampla sobre políticas de inclusão produtiva, para entrar na relação histórica dos povos indígenas com o Estado Brasileiro, com o terceiro setor e os movimentos de autonomia indígena nos contextos associativistas.

3.1 - Políticas de Inclusão Produtiva: gerações e referenciais.

Primeiramente, é pertinente pensar a ideia de inclusão produtiva, como o pano de fundo ideológico que moveu as políticas públicas para povos indígenas. Assim, reportando ao estudo de Sousa (2019), antes de entrar diretamente na questão indígena, trago um aporte histórico para entender o processo da inclusão, ocasionado pela histórica exclusão socioeconômica que parte da população vivencia. O caminho da inclusão se deu historicamente pelo trabalho, como indica o referido autor, com o arcabouço de outras referências, esclarece:

Por sua vez, Niederle (2017a) destaca um tipo específico de inclusão, a produtiva, que se dá por intermédio do mundo do trabalho e da produção. Ao destacar os conflitos acerca das formas de inclusão legitimadas pelas sociedades capitalistas, o argumento central do autor é que, para a maioria daqueles que já são incluídos, a inclusão tem que se dar pela via do trabalho. Em inglês existe inclusive um termo específico para sustentar esta ideologia: *producerism*. Trata-se, assim, na percepção de algumas sociedades modernas, de associar a ideia de inclusão produtiva ao trabalho eficaz, o que configuraria a única opção legítima para a inserção social dos indivíduos excluídos com fins para a superação da miséria, garantir renda, sustentar os níveis de emprego, fortalecer as comunidades, reduzir o peso das políticas sociais e até mesmo para tirar os recursos naturais de um suposto círculo vicioso da pobreza. Ademais, nas sociedades capitalistas, esta integração social via trabalho e produção também implica no uso do mercado como mecanismo natural de inclusão. Assim, de acordo com o pensamento mainstream, apenas quanto esta “falha” é que o Estado teria responsabilidade de formular políticas inclusivas e, mesmo assim, espera-se que o faça incentivando a inclusão via mercado (SOUSA, 2019, p 45).

Esse termo, que pode ser traduzido por *produccionismo*, exprime o sentido de um referencial importante que movimenta as políticas de inclusão e fundamenta o discurso de muitos extensionistas rurais, marcado por essa perspectiva voltada para o trabalho visando o lucro, o progresso econômico, indo de encontro com outras perspectivas de produção, mais voltadas para relações e trocas sociais. A necessidade de se buscar alcançar mercados e seguir a lógica de funcionamento dos mesmos se configura, dentro dessa perspectiva, como um elemento central para medir a eficácia de uma política de inclusão produtiva, pois a ideia é

seguir a lógica individual de produção e obtenção de lucro. No entanto, muitos estudos sobre o desenvolvimento rural podem revelar cenários em que, mesmo visando uma perspectiva de mercado e obtenção de lucros, formas mais coletivas de pensar um sistema produtivo, aproveitando suas potencialidades e complementaridades podem ser verificadas em diversos contextos, como é o caso trazido por Ploeg:

Brunori and Rossi's discussion of the *Costa degli Etruschi wine route* in Tuscany provides an Italian example of one of the hidden mechanisms of rural development practice – the construction of *synergy*. The combination of different fields of activity and the consolidation of new constellations on different levels has had an enormous impact on what was essentially a rapidly eroding rural economy. The analysis makes it very clear that the construction of synergy and the extra impact derived from it goes beyond the individual farm enterprise. It depends on the *collective action* of networks and 'partnerships' that involve many different types of rural actors. This is very different from the previous modernization paradigm that heavily emphasized the 'entrepreneurial' capacities of individual farmers. (PLOEG, 2008, p.397)

A ideia da sinergia traz uma abertura para pensar outras formas de organização da produção que fortaleçam os laços sociais e as potencialidades do trabalho coletivo. Historicamente, no entanto, as políticas de inclusão produtiva, visando combater a pobreza e a insegurança alimentar de parte da população, buscaram formatos que passavam pelo fomento ao trabalho familiar, transferência de renda e inserção da produção nos mercados locais, regionais e nacionais. Nesse sentido, podendo partir de diversos fundamentos ideológicos, uns mais sociais outros mais econômicos, a ideia de inclusão produtiva perpassa padrões de desenvolvimento variáveis. A questão da variedade desses padrões é um dos cerne da luta por reconhecimento e pela necessidade de experimentar formatos ou desenhos outros de políticas que pudessem ser mais direcionadas a eles.

Por conseguinte, é pertinente trazer a questão do referencial. Grisa e Schneider trazem essa categoria analítica, a partir de outros autores, para pensar políticas públicas em perspectivas distintas. Primeiro é o referencial global, que indica uma concepção mais macro de visão de mundo, de desenvolvimento e sentido de sociedade, ainda que circunstancial. O segundo é o referencial setorial, que busca trazer a perspectiva de um setor, de uma parte da sociedade que compartilha determinadas características sociais e econômicas. O terceiro se configura a partir do cruzamento dos dois primeiros referenciais em uma busca para entender e projetar ações voltadas para uma realidade específica.

Desta relação entre referencial global e setorial constrói-se uma representação da realidade sobre a qual se intervém, e é através desta imagem, denominada

“referencial de uma política pública”, que os atores interpretam o problema, confrontam possíveis soluções e definem suas ações. Há, na realidade, um duplo mecanismo permanente na construção de um referencial: primeiro, uma operação de decodificação do real com o objetivo de limitar sua complexidade e, em seguida, uma operação de recodificação para definir um programa de ação pública (MULLER, 2008). Fouilleux (2011, 2003) define referencial de política pública como a materialização das ideias em instrumentos e na organização geral da política pública. Trata-se dos instrumentos que tornam efetiva a ação do Estado a partir das diferentes representações de mundo e dos problemas públicos construídos pelo conjunto de atores envolvidos na elaboração das políticas públicas. Este referencial é objeto de negociação permanente entre os protagonistas das trocas políticas, sendo suscetível de inclusões, recortes e transformações em função das relações de força e dos objetivos políticos dos diferentes atores envolvidos na construção da política pública (GRISA e SCHNEIDER, 2014, p. 127).

No caso que está sendo pensado nesse trabalho, podemos inferir que o referencial global é o ligado à concepção de desenvolvimento a partir do progresso e desenvolvimento econômico, obtenção de lucro e perspectiva de produção individual,. Tal referencial fundamenta e movimenta as políticas de inclusão produtiva desenvolvidas pelo Estado Brasileiro, em especial no começo das iniciativas mais recentes, quando, por exemplo, o PRONAF foi lançado, com uma série de exigências e parâmetros que pouco guardavam relações com a maioria das famílias mais vulneráveis do meio rural, na medida que o referencial setorial foi se aprimorando e sendo melhor compreendido, os ajustes e adaptações foram sendo realizados.

O referencial setorial, para esse trabalho, é o cenário indígena nacional de aproximadamente 230 etnias distintas, sobre o qual as políticas foram sendo pensadas e executadas conforme o referencial global de desenvolvimento, o producionismo já mencionado. Na medida em que os referenciais setoriais foram se aprimorando e sua compreensão foram se aprofundando, os referenciais de políticas públicas para povos indígenas foram se adequando e se especializando cada vez mais, como veremos logo adiante.

Pensando, todavia, na perspectiva histórica das políticas de desenvolvimento rural ligadas à inclusão produtiva no Brasil, Souza (2019) traz, a partir de outros autores, a classificação dessas políticas em três gerações. A primeira é marcada pelo surgimento, na década de 1990, das políticas de crédito rural, em especial do Programa Nacional da Agricultura Familiar - Pronaf, em que se disponibiliza um crédito, mediante um projeto de produção para investimento e/ou custeio e posterior devolução do recurso com uma série de incentivos e garantias. Com o passar dos anos o programa passou a ter uma série de variantes de crédito para públicos específicos. Todavia, logo quando o programa foi criado, algumas etnias indígenas de outros Estados tiveram acesso. No entanto, esbarraram em uma série de

dificuldades de compreensão da burocracia, inadequabilidade em relação às especificidades de cada povo e a falta de continuidade na assistência técnica (Fialho, 2007).

A segunda geração é marcada pela implementação das políticas de transferência de renda, como o Bolsa Família, que veio como uma resposta mais direta e objetiva à extrema pobreza, haja vista que as políticas de crédito rural estavam se mostrando mais efetivas para famílias que já possuíam alguma estrutura e produção, mesmo com as adaptações feitas ao longo dos anos (Souza, 2019). Essa política não partiu de um referencial agrário de inclusão produtiva, na medida em que não foi voltada especificamente para a população rural. Ainda assim, por ter demonstrado uma boa eficácia no combate à extrema pobreza no meio rural, acabou representando um incentivo para que, com o básico para garantir uma segurança alimentar mínima, as famílias pudessem vislumbrar e estruturar projetos de produção. Braga e Silva (2021) trazem a perspectiva do povo *Akwẽ*, na qual apontam os pontos positivos e negativos, indicando, todavia, que o Programa melhorou a vida desse povo. Para os Krahô, não foi muito diferente, pois quando acessaram, conseguiram sair da chamada fome sazonal, quando eles só dispõem de acesso melhor a alimentos em um determinado período do ano. Com a renda mensal, ainda que valores muito aquém para garantir uma plena dignidade e condições materiais, conseguiram estabilizar uma situação de extrema vulnerabilidade social e alimentar. No entanto, gerou outro problema social que é a dependência dos produtos da cidade e a intensificação de uma difícil relação com os comerciantes locais, envolvendo retenção de cartão, desconfianças mútuas e conflitos que já chegaram a envolver até agentes da justiça.

A terceira geração de políticas públicas para inclusão produtiva se concentra na busca de abertura de mercados para a produção da agricultura familiar. Dois programas se destacam nessa iniciativa: o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) e o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE). O primeiro visa comprar alimentos produzidos pela agricultura familiar e doar para populações mais vulneráveis, como parte das iniciativas de combate à fome. O segundo foi fortalecido pela Lei nº 11.947/2009, que garante que o mínimo de 30% da alimentação escolar deve ser proveniente da agricultura familiar, criando um mercado específico para a produção familiar de alimentos. “Cabe ressaltar que estas ações (PAA e PNAE) têm contribuído para a valorização da produção local/regional, ecológica/orgânica e têm ressignificado os produtos da agricultura familiar, promovendo novos atributos de qualidade aos mesmos, associados, por exemplo, à justiça social, equidade, artesanidade, cultura, tradição etc” (GRISA e SCHNEIDER, 2014, p.139). O PNAE terá um destaque

importante nesse trabalho, haja vista que alguns agricultores Krahô estão começando a acessá-lo, e a forma como esse processo vem se dando contempla os interesses dessa pesquisa, na medida em que se apresenta como a mais recente iniciativa de inclusão produtiva entre povos indígenas.

Importante ressaltar ainda, que as três gerações apresentadas não são excludentes entre si e nem representam a superação de uma com a outra, as três seguem em voga e passando por diversas mudanças e adaptações ao longo dos anos e dos governos. A questão central é o princípio de política pública que cada uma segue (GRISA e SCHNEIDER, 2014). A primeira como política de inclusão produtiva através do crédito subsidiado com diversas garantias, a segunda como política socio-assistencialista levada à cabo para redução da fome e da extrema pobreza e a terceira como políticas de inclusão produtiva por meio da abertura de novos mercados institucionais.

3.2 - Indigenismo de Estado e os Povos Indígenas

As políticas públicas pensadas para os povos indígenas no Brasil tem um histórico importante de se colocar nesse trabalho. Perceber a sua evolução e caminhos é um elemento pertinente para a compreensão histórica dessa relação. Desta forma, lançar um olhar histórico sobre o indigenismo e seus caminhos é o primeiro passo para tal tarefa, na medida em que nosso principal objetivo é narrar esse encontro.

A história das políticas indigenistas no Brasil e do próprio indigenismo como um movimento profissional de pessoas aliadas e comprometidas com os caminhos dos povos indígenas nas Américas, remonta o começo do século XX, inspirados nos movimentos mexicano e peruano, principalmente. A ideia era traçar caminhos outros de políticas públicas que dialogassem mais com a perspectiva ameríndia do que com a racionalidade europeia, marcada por princípios universalizantes. Verdum (2010) nos apresenta um panorama histórico interessante sobre a gênese desse movimento. No âmbito da América Latina, destaca, nas primeiras décadas do século passado, o desenvolvimento de um eixo identitário que perdurou até a década de 1940, dividido em três correntes que preponderaram cronologicamente nessa ordem: corrente culturalista, com preocupações em relação à preservação da cultura (conceito ainda pouco desenvolvido à época e ainda com forte viés cristalizador); a corrente social, que buscava uma perspectiva ameríndia de sociedade; e uma corrente econômica, que já esboçava reflexões, não necessariamente nesses termos, sobre

inclusão produtiva ou integracionista. Esse eixo identitário foi importante como uma base para perspectivas mais autonomistas que se desenvolveram ao longo das décadas seguintes. Nesse sentido, o chamado *indigenismo social* fundado nessas premissas foi

entendido como uma política social dirigida à população indígena teve seu apogeu na América Latina entre as décadas de 1920 e 1970. Sua principal inspiração foi sem sombra de dúvida o processo Revolucionário e Pós-Revolucionário Mexicano, que constituíram numa referência para vários governos. Oriundo do contexto político mexicano das primeiras décadas do século XX, esse *indigenismo* passou por um processo inicial de descontextualização, migrando e disseminando-se por praticamente toda a América Latina. Vários conceitos, objetivos e estratégias ali desenvolvidos transformaram-se em referência e espelho na formulação de políticas indigenistas tanto nacionais quanto transnacionais.

Como conjunto de saberes e modos de exercício do poder, o *indigenismo social* assume a forma de uma ideologia administrativa que estrutura a política estatal destinada a integrar os povos indígenas na formação de um Estado republicano uninacional; também está na origem da formação de verdadeiras tradições antropológicas nacionais no século XX. Souza Lima (2002) chama atenção para o papel de destaque que os antropólogos aí desempenharam, participando e apoiando na formulação da política indigenista do Estados, no exercício concreto de seus poderes, na criação de canais de comunicação entre os diferentes indigenismos e políticas indigenistas dos Estados e na estruturação de um aparato político-administrativo transnacional a partir dos anos 1940 (Verdum, 2010, p.16).

Assim, as bases do *indigenismo* começaram a se desenvolver no Brasil seguindo essas premissas, e se fundou na *tradição sertanista*, na figura do profissional que conhece bem as técnicas de sobrevivência na floresta e de “*atração e pacificação dos indígenas arredios (...) [para] induzi-los a caminhar no sentido da civilização e do interesse nacional*” (Verdum, 2010, p.17). O próprio nome do primeiro órgão oficial criado em 1910 para lidar com a questão indígena já traduz objetivamente seu principal propósito: Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN). Logo em seguida, em 1918, no entanto, o nome se restringiu a Serviço de Proteção aos Índios, mas continuou com o mesmo objetivo: integrar os povos indígenas à sociedade nacional. As premissas apontadas nortearam as ações do governo brasileiro, no sentido de fomentar, mais discursivamente, uma sensibilidade humanista em relação a essas populações, a despeito de toda violência perpetrada pelo Estado Brasileiro ao longo dos séculos anteriores, seguindo o famoso lema rondoniano: “morrer se preciso for, matar, nunca!”

Na Era Vargas ocorreram alguns avanços importantes do ponto de vista institucional, como a criação do Museu do Índio no Rio de Janeiro e a criação do Conselho Nacional de Proteção aos Índios. O primeiro, principalmente, liderou pesquisas antropológicas em territórios indígenas e o segundo, dentre outras atribuições, foi uma instância de articulação internacional para participar da construção de um *indigenismo intercontinental*, o que significou a intensificação de intercâmbios de experiências e perspectivas estatais para

lidarem com a questão indígena. Nesse âmbito que se iniciou discussões e debates, já na década de 1950, sobre a noção de “desenvolvimento sócio-econômico integral” (Verdum, 2010) no qual se pensava a ideia de um desenvolvimento comunitário, em que, programas e projetos coletivos eram concebidos e fomentados “especialmente nos campos da reforma agrária, moradia, saúde pública, cooperativas, escolas, bibliotecas, estradas, serviços públicos e educação da comunidade” (Verdum, 2010, p.20). Essa busca pela integralidade das ações estatais foi uma marca importante desse período de construção de políticas indigenistas, o que se faz pertinente para a nossa análise na medida em que traduz uma perspectiva que irá sofrer diversas alterações ao longo dessa história, mas que de alguma forma retornará no que temos de mais moderno no indigenismo estatal, como veremos mais na frente. Tal integralidade, naquela época, se configurava dessa forma tendo em vista que as políticas indigenistas eram concentradas em um só órgão estatal, assim, até do ponto de vista jurídico-burocrático, fazia mais sentido que as políticas tivessem esse caráter.

A partir da década seguinte, nos anos de 1960, as visões de mundo em geral começaram a ter diversas mudanças, e com o indigenismo não foi diferente. O amadurecimento da noção de desenvolvimento integral e a importância de se pensar modelos e projetos a partir da especificidade de cada povo foi um passo importante, protagonizado por cientistas sociais, utilizando os métodos da Antropologia Social Aplicada, os quais, ainda que fortemente marcada por uma perspectiva conservacionista, já representou algum avanço no debate sobre a garantia de direitos básicos aos povos indígenas. Como aponta Verdum:

Ainda em 1971, antropólogos e indigenistas dissidentes do indigenismo integracionista, junto com alguns representantes de organizações indígenas latino-americanas, esforçam-se por traçar os princípios e métodos de um novo indigenismo. Esta nova corrente não deixa de colocar em discussão a intervenção dos governos, os interesses particulares, as investigações dos antropólogos e a ação dos missionários. Por ocasião do simpósio sobre conflitos interétnicos realizado em Barbados em janeiro de 1971, numerosos antropólogos, entre os quais G. Bonfil Batalla, G.C. Cardenas, M.Ch. Sardi, G. Grunberg, M.A. Bartolomé, Darcy Ribeiro e Stefano Varesa preparam um documento, a Declaração de Barbados. O documento tem um tom de denúncia. Declara que as populações indígenas das Américas permanecem em uma situação colonial de subordinação, e que a política indigenista adotada pelos governos latino-americanos está dirigida à destruição das culturas autóctones. Em 1978, realiza-se a 2ª Reunião de Barbados, onde os neo-indigenistas propõem, pela primeira vez, conceitos alternativos ao indigenismo integracionista, são eles: etnodesenvolvimento, diversidade cultural, pluralismo cultural e o etnocídio – ver Grupo de Barbados (1979).

De outro lado, os indígenas criticam os governos por estarem adotando modelos de desenvolvimento construídos a partir dos processos históricos vividos pelos países “já desenvolvidos”; por estarem reduzindo o conceito de desenvolvimento indígena à dimensão econômica e comunal. Criticam a estreiteza do discurso desenvolvimentista, que visualiza os indígenas ora como um “obstáculo” ora como “força de trabalho” a ser integrada e explorada no processo de ocupação territorial e geração de renda. (Verdum, 2009, p. 26)

Esse foi o começo de uma abertura epistemológica, ainda que deveras restrita, que já buscava considerar o olhar indígena e seu protagonismo no seu processo histórico. No entanto, mesmo com as reflexões e críticas postas por indigenistas e indígenas, as políticas estatais para os povos indígenas seguiram o viés integracionista mas com uma roupagem protecionista e assistencialista, fortalecendo as políticas de demarcação de territórios para delimitar a ocupação indígena e abrir as áreas para a exploração agro-pecuária.

Assim, a tutela estatal sobre os povos indígenas seguiu esse molde com projetos de desenvolvimento que consistiam em estruturar as aldeias e seus entornos de modo que tivessem condição de produzir alimento para o mercado regional. Além disso, a política era marcada por uma ingerência na organização política dos povos indígenas, através dos postos indígenas no interior dos territórios, com o fomento de lideranças que dialogam melhor com os agentes estatais e seguiam suas orientações, não necessariamente em consonância com a perspectiva da comunidade. Tais iniciativas foram determinantes para a quebra do equilíbrio societário mantido pelas dinâmicas tradicionais de organização social e política, o que gerou a formação de classes internas nas comunidades. Ainda nas palavras de Verdum:

No Brasil, o protecionismo e o assistencialismo foram seguidos de perto pelo produtivismo, configurando – como afirmaria Gagliardi (1989) e Souza Lima (1995) – a marca do sistema tutelar do indigenismo implementado sob a batuta do Estado nacional brasileiro. Na prática isso implicou, em grande medida, a introdução de mecanismos de controle e governabilidade da população nas comunidades locais; a criação e fortalecimento de hierarquias sócio-políticas locais; a criação e fortalecimento de diferenciações econômicas internas e intercomunitárias; a integração política e econômica das famílias e comunidades locais nos arranjos de poder e de mercado regional; e a liberalização dos territórios indígenas e recursos naturais ali existentes para a exploração comercial via arrendamento, exploração de florestas nativas por madeireiras, entre outras, estabelecendo o que Edgard de Assis Carvalho (1981: 17) chamou de “os nexos econômicos determinantes da participação indígena na sociedade nacional” (Verdum, 2010, p.24)

Ou seja, os projetos para os povos indígenas, pensados pelo órgão oficial, mantinham uma tutela que gerou em muitos lugares uma relação de dependência estrutural para com os agentes estatais. Os projetos desenvolvidos nesse molde integralizador também marcaram a história dos Krahô na sua relação com o Estado. Esse ponto, todavia, será mais desenvolvido no capítulo específico sobre a Pedra Branca, ainda assim, cabe aqui ainda salientar que essa perspectiva perdurou por décadas no SPI e depois na Funai.

A partir de 1973, orientado pelo objetivo da “integração progressiva e harmônica à comunhão nacional” definido no Estatuto do Índio (1973), o órgão indigenista oficial voltou-se para o Norte, acompanhando o “boom desenvolvimentista” que se volta de forma planejada para a região. A “nova utopia” são os chamados projetos socioeconômicos ou de desenvolvimento comunitário, que acompanham o avanço da fronteira desenvolvimentista. Promover o “desenvolvimento econômico comunitário” é tomado, afirma-se, como meio para “emancipar” os indígenas da

tutela do Estado, da pobreza e da situação de exploração da sua força de trabalho por terceiros. (Verdum, 2010, p.29)

Essa ideologia desenvolvimentista marcou a atuação da Funai até a primeira década do século XXI, enquanto que ainda preponderava uma geração de funcionários mais antigos que representavam esse pensamento, que muitas vezes mantinham e alimentavam uma relação paternalista com os povos com os quais atuavam. Nesse sentido, uma marca desses projetos e perspectivas era o caráter coletivo das atividades propostas. A ideia de promover roças coletivas, criações coletivas, partindo da equivocada ideia de que tudo nas comunidades indígenas é coletivo. Na minha convivência com funcionários antigos da Funai, nos anos em que atuei como Chefe de Posto e depois na CTL de Itacajá essas ideias eram claríssimas nos discursos e visões deles. Como o equívoco de compreensão estava no princípio, as conclusões do insucesso de diversos projetos e iniciativas acabavam por ser bastante equivocadas, pois culminavam na ideia capacitista de que os indígenas não conseguem realizar os trabalhos dos não-indígenas, ou pior, que eram preguiçosos mesmo e que só queriam esperar o bolsa-família.

Importante lembrar que o sentido de coletividade entre os Mẽhĩ se dá pela construção das relações, pelo dar e receber, pelo dom e contra-dom, e não pela elasticidade do sentido de posse. O sentido da posse individual é muito bem definido na aldeia, a diferença está na fluidez, no desapego, nas diversas formas que os objetos e criações circulam, em trocas, oferecimentos e vendas propriamente. Um Krahô com uma pulseira a enfeitar seu pulso está quase sempre disposto a vendê-la, se por acaso alguém se interessar. Uma criança na aldeia é dona do pé de maconha que por ventura ela possa ter plantado ou de uma galinha que ela possa estar criando.

Voltando para a história da Funai, atualmente, após a reestruturação ocorrida em 2010, a Funai extinguiu os postos indígenas no interior dos territórios e montou escritórios nas cidades em que cada povo circula, realizando um atendimento mais formal e sinalizando para uma mudança de postura do órgão sobre a relação paternalista construída. Além disso, uma nova geração de indigenistas ingressou no órgão, o que qualificou de forma muito positiva a perspectiva de atuação e reflexão acerca da forma do trabalho, considerando a história pregressa que precisava ser transformada. Desta forma, posso verificar que hoje em dia, para além da atribuição histórica e ainda muito necessária de tratar das questões de gestão e proteção territorial, a Funai, por meio dos indigenistas dessa última geração, está buscando atuar na mediação entre as questões indígenas que envolvem atores de outros

órgãos públicos. Assim, a formação indigenista e a articulação interinstitucional tem sido a melhor postura que diversos funcionários vem adotando em suas práticas indigenistas. No final de 2019, inclusive, a Coordenação Regional Araguaia-Tocantins da Funai, com sede em Palmas, promoveu um encontro com diversos órgão e atores regionais que atuam com povos indígenas, para uma roda de conversa sobre as ações que cada agente vem desenvolvendo, apontando os avanços e dificuldades (Andrade et al, 2020). Tal iniciativa é um indicativo de um corpo técnico que está buscando cumprir com o seu melhor papel na construção de políticas públicas para povos indígenas, o papel de mediador e de facilitador e, portanto, fundamental para o aprofundamento da experiência da questão indígena entre funcionários públicos que atuam nos mais diversos setores e esferas.

3.3 - O indigenismo do terceiro setor

Nas décadas de 1970 e 1980 o indigenismo enquanto conceito e categoria, passou a ser disputado pela sociedade civil organizada, através do surgimento de organizações não-governamentais que são referências até hoje na luta pelo bem-viver dos povos indígenas, como o Conselho Indigenista Missionário - CIMI e o Centro de Trabalho Indigenista - CTI, para citar as duas que atuam até os dias atuais junto aos Krahô. Essas organizações também foram desenvolvendo suas formas de indigenismo, marcado por um profundo comprometimento com o bem estar desses povos e a manutenção de seus modos de vida, buscando rebuscar em suas práticas as possibilidades de um desenvolvimento que de fato dialogue com as perspectivas indígenas, ainda que envolvam atividades relacionadas ao mundo da sociedade envolvente, como projetos educacionais, produção de alimentos, gestão ambiental e territorial, atendimento à saúde. Nesse sentido, lida-se com o desafio duplo de pensar e executar projetos que impactam um mínimo possível os modos de vida do(s) povo(s) beneficiário(s), e, ao mesmo tempo, dialogar diretamente com as transformações sociais e tecnológicas que inevitavelmente vem pressionando as comunidades desde o começo do contato e se intensificando nas últimas décadas.

Desta forma, no contexto do indigenismo da sociedade civil organizada, vive-se de forma mais comprometida o dilema de caminhar na linha tênue da manutenção das tradições em meio às praticidades e transformações da modernidade. Todavia, sabe-se que é bastante fluida a compreensão da dinamicidade da cultura e que as perspectivas indígenas são profundamente ontológicas e que o mero uso de tecnologias e/ou a apropriação de técnicas da burocracia não determinam o modo de ver e agir no mundo. Assim, as organizações

indigenistas tem essa característica de transitar no mundo *cupê* dos recursos para projetos, sobre os quais há toda uma linguagem e métodos próprios, ao mesmo tempo que tem de dar conta das especificidades de cada público-alvo, que, por sua vez, elaboram cada um à sua maneira, os valores e as formas de circulação dos recursos e conhecimentos que envolvem esses trabalhos.

Existem iniciativas também de união de organizações indígenas e não-indígenas para agendas em comum, como é o caso da Coalizão Vozes do Tocantins por Justiça Climática, na qual diversas associações comunitárias, ONG's de atuação regional e nacional, dentre as quais a Associação *Kàjre* da aldeia Pedra Branca, a Associação *Pyka Mex*, da aldeia Prata do povo Apinajé, Associação Quilombola Kalunga do Mimoso, o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), a Universidade Federal do Tocantins (UFT), a ONG Instituto Sociedade, População e Natureza (ISPN) e a Onça D'água, dentre outros. Juntos, em coalização, realizam campanhas de conscientização ambiental, cursos voltados para jovens, *advocacy* sobre diversos temas relacionados à questão ambiental e territorial e incidência política em diversos espaços representativos, garantido que seus associados possam ter voz em diversos contextos. Um espaço importante de atuação da coalização é na mesa de diálogos da Catrapovos, no qual garantiu a participação da associação da Pedra Branca na discussão sobre o acesso ao PNAE, como será abordado no capítulo seguinte. Assim, o indigenismo também pode estar presente nessas interseccionalidades em diálogo, promovendo o intercâmbio de perspectivas e aprofundando a relação de povos indígenas para além das instâncias estatais.

3. 4 - Indigenismo enquanto postura

Uma questão singela que se faz pertinente no contexto desse trabalho, é uma reflexão do indigenismo enquanto postura profissional, enquanto um olhar sensível para com os povos indígenas. Pensar que o indigenismo não se limita a apenas uma categoria que vincula formato de trabalho e relação com os povos indígenas, mas como uma categoria que carrega princípios, como lealdade, sensibilidade, coletividade e colaboracionismo. Um ou uma indigenista não é simplesmente uma pessoa que trabalha com algum povo indígena, mas uma pessoa que se veste em prol de suas causas, de suas resistências e resiliências. Um profissional que compreende a sua atuação como mediador nesse entre-mundo, e que para

isso, é necessário sempre buscar compreender cada vez mais os distintos olhares e perspectivas que envolvem esses encontros.

“Praticar o indigenismo é vivenciar angústias de povos dominados e discriminados que necessitam, cotidianamente, procurar interpretar as vontades e as reviravoltas de uma sociedade que possui muitos tentáculos e que não consegue entender a si própria”. (Schiavini, 2015) Além disso, e ainda em consonância com a reflexão desse experiente indigenista, quando ele trata da crítica ao indigenismo em prol do protagonismo dos povos indígenas, como sendo os únicos que podem falar sobre suas questões, ele coloca que “será praticamente impossível a essas sociedades alcançarem um dia a verdadeira autonomia frente à sociedade dominante, se também ‘do lado de cá’, não houver o máximo de pessoas preparadas para compreendê-las, principalmente as que atuam nos aparatos governamentais” (Schiavini, 2009, p.24). Assim, ele toca em um ponto central da atuação indigenista nos dias atuais, que é justamente o papel de mediação nesse entre-mundos.

Portanto, será pertinente pensar no papel do indigenismo na construção das políticas de inclusão produtiva para os povos indígenas, como um elemento a ser verificado na análise dos programas e projetos implementados para esse público. Para fortalecer essa ideia, expressa Araujo que:

Como forma de garantir a autogestão dos territórios, autonomia e um diálogo mais equilibrado entre o mundo indígena e não indígena, o indigenismo atual preceitua uma ação contínua e de longo prazo, capaz de contextualizar social e historicamente os discursos da sociedade dominante para garantir uma efetiva autonomia dos povos indígenas. E isto só é possível com um conhecimento etnográfico do povo com o qual se trabalha, quando esse passa a ser entendido como outra civilização e quando é incentivado o seu protagonismo. (ARAUJO, 2012, p. 63)

Assim, veremos nesse trabalho que os programas e projetos articulados por indigenistas que compreendem a diferença de olhares e perspectivas das comunidades e buscam dialogar com os diferentes atores possíveis geram maior envolvimento e compreensão de todo o processo por parte dos envolvidos. Possibilitando com isso, o desenvolvimento de critérios mais aprofundados de avaliação e continuidade, haja vista as diversas visões a serem consideradas.

3.5 - A busca de autonomia nos entre-mundos

Com o apoio institucional dessas ONG's indigenistas, a partir dos anos de 1970, os movimentos indígenas, protagonizado por professores, começaram a se organizar mais, tanto do ponto de vista político como institucional, assim, várias associações, federações,

conselhos e organizações indígenas de base comunitária também começaram a se estruturar e buscar apoios para o desenvolvimento de suas comunidades. Além disso, eram e são organizações que visavam representar seus povos nas lutas por direitos e visibilidade.

Assim, nesse contexto é que o desafio do protagonismo indígena se coloca como uma questão a ser discutida e refletida entre os agentes de políticas públicas, como um imperativo necessário para a compreensão de que os povos indígenas devem os protagonistas de sua própria história. Entretanto, uma série de questões e problemáticas podem ser observadas a partir dessas experiências. Primeiramente, há de se pensar que uma associação, ou organização do gênero, nada mais é que o braço jurídico daquela comunidade ou povo. Ou seja, é uma ponta da burocracia não-indígena que permite aos povos indígenas terem uma representação externa da sua coletividade. Representa, ainda, a possibilidade de acesso a recursos que historicamente só tinham via governo ou Organizações Não-Governamentais parceiras.

O processo de apropriação dessa instância político-administrativa que se insere no meio de duas lógicas distintas é tema profundo para compreensão, até porque, como já foi muito salientado neste trabalho, cada povo tem a sua perspectiva e interpretação sobre as questões e instituições do mundo *cupẽ*. A lógica interna de organização social conduz os caminhos que uma organização formalizada poderá seguir, inclusive no que diz respeito à gestão. Alguns povos, nesse sentido, vivenciam formas distintas de lidar com o universo dos projetos, alguns buscam a autonomia gestora, ou seja, apostam na formação de um quadro técnico próprio, que tire a dependência de assessorias não-indígenas. Outros, por outro lado, preferem deixar esses “trabalhos de *cupẽ*” na responsabilidade dos mesmos, contratando equipes especializadas para isso, na busca por preservar seus jovens para as atividades tradicionais na aldeia e para as performances ritualísticas.

O antropólogo Paul Little traz, nesse sentido, justamente micro-modelos de desenvolvimento sócio-econômico que esclarecem os caminhos possíveis para os povos que acessam recursos e buscam traçar seus modelos de desenvolvimento:

O primeiro micro-modelo consiste no fortalecimento das atividades de subsistência. (...) Em muitos casos, as atividades de subsistência - sejam elas de roça, de caça, de coleta ou de pesca - estão intimamente vinculadas com expressões rituais e artísticas desses grupos de tal forma que a manutenção dessas atividades representa simultaneamente um mecanismo de fortalecimento cultural. (...) O segundo micro-modelo consiste no estabelecimento de economias paralelas. Nesse esquema, os grupos étnicos continuam com suas atividades de subsistência ao mesmo tempo em que elaboram produtos para o mercado, mas sem vender diretamente essa produção. (...) O terceiro micro-modelo consiste na terceirização das atividades produtivas com fiscalização por parte do grupo local. Esse micro-modelo prevê a subcontratação de atividades econômicas feitas dentro de terras indígenas ou outros territórios tradicionais por grupos externos, mas com a fiscalização realizada pela

organização local, a qual também receberia royalties ou um dinheiro fixo estabelecido no contrato. (...) O quarto micro-modelo consiste no controle total do processo econômico por parte da organização local. Esse esquema envolve o controle sobre cada fase do processo econômico - produção, beneficiamento, escoamento, comercialização e re-investimentos - em mãos de uma organização étnica, seja local ou regional. Esse micro-modelo é extremamente difícil a ser implementado devido, em muitos casos, à falta de capacitação dos membros da organização para cobrir cada uma dessas fases e a incapacidade de controlar os fatores externos desfavoráveis. (...) O quinto micro-modelo é um desdobramento do quarto e somente pode ser implementado quando o grupo étnico estabeleceu controle total sobre o processo produtivo. Esse micro-modelo procura criar um valor econômico étnico para seus produtos para, assim, estabelecer um nicho diferenciado no mercado. (Little, 2002, p.44)

Interessante perceber que os micro-modelos apresentados vão da autonomia da subsistência, onde o grupo mantém suas formas e razões para a produção, voltadas para uma razão socialmente compartilhada e também ritualizada, para a autonomia produtiva e econômica total, na medida em que além de garantir a subsistência, o povo teria uma marca e um produto próprio no mercado. Essa perspectiva economicista serve de base para análises acerca das políticas públicas de inclusão produtiva para povos indígenas. Além disso, a questão do sentido da produção, seus fundamentos e motivações também podem ser aferidos, na medida em que olhamos para os fatores históricos e culturais que implicam as condições de um povo se enquadrar em um ou outro modelo.

Os povos indígenas de forma geral tem um sentido de produção que se baseia na subsistência dos seus familiares e na garantia da realização dos rituais e compromissos da reciprocidade das relações (Sahlins, 2021; Clastres, 1978). Nesse cenário, a ideia de gastar mais tempo produzindo o que, em tese, não será usufruído pela família ou não se destinará às trocas e oferecimento em contextos rituais, parece não fazer sentido pois não gera a suficiência que se buscava tradicionalmente, na medida em que seriam produções para adaptações às novas realidades.

Assim, para entender esses possíveis caminhos/modelos para um povo em questão, é pertinente pressupor que para qualquer deles, talvez com exceção do primeiro, é preciso pensar em projetos e necessários recursos para planejamento e execução de um plano de negócios. Desta forma, a linguagem dos projetos passam a fazer parte das perspectivas indígenas de se relacionar com o mundo não-indígena, indicando possíveis caminhos para novas realidades, nas quais, novas necessidades começam a fazer sentido, mesmo que, a princípio, não afete ainda sua indisposição para o excesso, para a produção de excedentes.

Por isso, a questão que se faz pertinente em torno desse tema é a apropriação do sentido de “projeto” que os povos indígenas produzem, que suscitam elementos para uma discussão sobre como isso afeta as expectativas das comunidades. O fenômeno do

“projetismo” pode ser visto de forma temerária pelo observador que preza pela autonomia social, política e econômica dos povos indígenas, no entanto, é a linguagem que os permite trazer de forma controlada e planejada elementos externos que os auxiliarão a recompor sua autonomia num contexto colonialista. Ainda assim, é necessário atentar-se para os perigos ocasionados por esses caminhos de projetos. Como aponta Little (2002),

o projetismo representa uma modalidade específica de desenvolvimento na qual atividades tais como a defesa de território, a produção econômica e a organização política precisam ser “traduzidas” num “projeto” para seu possível financiamento por um programa governamental ou por uma organização não-governamental. No plano sociocultural, a elaboração, reformulação, aprovação, gerenciamento, monitoramento e avaliação de um projeto apresenta uma modalidade ocidental, burocrática, modernizante e “curtoprazista” de confrontar os problemas cotidianos de um grupo étnico determinado. (Little, 2002, p.46)

Nesse sentido, a construção da autonomia indígena, em um contexto de políticas de inclusão produtiva, passa por essas armadilhas, pois essa modalidade “curtoprazista” de alguma forma, dialoga capciosamente com a perspectiva não-acumulativa e um tanto imediatista que os *mêhĩ* levam o seu dia-a-dia. Ou seja, é um formato que encaixa bem na ideia da resolução do dia, ou, no caso, daquele curto período. Por isso, a profundidade do desafio precisa ser encarada como tal, pois muitas vezes é preciso ter um olhar objetivo sobre alguns cenários e saber que pode não parecer o melhor caminho, ou a melhor estratégia, mas muitas vezes é o que é possível ser feito diante das perspectivas outras que historicamente vão sendo construídas.

Com isso, segue-se para o terceiro e último capítulo, no qual apresento o histórico de contato dos Krahô com foco na Pedra Branca e as três experiências de projetos de inclusão produtiva que essa comunidade vem experienciando.

4. OS KRAHÔ NO ENTRE-MUNDOS: TRAJETÓRIAS, PROJETOS E POLÍTICAS

Neste capítulo pretendo apresentar de forma resumida a história da aldeia Pedra Branca, partindo dos primórdios do contato no final do século XVIII até os dias atuais. Será uma tentativa de apresentar ao leitor ou leitora um pouco das características dessa população e como eles vêm lidando com a nossa sociedade ao longo de sua história de contato. Compreender os caminhos percorridos por eles até aqui é fundamental para aferir suas expectativas e perspectivas acerca das políticas públicas que chegam para eles, como eles a absorvem, respondem ou rejeitam. Nesse sentido, mantemos nosso viés histórico para compreender as dinâmicas socioeconômicas que marcam essa população.



Foto 1: Aldeia Pedra Branca, Terra Indígena Kraholândia (Foto: Simone Giovine).

Após esse histórico, apresentarei o resultado da pesquisa de campo, no qual acompanhei três trabalhos distintos de inclusão produtiva experienciados por famílias da Pedra Branca: o Programa Fomento Rural, o Programa Nacional de Alimentação Escolar e o Projeto *Caxêkwỳj Hapỹmã Cator*. Cada um com características e especificidades próprias, com diferenças nos referenciais, sinergias, perspectivas e articulações, sobre as quais farei uma análise a partir dos depoimentos colhidos e observações feitas ao longo do tempo de convivência na aldeia. Comparar as três experiências será fundamental para entendermos diferentes possibilidades de abordagens para políticas de inclusão produtiva para povos indígenas e como essas podem se complementar conforme os atores e agentes envolvidos estejam em comunicação, ou não.

4.1 - A história dos Krahô da Pedra Branca no entre-mundos.

A história de contato dos Krahô remonta o final do século XVIII e início do XIX, quando ocupavam a região que atualmente se localiza o município de Carolina no Estado do Maranhão. Tradicionalmente, a nação Timbira ocupava toda a região que nos tempos coloniais era chamada de Pastos Bons do Maranhão, que compreendia o norte do Tocantins, sudoeste do Maranhão e do Piauí e sudeste do Pará. Estima-se, a partir das observações e registros do Major Francisco de Paula Ribeiro, um militar cronista, que percorreu toda essa região na primeira metade do século XIX conhecendo e descrevendo o que era possível das populações indígenas que viviam no local, que existiam em torno de 30 a 50 aldeias que ocupavam esta vasta região dos pastos bons do Maranhão.

Um traço marcante deles, que logo foi percebido pelo militar, é que eles nunca foram unidos. Eram uma grande nação, mas que eram facilmente domináveis por conta da desunião deles. Cada aldeia era uma unidade política em si, e muitas vezes as aldeias próximas eram inimigas, justamente por terem uma relação pregressa, em comum, de estarem juntos em uma aldeia, quanto mais distante no espaço e no tempo uma aldeia, mais pacificadas eram as relações (Azanha, 1984). Com isso, existiam, e ainda existem, vários tipos de intercâmbio entre aldeias, que faziam e fazem com que eles mantivessem também identificações linguísticas e culturais. Com o advento da colonização, das frentes de invasão do império colonial, essas aldeias foram sendo dispersas, se envolvendo em mais conflitos territoriais, inclusive com outros povos que vinham fugindo já dessas invasões. Nesse contexto, dois povos Timbira se cruzaram no conflituoso processo de ocupação colonial daquela região. Um deles, os *Mããkrare*, eram fortes guerreiros que optaram por fazer alianças com os fazendeiros para expulsarem outros povos, como outras aldeias Timbira, Xavantes e Gamelas, até a hora que se viram bem vulneráveis na medida em que os outros povos que viviam no entorno foram diminuindo e as populações das frentes de expansão colonial aumentando. Enquanto isso, outro povo Timbira, que também habitava a região, chamado *Põrekamekra*, teve um registro de contato já marcado pela disposição em discutir uma paz com os colonos. O referido cronista relata um episódio em que um grupo de 500 a 600 guerreiros, liderados pelo chefe *Côhkrit*, adentraram em São Pedro de Alcântara (primeiro nome do município de Carolina/MA) visando um acordo de convivência, assim, permitiram que fizessem uma aldeia nas proximidades do vilarejo, mas apenas com o intuito de cercá-los e atacá-los tão logo pensassem que o acordo estivesse valendo. Com a intensificação dos ataques, uma parte

da população fugiu e outra se uniu aos *Mããkrare* para migrarem junto com um padre chamado Rafael Taggia para a região da barra do Rio Sono, atualmente município de Pedro Afonso (Franklin e Carvalho, 2007). Nessa situação, eles já foram para uma redução desse padre e viveram nessa região até o terceiro quarto do século passado, quando uma epidemia de sarampo ocasionou uma diminuição brusca da população e impulsionou uma migração conjunta para a região que hoje se encontram. Chegando na região, mais especificamente próxima ao córrego Jaó, fizeram uma grande aldeia, liderada por uma respeitada liderança Krahô chamada Major Tito, que mantinha a unidade de um grupo tão diverso e com diferentes perspectivas de contato. Após o seu assassinato, a aldeia se dividiu, e logo se formou a Aldeia Pedra Branca, com a parte dos *Põrecamekra*, agora identificados como *Kenpokrare*⁵ e a aldeia Pitoró, dos *Mããkrare*, que após a demarcação do território, formaram a aldeia Serrinha. Poucos anos depois da criação da aldeia Pedra Branca, um grupo saiu de lá e formaram a aldeia Cabeceira Grossa, que anos depois sofreu o famoso massacre nos anos de 1940, passado esse trauma, o grupo deu origem ao povo da atual aldeia Cachoeira⁶, formando assim, as três aldeias mães de todas as aldeias atuais dos Krahô (Azanha, 1984).

Será pertinente apontar, todavia, uma questão relatada por Ribeiro sobre uma característica marcante dos *Põrecamekra*, que será importante para compreendermos melhor a forma de agir e de se portar do povo da aldeia Pedra Branca diante de sua trajetória de contato com a sociedade envolvente, assim, o militar registra o seguinte relato sobre os *Põrecamekra*:

Asseveramos que entre todas as tribos gentias que temos comunicado, era esta a mais compatível com uma perfeita redução. O seu respeito para com o maioral Cocrit era o mais interessante e a moral deste homem nada mais do que ser limada. Durante aqueles dias que assistiram junto a nós, observamos que por lei do mesmo maioral não fizeram, apesar da sua fome, a mais pequena diligência para furtar qualquer cousa, e que também, contra o costume dos gentios, nada do que viram pediram, o que é muito notável, porque neste particular são piores do que os ciganos. Notamos-lhes grande pesar de não entenderem a nossa linguagem, e faziam com intimativa todo o esforço para que percebêssemos a sua. Finalmente, todas as

⁵ A partir das observações do Major Francisco de Paula Ribeiro, os *Põrecamekra* se dividiram entre os *Kenpokrare* e os *Kencatêje* quando buscaram a pacificação com os fazendeiros de São Pedro de Alcântara, assim, os primeiros se juntaram aos *Mããkrare* e foram embora com o padre para a barra do Rio Sono e os outros fugiram para o norte e foram um dos povos que formaram o povo Krikati (Franklin e Carvalho, 2007).

⁶ Essa foi a aldeia que sofreu o famoso massacre de 1940 sofrido pelo Krahô, quando um grupo de fazendeiros se organizaram para um ataque orquestrado nas três aldeias, visando exterminar os Krahô, no entanto, o povo da Pedra Branca e da Pitoró foram avisados e se esconderam no mato, o que infelizmente não ocorreu com a Cabeceira Grossa, que foi atacada e teve aproximadamente 30 pessoas assassinadas. Os sobreviventes que conseguiram fugir passaram mais de vinte anos em isolamento no mato, formaram duas aldeias, Abóbora e Boa União, que só alguns outros Krahô sabiam onde ficavam, com o tempo e a compreensão de que agora tinham um território demarcado, esse povo se uniu novamente e formaram a aldeia Cachoeira, se auto-denomida *Côtyĩ catêjê*.

suas maneiras propendiam à civilização, mas infelizmente deram eles nas mãos de pessoas que a esse respeito sempre se cansou mais com especulações patrimoniais do que com as leis morais. (Franklin e Carvalho, 2007)

Portanto, sempre foram um povo Timbira muito aberto ao contato e às formas de agir dos *cupẽ*, como se subjetivamente, estivessem buscando a oportunidade perdida no encontro com *Awkê* transformado em *cupẽ*. Essa postura pacificadora e acolhedora diante da sociedade envolvente, é uma característica marcante desse povo, que dentre as três aldeias mães dos Krahô, é a que, juntamente com a aldeia Manoel Alves, que saiu de lá nos anos 1980, ou seja, são originários do mesmo povo, mais tem aliados *cupẽ*, ou seja, que mais batizaram *cupẽ*⁷.

Após o massacre ocorrido nos anos de 1940, o Estado chegou, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) chegou, até então o Estado não tinha relação com os Krahô, e por incrível que possa parecer, os responsáveis pelo crime foram julgados, condenados e cumpriram pena de prisão por um tempo. Também, procedeu-se na auto-demarcação do território Krahô, pois foi uma região escolhida pelas lideranças. O indigenista Fernando Schiavini relata que ouviu dos velhos que quando mais novos participaram desse processo, que os agentes do governo insistiram em demarcar o território pegando uma parte de terra com mais barrarias, termo regional para terras mais férteis, no entanto, os Krahô insistiram no traçado atual pois perceberam as nascentes dos córregos que os cercavam. Assim delimitaram um território, que ficou muito menor do que a região que eles circulavam, mas que era centralizado pelas nascentes dos córregos, ou seja, todos os córregos que correm no interior da Terra Indígena, nascem lá dentro, garantindo água limpa para as futuras gerações.

Logo após a demarcação, ocorrida em 1944 (Mellati, 2009), o SPI construiu um posto próximo à região em que se encontravam relativamente isolados o povo da Cabeceira Grossa, no entanto, logo se percebeu que seria melhor estabelecerem um posto em uma região mais central do território, para atenderem de forma mais eficiente toda a população Krahô. Desta forma, construíram o Posto Krahô, nos anos de 1950, próximo à aldeia Pedra Branca, evento marcante para a trajetória da aldeia.

É importante compreender a dimensão da criação desse posto de atendimento para o dia-a-dia dessa aldeia. Com o passar do tempo, praticamente todas as famílias da aldeia

⁷ Os Krahô tem o costume de dar um nome para as pessoas que visitam a aldeia e topam formar um laço vitalício com aquela aldeia. Assim, uma pessoa da comunidade se oferece para dar o próprio nome para o visitante, que herda todas as relações de parentesco daquela pessoa, podendo, assim, ter uma família para ser acolhido e um lugar nos rituais. Formaliza-se ainda, o compromisso do visitante em sempre ajudar os Krahô que aparecerem na sua cidade precisando de algum apoio. Para conhecer mais sobre essa forma Krahô de construir alianças sugiro conhecer o tese de mestrado de Máira Lopes Pedroso intitulada *Tornar-se ipântuw: construção das relações de parentesco entre os Krahô e os não indígenas*, defendida em 2023.

mudaram-se para perto do posto, formando, já nos anos 1960, a Aldeia do Posto (Melatti, 1978). O posto era estruturado e tinha um robusto corpo de funcionários, ele funcionava como posto de saúde, escola, armazém e local de referência para os trabalhos produtivos, que eram conduzidos pela equipe do posto. Em inúmeras conversas com o indigenista Fernando Schiavini, que começou a conviver com os Krahô da Pedra Branca no início dos anos 1980, eram notáveis os relatos que fazia em relação à dependência que a comunidade tinha da Funai, a forma como cotidianamente tinham a expectativa do chefe de posto dizer como seriam os trabalhos do dia. Isso se deveu às características dos projetos de desenvolvimento executados nos territórios indígenas na década de 1970, nos quais o órgão dava todas as condições necessárias para a produção: introduzia maquinários, comprava ferramentas, sementes e mantinha a alimentação dos trabalhadores. Houve inclusive a estruturação de duas fazendas para criação de gado, nas quais se criava uma quantidade significativa para os padrões locais. A produção agrícola era organizada, transportada e comercializada no mercado local e regional pela Funai. Algumas pessoas mais idosas que vivem na cidade de Itacajá recordam da produção pujante, principalmente de arroz, dos Krahô, que abastecia a própria cidade e as circunvizinhas.

A questão do uso estatal do trabalho indígena, uma marca da política indigenista oficial à época era defendida institucionalmente nos seguintes termos, ao contextualizar que as demarcações eram importantes pois:

Visam não só as necessidades atuais dos grupos, como as formas de exploração da terra a serem implantadas no futuro. Essa preocupação objetiva de preservar a potencialidade para que, através da evolução natural das comunidades, venham a ser instalados processos de produção nessas áreas, de tal modo que as populações se tornem uma parcela economicamente ativa. (FUNAI, 1973, p. 57 apud Silva, 2021, p.232).

Tal perspectiva de integração socioeconômica, marcou a relação da aldeia Pedra Branca com o órgão indigenista oficial, que, ao visar o fomento da produção, mas entregando as condições materiais para isso a fundo perdido, proporcionou uma relação de dependência em relação a essa política, que se configuraram com o tempo, mais assistencialista do que desenvolvimentista. A introdução da cultura do arroz também trouxe outra questão fundamental de ser apontada e pensada para entendermos o contexto histórico da realidade produtiva da população de Pedra Branca, que foi a perda da variedade genéticas das plantas tradicionalmente cultivadas por eles, como mandioca, batata-doce, abóbora, inhame, cará, fava, feijão andu e muitas outras. O fato do plantio do arroz ocupar grandes áreas, comprometeu o espaço das outras espécies, que normalmente eram plantadas juntas, em

consórcios, cujas combinações os Krahô dominam muito bem, quem combina com quem e uma série de outros conhecimentos relacionados (Morim de Lima, 2023). O fomento completo a essa cultura, com o fornecimento anual de sementes e ferramentas para o plantio ocasionou na diminuição drástica da variedade e, principalmente, disponibilidade desses alimentos. Aqui, mais uma vez recorro à memória dos relatos do indigenista Fernando Schiavini que executou como funcionário da Funai em cargo de chefia, projetos que fortaleciam a cultura do arroz, sobre os quais reconhece que ocasionou na diminuição drástica das outras culturas, chegando a relatar que em certos anos da década de 1980 não se encontrava nenhum pé de mandioca em algumas aldeias. Esse período é marcado por fomes sazonais que deixaram a população da Pedra Branca, e de outras aldeias também, em uma situação grave de insegurança alimentar. O fortalecimento da cultura do arroz, inclusive, foi determinante, a longo e médio prazo, para os altos índices de diabetes que atualmente se registram entre os Krahô. Já que o excesso de açúcar de produtos industrializados como refrigerantes ou bolachas recheadas é um problema mais recente, o arroz explica essa situação alarmante entre os mais velhos.

Diante desse contexto, dois caminhos paralelos se seguiram que mudaram o rumo dessa história, primeiro o advento da aposentadoria rural e posteriormente o bolsa-família e os empregos nas áreas da saúde e educação fortaleceram as rendas familiares o que representou um importante caminho para saírem da insegurança alimentar que viviam, no entanto, gerou uma dependência dos produtos alimentícios da cidade que até os dias atuais persiste. O que se faz pertinente salientar, é que se trata de políticas de renda familiar, que de certa forma atende às dinâmicas familiares, que caracterizam um aspecto importante da organização social dos Krahô.

O outro caminho, ainda no contexto em que os projetos de desenvolvimento, que fortaleciam a cultura do arroz estavam gerando resultados tão negativos para a segurança alimentar dos Krahô, a própria Funai revisou seus métodos e passou a apoiar uma importante iniciativa de recuperação das sementes tradicionais. Assim, iniciou-se uma parceria que perdura até os dias atuais com a Embrapa, empresa brasileira que havia coletado nos anos de 1970, diversas sementes em aldeias Krahô, Xavante e outros povos. Ao tomarem conhecimento desse material genético guardado e mantido *in situ*, os Krahô procuraram a Embrapa para reconhecerem as suas sementes perdidas. Como registrou a pesquisadora da referida empresa Terezinha Dias,

com o apoio da Funai, foi organizada, em 1994, uma expedição de caciques a Brasília em busca das sementes perdidas. O grupo conseguiu convencer os pesquisadores a permitir, de forma inédita, o acesso à câmara fria onde mais de 200

mil amostras de sementes de mais de 700 espécies estavam armazenadas (em um ambiente de baixa umidade a -20°C). Em meio a esse acervo, quatro variedades de milho que haviam sido coletadas junto ao povo indígena Xavante, no Mato Grosso, foram identificadas pelos Krahô como exemplares do pöhypej. Cada cacique pôde levar para sua aldeia de seis a oito sementes. Um ano depois, os caciques retornaram a Brasília levando alguns sacos dessas sementes, que haviam sido multiplicadas em seus roçados, para serem guardadas na geladeira da Embrapa (Dias, et al, 2014).

Esse evento repercutiu na população e no fortalecimento da consciência da necessidade de se recuperar e manter suas sementes tradicionais (Ávila, 2004; Dias, et al, 2014). Desde então, a organização de Feiras de Sementes fortalecem a circulação e manutenção interna de material genético, além de inspirar diversos outros povos indígenas a fazerem suas próprias feiras. Esse movimento, iniciado há 30 anos, foi fundamental para estruturação de uma Associação chamada Kapey, que unia todas as aldeias Krahô e fundou as iniciativas Krahô de busca por autonomia política e econômica. A associação movimentou milhões em projetos de fortalecimento institucional, cultural, agroambiental, educacional e territorial. No âmbito dos projetos da Kapey, foi criada a Escola Agroambiental Caxêkwýj, que reuniu agricultores de várias aldeias para diversas formações e vivências no intuito de desenvolver novas técnicas de plantio. Estou citando essa escola pois iremos tratar da retomada dela pela Pedra Branca nos últimos tempos, no capítulo sobre os projetos em desenvolvimento na última década nessa aldeia.

A experiência da Kapey impulsionou a criação de associações de base, representantes de uma aldeia ou de um conjunto menor, assim, nesse contexto, em 2003 foi criada a Associação Indígena Kàjre, que representa a aldeia Pedra Branca. No entanto, a associação só foi começar a movimentar mais recursos a partir de 2011, quando, contando com uma equipe de assessores técnicos, começou a organizar a comercialização do artesanato e desenvolver projetos nas áreas de fortalecimento cultural, educacional e territorial. Essa é uma história que também será mais desenvolvida no capítulo sobre os projetos em desenvolvimento na última década na aldeia.

Até aqui, relatamos a experiência da Pedra Branca com muitos pontos em comum com as outras aldeias, salvo apontamentos específicos de sua história com o SPI/Funai. Seguimos a partir daqui a destrinchar de forma mais aprofundada a experiência da aldeia. O cenário descrito dos projetos de desenvolvimento levaram, como foi dito, a uma dependência da aldeia em relação ao cotidiano do posto indígena e aos desígnios do encarregado de plantão, o que levou a uma expectativa estrutural de apoio da sociedade envolvente. Essa marca ainda é perceptível até hoje a partir de diversos elementos que caracterizam a relação

da população com os agentes externos que compõem seu cotidiano, como funcionários da saúde, da educação, da Funai, políticos e comerciantes locais.

Desta forma, será pertinente apontar algumas questões acerca da relação da Pedra Branca com a sociedade envolvente. Importante ponderar que alguns elementos, posturas e características apontados acerca da Pedra Branca, não são, todavia, necessariamente exclusivas dela, outras aldeias passam por experiências similares e também têm expectativas semelhantes, entretanto, podemos colocar esses elementos baseados na experiência dessa aldeia. Assim, aponto três questões centrais que nos ajudam a formar um olhar mais preciso sobre essa população.

A primeira questão diz respeito à saúde, o alcoolismo que assola uma série de famílias na aldeia é um elemento importante de se trazer, pois se trata de uma resposta coletiva à aparente sensação de desalento que alguns indivíduos enfrentam, como se o preconceito e a baixa auto-estima fossem determinantes para alguns não buscarem novos caminhos. Colocamos essa questão, aparentemente dissociada do cenário de desenvolvimento que estamos observando, mas que, na medida em que a comunidade está sempre buscando uma solução coletiva para o problema, ele se torna parte do escopo de elementos a serem considerados quando estamos lidando e observando as iniciativas de produção que surgiram nos últimos tempos. Não que o consumo de bebida alcóolica por eles seja algo recente, pois não é, o etnólogo Curt Nimuendajú, inclusive, visitou a Pedra Branca em 1930, e já relatou ter presenciado cenas de alguns *mêhĩ* se embriagando (Nimuendajú, 2000). No entanto, o consumo de bebida feito de forma coletiva gera uma série de problemas que afetam também, para além da primordial questão da saúde e bem estar das famílias, a disposição física e a produtividade das pessoas. Além disso, o fato de algumas famílias, infelizmente, se desestruturarem mais que outras por causa do alcoolismo acarreta em um desequilíbrio na produção de alimentos, algumas famílias produzem e outras não, o que gera uma série de desigualdades que afetam as formas tradicionais de relações, de trocas e reciprocidades, especialmente em uma aldeia tão populosa quanto a Pedra Branca.

A segunda questão importante diz respeito às mudanças geracionais e a inclusão digital e tecnológica vivida pela Pedra Branca na última década. A chegada da energia em 2015 e a internet em 2020 representou uma mudança estrutural no dia-a-dia da aldeia. As crianças e jovens passaram a ter um contato muito mais próximo com as novas tendências digitais e estéticas de fora, o que em si representa apenas a dinamicidade inerente a qualquer cultura viva, até porque, mesmo que os jovens estejam buscando esses signos e referências,

estes são vividos internamente, da maneira como eles elaboram essa nova estética e a vivenciam entre eles, sem buscar uma convivência com os jovens de fora.

Esse é um ponto interessante de se notar, pois denota uma resistência muito própria da parte dos Krahô, uma vez que mesmo consumindo músicas, danças e estéticas externas, eles as reelaboram para dentro, buscando estabelecer um jeito próprio de vivenciar essa estética. Essa questão é pertinente na medida em que é possível perceber mudanças no referencial dessa nova geração, no entanto, a resiliência do olhar e do jeito de conceber e fazer o que se traz de fora ainda continua forte na perspectiva deles. Se trata, portanto, de um ponto complicado para se compreender plenamente, pois ao mesmo tempo em que há uma abertura a priori para as técnicas e estéticas de fora, há também uma resistência implícita às mesmas.

É plausível inferir que a resistência ocorre em partes por conta das dificuldades na formação escolar, e destarte, no letramento em português, o que ocasiona em dificuldades de entendimento e consequentemente o desinteresse. No entanto, há também um fator ontológico, como se no fundo compreende-se que certas formas de saber e fazer não fazem parte deles, como se a decisão dos *mêhĩ* em não seguir os passos de *Awkê*, não fosse tão infundada, mas que na verdade denota justamente essa resistência intrínseca à relação com a sociedade envolvente. Desta forma, a maleabilidade, a abertura e a busca por interação que marca a postura dos *Kênpokrare* ainda permanecem fortes nas interações modernas, no entanto, o tempo nos afere a compreensão de que tal postura não implica na deterioração objetiva das mentalidades outras que conformam as noções *mêhĩ* de pessoa, corpo, relações e interações. Um ponto na história que corrobora com essa postura, é o fato de Curt Nimuendaju ter identificado a Pedra Branca da seguinte forma: “das duas aldeias do bando setentrional, uma está debaixo da influência dos missionários batistas. Restou-me, pois, somente a aldeia de Pedra Branca, a maior e menos influenciada pela civilização e que por isso escolhi para a minha residência” (Nimuendajú, 2000, p.161).

Além disso, durante a visita lhe surpreendeu positivamente a postura do cacique (na época chamado de capitão), o qual teria demonstrado muita satisfação em recebê-lo pois não havia conhecido nenhum *cupẽ* que estivesse interessado em conhecer a língua e as tradições do seu povo,

Porque nunca ele viu um branco chegar no meio dos Krahó sozinho; nunca viu um que gostasse dos costumes dos antigos; todos os outros só queriam obrigá-lo a ficar cristão. Mas ele não queria ser cristão! O índio quase chorou. Ele não podia ser cristão: pois não era ele índio, e os pais dele, e os filhos também? (Nimuendajú, 2000, p.162)

Assim, essa marca aparentemente paradoxal de abertura e fechamento é um dado interessante para pensarmos as formas de apreensão de novos conhecimentos e a disposição para tal. O avanço desse processo, não depende exclusivamente de uma formação em letramento mais aprofundada e/ou de melhor qualidade, mas também na disposição dessa nova geração em enfrentar os silenciamentos que os interpelam cotidianamente. Por exemplo, em uma situação na cidade em que o *mêhĩ* tem que verificar uma conta no comércio, não basta ele compreender tecnicamente a questão, ele precisa ter a auto estima de colocar o seu entendimento diante da situação, muitas vezes, os *cupẽ* usam de subterfúgios enganosos para ludibriar os *mêhĩ*, que às vezes ficam inseguros de questionar por uma série de razões que passam por barreiras linguísticas, receio de retaliação ou vergonha por estar em uma situação constrangedora fora da sua aldeia e em público. Portanto, os processos de aquisição de conhecimentos nesses contextos de fricções interétnicas cotidianas têm esses contornos delicados, que vão para além do processo cognitivo básico de aprendizagem.

A terceira questão pertinente a se apontar diz respeito ao processo de sedentarização aprofundado na Pedra Branca, uma vez que ocupam a mesma região há mais de cem anos, basicamente desde que chegaram na segunda metade do século XIX. Logicamente não no mesmo local, primeiramente a aldeia ficava às margens do Ribeirão dos Cavalos mais abaixo, há uma hora de caminhada do local atual, depois mudaram para ao lado do local atual, de lá, pularam para o outro lado do pequeno córrego nos anos de 1950, onde estão até hoje. No final dos anos 1990, já com as casas dos postos da Funai que funcionavam os serviços de saúde e educação, a aldeia abriu um novo círculo ao lado do antigo, sendo a única aldeia timbira a ser formada por dois círculos. Essa experiência é inédita para um povo tradicionalmente nômade, que está passando por um processo de adaptação, lenta e gradual, vivendo no mesmo lugar por tanto tempo. As estruturas de alvenaria que começaram pelos postos da Funai, depois de saúde e da escola, trouxeram outra dinâmica territorial para a comunidade.

Podemos, acerca dessa novidade, observar duas situações paralelas mas com diversas interseccionalidades. A primeira é que a relação dos jovens com o mato, com os conhecimentos e vivências do mato, espaço fundamental na formação da pessoa Jê, foi afetada com esse processo. Trata-se, todavia, de tema profundo e que demandaria uma pesquisa em separado, o que não é o foco desse trabalho. A outra situação, sobre a qual tem-se mais relação com os interesses desse trabalho, é que, devido a arenosidade característica dos solos na região, os poucos locais de terras agricultáveis, já são capoeiras dos tios e avós das famílias que agora os ocupam. Por isso, o desafio já se coloca na primeira

interseccionalidade: a mudança da relação com o mato é concomitante à mudança da relação com a roça, pois os caminhos, os recursos e a forma de se organizar na roça, guarda muita relação com os conhecimentos do mato. Além disso, a problemática dos solos exauridos é o grande desafio técnico para essa geração da Pedra Branca, na medida em que locais muito distantes da aldeia se tornam difíceis pela logística e pelos novos tempos dessa nova geração, cujo cotidiano está mais voltado para a aldeia e menos para o mato. Assim, a tendência está sendo buscar locais próximos e lidar com a baixa produtividade, ao passo que algumas iniciativas de correção de solo (calagem e remineralização) estão se desenvolvendo visando solucionar a médio prazo essa questão.

4.2 - Os programas e projetos de fomento à produção agrícola vivenciados na Pedra Branca: o desafio da análise.

Partiremos agora para a apresentação de três experiências vivenciadas na aldeia Pedra Branca, fundamentais para ilustrar e embasar as reflexões propostas neste trabalho. São experiências que ocorreram nos últimos cinco anos e que de certa forma, vem movimentando a aldeia no sentido de buscar alternativas para a situação de vulnerabilidade alimentar e socioeconômica em que se encontram. Lançarei um olhar sobre três iniciativas distintas, e que representam maneiras distintas de fomentar a produção de alimentos na aldeia. A primeira foi o Programa Fomento Rural, a segunda o Programa Nacional da Alimentação Escolar e terceira o projeto *Caxêkwỳj Hap̃ymã Cator*. A apresentação das iniciativas se desenvolverá considerando as falas e visões apresentadas por alguns Krahô em entrevistas semiestruturadas feitas para esse trabalho e em conversas e vivências informais realizadas na convivência do cotidiano da aldeia.

Uma questão central, para refletir sobre as experiências que serão expostas, é pensarmos a partir de uma sugestão de um referencial para aprofundarmos os parâmetros de entendimento acerca das políticas de inclusão produtiva para povos indígenas. Para essa análise inicial sugiro pensar em quatro elementos que poderão contribuir para a construção de diagnósticos mais apurados e elucidativos acerca da eficácia de uma política pública para um povo indígena, são eles: a intermediação indigenista ou indígena, protagonismo no processo, adequação a outras perspectivas de produção e acompanhamento técnico e logístico.

A **intermediação indigenista ou indígena** é um dado que indica uma presença profissional especializada na condução ou acompanhamento dos trabalhos de planejamento e execução de uma política pública para povos indígenas. Assumindo que essa presença na

composição de uma equipe de trabalho traria um olhar diferenciado e marcado pela tentativa de compreender a priori a perspectiva do outro, em sua pluralidade inclusive. Ainda que a definição de um profissional do indigenismo para além de funções em âmbito estatal, é uma questão juridicamente incerta, os princípios do indigenismo devem estar presentes nos trabalhos. A articulação interinstitucional fundamentada em princípios indigenistas também, nesse sentido, poderia ser identificada e avaliada no contexto desses preceitos, dentro desse arco de possibilidades para a intermediação indigenista.

Nesse sentido, a partir dos princípios da escuta e da história, muito valorizados entre os mais velhos Krahô, é importante perceber como as experiências passadas podem auxiliar a desenhar melhor o que está se propondo. Como os mais velhos fazem nas reuniões sobre determinado tema, sempre buscam fazer uma fala voltada para lembrar das experiências que já tiveram sobre o tema. Aqui faço a primeira relação com nosso arcabouço teórico no qual busquei trazer a referência do *pluralismo histórico* como um instrumento para o entendimento progressivo acerca das trajetórias de cada povo e suas principais marcas, traumas e eventos.

O **protagonismo no processo** é um indicador que nos lança um olhar sobre a participação indígena nas etapas de planejamento e execução da política pública. Se a política foi desenhada a partir de uma demanda e/ou com a colaboração das lideranças das aldeias, se há envolvimento das lideranças na execução da política. Uma perspectiva que colaboraria no entendimento sobre a apropriação das comunidades acerca dos processos, promovendo transparência e participação. Pertinente lembrar também, dos conceitos de silenciamento, exclusão e colonialismo apresentados no começo do trabalho como um arcabouço para esse olhar sobre a participação indígena. Entendendo ainda, que o protagonismo não pode ser uma fotografia, trata-se de um filme longo, construído em muitas etapas, lugares e circunstâncias.

Interessante apontar também que esse indicador traz os elementos pertinentes aos modos do etnodesenvolvimento, na medida em que, como visto, é um fenômeno que envolve construção de autonomia e fortalecimento da identidade. Nesse sentido, mensurar de alguma forma o nível de participação efetiva nos processos é uma postura analítica que dialoga diretamente com os fluxos de entendimentos que rondam todo esse universo de relações interétnicas, projeções individuais e demandas interinstitucionais.

A perspectiva dialógica e participativa que implica esse parâmetro também se relaciona diretamente com o conceito de Gestão Social, haja a vista que dois pressupostos que o conformam, a saber, o Interesse Bem Compreendido e a Emancipação (Cançado et al, 2019), os quais, coadunados e fortalecidos, indicam diálogo transparente, participação e

envolvimento com o público. Tais pressupostos dialogam com muita fluidez em análises de contextos indígenas.

A **adequação a outras perspectivas** é um indicador que lança um olhar sobre o desenho da política, ou do programa ou projeto a ser executado em uma comunidade indígena. Ele se diferencia do indicador do protagonismo pois fica mais circunscrito ao formato e metodologias de trabalho. Entender como a proposta se adequa às necessidades e perspectivas do público-alvo. Para isso, pressupõe-se uma apresentação geral das especificidades do povo e a forma como se dá essa adequação. A questão, por exemplo, da perspectiva de inclusão e desenvolvimento técnico a partir de outras motivações que não somente econômicas é um traço importante que evidencia uma outra compreensão sobre o que pode fazer sentido para o público-alvo. Por sua vez, esse indicador remete à questão dos referenciais, considerando que a percepção da necessidade de um formato diferenciado e específico levanta justamente a importância de construir outros fundamentos e arcabouços. Nesse sentido, a atenção às narrativas e discursos que são formulados e circulam a partir de e entre os indígenas no entre-mundos parece ser uma premissa que se conecta diretamente com esse indicador.

E por fim, mas não menos importante, o **acompanhamento técnico e logístico**, um indicador que imprime a importância da avaliação e continuidade desses trabalhos. Visto que a assistência técnica e apoio logístico tem sido dois gargalos sensíveis em várias políticas e projetos para povos indígenas pois implicam em nuances, desafios e problemáticas de várias ordens e formatos. Trata-se de um indicador fundamental para avaliar como as populações beneficiadas ou afetadas pelo trabalho em questão, estão se sentindo assistidas, apoiadas e/ou prejudicadas, tendo em vista que em muitas conversas e relatos, essa ausência ou insuficiência de acompanhamento técnico vem sendo apontada. Por isso a importância de avaliar os desafios também a partir de um diagnóstico do contexto, sobre as condições de realização do trabalho. O acompanhamento técnico é um instrumento importante para a construção da memória de uma política, pois nos desdobramentos é que se percebe as lacunas e as potencialidades.

Com esses parâmetros de análise, será possível fazer reflexões com um olhar mais mensurador para que, a partir da percepção de níveis de articulação para cada indicador, seja possível alcançar melhores diagnósticos e, destarte, melhores planejamentos. Ponderaria, todavia, sobre nuances subjetivas que a tentativa de metrificar minimamente trabalhos e cenários que podem ser tão diversos, implicaria, colocando que se trata de aproximações possíveis do que pode vir a ser um entendimento mais apurado sobre determinado contexto.

4.3 - O Programa Fomento Rural

O Programa Fomento Rural é uma iniciativa do Governo Federal, em parceria com os Estados, para incentivar famílias beneficiárias do Programa Bolsa-Família a desenvolverem algum projeto de produção agrícola e/ou de criação de animais. Trata-se de um programa que busca proporcionar alternativas de renda visando emancipar as famílias dos benefícios sociais através de atividades produtivas que garantam segurança alimentar e nutricional e geração de renda. Nas palavras da apresentação do Programa no site do Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome (MDS):

O Programa de Fomento às Atividades Produtivas Rurais (ou Programa Fomento Rural) combina duas ações: acompanhamento social e produtivo e transferência direta de recursos financeiros não reembolsáveis, no valor de R\$ 4,6 mil, para que as famílias rurais mais pobres desenvolvam seus projetos produtivos.

Com essa articulação entre apoio técnico e financeiro, espera-se que as famílias beneficiárias possam se estruturar ou ampliar sua capacidade produtiva, de modo a aumentar ou diversificar a produção de alimentos e as atividades geradoras de renda, contribuindo para a melhoria da segurança alimentar e nutricional e a superação da situação de pobreza.

O programa foi criado pela Lei nº 12.512/2011 e regulamentado pelo Decreto nº 9.221/2017 e suas alterações.

Até julho de 2024, mais de 318 mil famílias foram beneficiadas pelo programa, sendo a maioria nas regiões Nordeste e Norte.

As famílias são identificadas e mobilizadas por agentes das equipes técnicas de instituições parceiras, e, caso atendam aos critérios do programa, passam a receber visitas domiciliares periódicas a fim de acompanhar o desenvolvimento de seu projeto produtivo, no prazo de até 2 anos, a contar da data de liberação da primeira parcela.(MDS, 2025)

No Tocantins, a instituição parceira que implementou o Programa em diferentes regiões é a Ruraltins, o órgão estadual de Assistência Técnica e Extensão Rural, e que possui escritórios em diversos municípios do Estado. Cabe à esse órgão, através de seus técnicos locais articular a adesão das famílias ao programa, conforme as vagas disponibilizadas. Souza (2019) nos indica que o órgão já vinha se preparando e assumindo a responsabilidade pela execução do Programa, como fica claro no trecho abaixo:

O Programa de Fomento às Atividades Produtivas Rurais (citado por um extensionista e outro gestor de entidade de Ater) é executado através de um acordo de cooperação técnica firmado entre o Governo do Tocantins, por meio do Ruraltins e da Seagro, com o Ministério do Desenvolvimento Social (MDS). Esta iniciativa tem por objetivo prestar serviços de assistência técnica e transferência de recursos no valor de R\$ 2.400,00 para famílias que vivem em situação de extrema pobreza, no qual está sendo implementado em 60 (43,1%) municípios do Tocantins que apresentam os menores Índices de Desenvolvimento Humano (IDH). O Fomento é um instrumento que se refere às ações de inclusão produtiva do Programa Brasil Sem Miséria rural que mesmo com sua extinção esta ação pública continuou em voga. Para um extensionista esta “é uma política pública excelente para quem está abaixo da linha da miséria, da linha da pobreza” (EX12, extensionista, 2018).

Enquanto isso, uma gestora aponta que uma das metas institucionais do Ruraltins é atender a 500 famílias de indígenas, mas que não estão conseguindo atrair este público total, visto que os beneficiários do Programa têm um perfil diferencial. Para isto, a estratégia utilizada é [...] o levantamento dos municípios que o Programa atinge, quais os que têm aldeias indígenas, tem esse público e os técnicos passaram para a gente a demanda de seus municípios, então tipo assim, Tocantínia, enquadra nesse público com 20 produtores indígenas, em Formoso têm 200, em Goianópolis têm 100. Dessa demanda que passou para gente, aí a gente passou e fechou com o Ministério por municípios quanto que daria para atender, entendeu? Então, assim, se você pergunta se ele vai conseguir atingir, já veio de baixo para cima, não foi colocado, então assim, teve 500 (GE16, gestora, 2018). (SOUZA, 2019, p.162)

Em 2018, o órgão tinha esse discurso, inclusive tendo organizado uma roda de conversa sobre o tema na Agrotins no ano anterior, que finalizou com um encaminhamento, conforme notícias da época⁸, da Ruraltins e Funai firmarem um acordo de cooperação, o que em junho do mesmo ano na 14ª Feira de Sementes Krahô, na aldeia Manoel Alves⁹, avançou com a assinatura dos representantes dos dois órgãos de um protocolo de intenções. No entanto, como foi verificado ao longo desse trabalho, esse diálogo não teve continuidade, as gestões mudam e o interesse público se dissipa. Assim, no início dessa investigação, procurei um extensionista da Ruraltins que vive no município de Itacajá, com quem já tinha experiências de trabalho, entretanto, descobri que ele não estava mais atuando no município, e sim no vizinho, e que o técnico responsável à época pelo escritório de Itacajá era um extensionista que infelizmente não gostava dos Krahô, eram perceptíveis seus preconceitos em diversas situações em que estive conversando com ele em contextos anteriores à pesquisa. Nessa conversa com o extensionista conhecido meu que atua em outro município, ele me confirmou que não havia sido articulado o Fomento Rural em nenhuma aldeia ligada ao município de Itacajá, por isso, a minha ideia inicial de trabalhar com a experiência de aldeias ligadas a esse município não poderia ser mais possível.

Por outro lado, tive a oportunidade de conversar com o extensionista da Ruraltins que atua na região do município de Goiatins, e que articulou no ano de 2021 para algumas famílias da aldeia Pedra Branca, Capitão do Campo e Rio Vermelho receberem o incentivo do Fomento Rural. Ele iniciou contando que primeiramente aconteceu uma grande reunião em Palmas com extensionistas de todo o Estado, no qual se discutiu, dentre outras questões, os aportes financeiros e os logísticos necessários para a implementação do Programa no Estado do Tocantins. Durante a reunião, ele relatou que percebeu uma resistência de alguns

⁸ Conforme noticiado pela Ruraltins, em matéria acessada em 09/07/2025:

[Roda de conversa sobre assistência técnica para índios marca Agrotins 2017](#)

⁹ Conforme noticiado pela Ruraltins, em matéria acessada em 09/07/2025:

[Ruraltins e Funai firmam parceria para promoção de políticas públicas aos povos indígenas](#)

extensionistas de outras regiões que habitam povos indígenas em se comprometer por articular esses recursos entre as famílias indígenas. Devido ao baixo interesse em articular a adesão dos indígenas de outros povos, foram destinados 500 incentivos para os Krahô que vivem nas aldeias do município de Goiatins e Itacajá.

Assim, procedeu com a primeira visita nas aldeias da sua região, se limitando às aldeias possíveis de ser acessadas em carro de passeio, que é o tipo de carro que o escritório da Ruraltins dispõe para realizar seus trabalhos. Relatou que conseguiram realizar aproximadamente 200 pré-cadastrados, que era a junção da documentação necessária das famílias interessadas. Após envio ao MDS, apenas 115 nomes tiveram sua inscrição aprovada. Procederam assim, com os projetos de produção individual, conversando com cada família e organizando uma lista de compras de materiais para viabilizarem alguma atividade produtiva. A maioria, relata o extensionista, optou por insumos para criação de galinha ou porcos, enquanto que uma minoria optou por plantar mandioca. O próximo passo, foi fazer a intermediação com os comerciantes que ficam em posse do cartão do benefício Bolsa Família, cuja conta era a que iria cair as parcelas do Programa.

Um empecilho muito grande que a gente teve na época é porque aqui tem um negócio dos cartões ficarem muito com o empresário. O empresário tem a situação de reter os cartões indígenas aí, né? Inclusive já teve mesmo uma confusão e tal disso aí. Só que a gente fez uma reunião com os empresários, contando uma realidade pra eles, falando que era recurso federal. Qualquer situação de denúncia a gente ia ter que denunciar pro Ministério e pra Polícia Federal, aí ficaram assim, mas... Aí cumpriram. Mas teve que ser na pressão. Aí fizemos o primeiro projeto e explicamos certinho pra eles, acompanhamos algumas situações. (Conversa com o extensionista de Goiatins, junho de 2024.)

Essa é uma realidade enfrentada pelo Krahô que tem várias nuances internas e externas que não cabe esmiuçar neste trabalho, mas é importante pontuar como um fator importante a se considerar quando pensamos na relação dos Mêhĩ com a cidade e seus recursos. A forma de construir uma relação “de confiança e fidelidade” com algum *cupê* comerciante, nos indica a busca por construção de relações a partir do, como já vimos, dom e contra-dom, haja-vista que é interessante para o indígena já ter o lugar certo para comprar seus mantimentos básicos, podendo gastar bem mais do que tem, e para o comerciante que tem a certeza de uma receita mínima mensal poder planejar e fazer crescer seu negócio, mesmo que as dívidas das famílias indígenas sejam maiores que sua capacidade nominal de pagar. Enfim, de qualquer forma, em relação à necessidade de organizar compras específicas de insumos agrícolas, foi possível a partir de uma articulação específica com os comerciantes para reconhecerem a importância de seguir o que estava no projeto de cada um.

Desta forma, muitas famílias compraram filhotes de frango, de porco, telas para cercamento, ração etc e começaram as suas criações. Teve família que comprou algumas cabeças de gado. No entanto, logo pudemos esbarrar na primeira questão de concepção conflitante entre o jeito dos *Mêhĩ* e o jeito dos *Cupẽ*, sobre os quais eu já tinha uma boa ideia e o extensionista de Goiatins reforçou, que é a dificuldade dos mêhĩ criarem bichos presos. Além da dificuldade de prover a alimentação necessária, há também uma concepção de vida para os bichos, de que estes tem que andar pelo mundo, ver o mundo, não podem ficar presos. Vamos esmiuçar esse ponto mais adiante, quando falarei do projeto da Associação da aldeia que também envolveu a busca por uma solução para os porcos.

Seguindo o relato do extensionista, após o início das atividades propostas por cada família, aproximadamente três meses depois, o extensionista retornou para aldeia para verificar se as famílias continuavam mantendo seus planejamentos, para que ele pudesse liberar, através de um relatório técnico, a segunda parcela do recurso. Assim, relatou que ao fazer esse retorno, verificou que praticamente todas as famílias continuavam suas atividades de criação e plantio, mas algumas já estavam com seus porcos, galinhas e gados soltos. Mesmo assim, ele atestou positivamente o trabalho das famílias, que puderam receber a segunda parcela. Após essas visitas de verificação para liberar a segunda parcela, o extensionista não retornou mais às aldeias.

Ou seja, não foi possível continuar o trabalho de acompanhamento das produções e criações, pois, alegou o extensionista, não havia mais recursos para fazer o acompanhamento e que o MDS não tinha enviado recursos suficientes para o acompanhamento a médio prazo das atividades iniciadas. Esse distanciamento entre a estrutura local de extensão rural e os Krahô é visível em um caso como esse, na medida em que não foram verificados grandes esforços para tornar esse acompanhamento possível, toma-se as coisas como elas são e fica por isso mesmo. De qualquer forma, não é intuito fazer um julgamento de valor em relação à atuação do extensionista, e sim pensar um pouco sobre como a Ruraltins se articula para viabilizar seus trabalhos entre os povos indígenas. A burocracia que muitas vezes engessa um órgão público, dificulta sua atuação e, ao mesmo tempo, pode servir para uma justificativa inquestionável para as impossibilidades. Tratou-se, portanto, de uma experiência isolada do ponto de vista institucional, na qual o órgão em questão buscou um caminho solitário, com as condições que tinha, na aplicação de uma política de inclusão produtiva. Inclusive, o extensionista demonstrou uma certa insatisfação pela Funai local, cujo escritório fica na cidade de Carolina/MA, não ter participado dessa articulação, no entanto, não pude verificar o quanto a Ruraltins buscou essa parceria.

Pude verificar, por outro lado, que a maioria das famílias que compraram, de fato não mantinham suas criações presas, quando ainda as possuíam, pois foram acabando com as suas criações devido às dificuldades de manejo. No entanto, da parte dos Krahô da Pedra Branca, muitos com quem tive a oportunidade de conversar, sentem essa ausência do órgão de extensão, mas sabem, de uma forma geral que depende deles mesmos aprenderem o desafio do manejo, de produzir a alimentação da sua criação e buscar alternativas para garantir a sua segurança alimentar. Conversando com o agricultor Edson Xôhtyc da aldeia, sobre as famílias que receberam o apoio do Fomento Rural, mas que tiveram dificuldades no manejo e sustentação de suas criações, principalmente de galinha, chamada na língua de carĩre, ele relata o que observou dessa experiência na aldeia.

o carĩre acabou tudinho, coloca arroz mas não sabe cuidar, teve doença do carĩre, que muitos morreram, talvez precisava de vacina. Algumas poucas famílias compraram porco, a maioria foi galinha, muitos ficaram animados com o programa, e quem ganhou muito foi o comerciante, que vendeu muito pintinho. Mas o mēhĩ não sabe trabalhar para render.

Acho que o problema é da parte do cupẽ e do mēhĩ, porque mēhĩ não sabe cuidar, então tem que ver qual produto que vem do cupẽ, qual material que usa, como que os cupẽ usam, para isso, precisa ter técnico, não só técnico agrônomo, técnico para tudo, tudo que vem de fora precisa ter técnico para dar apoio. Cada órgão precisa formar os técnicos para trabalhar com a gente, principalmente a Ruraltins tem que ver isso, a Embrapa também, por onde o mēhĩ quer entrar na agricultura diferenciada, que tem a parte do mēhĩ e do cupẽ, tem que ter os dois trabalhos juntos. (Edson Xôhtyc, agricultor da Pedra Branca, janeiro de 2025)

Nessa fala, é possível identificar a disposição para a criação, pela animação descrita e pela visão macro que o agricultor colocou, ao falar da necessidade de apoio técnico para as várias áreas de conhecimento que incidem em trabalhos na vida cotidiana da aldeia. Interessante pensar esse macro abrindo a ideia de planejamentos de ações mais integradas, que sejam pensadas a partir de um mesmo fio lógico concatenados a partir de princípios, objetivos e metas comuns.

Pertinente também é entender as motivações da produção, pois muitos produzem para cumprir com suas agendas rituais e de trocas cotidianas ou cerimoniais. Esse é um ponto importante pois toca justamente no motor do producionismo que prepondera nas expectativas das políticas de inclusão produtiva e nos faz refletir sobre os sentidos da produção e do próprio trabalho. Não por acaso a recepção positiva do programa, pois guarda relação direta com essa ausência de necessidade de produzir para comercializar, sem deixar de ser um incentivo para a produção, já que outras motivações mobilizam esforços para tal. Como no caso do agricultor Sérgio Ropoxêt, que recebeu o subsídio do fomento rural e optou por comprar gado.

Ampo pê governo te aprovar ita kãm, bolsa família, maternidade, itajê te me aprovar, pê wa apu amjĩkampa, ikreri amê iprô mã, cumê prykac nõ japrô, quê pjê pytã, só para mē pra mē akjêj nē mēhĩ nē mē cumã ampo hamreare, ampo kôt mē hõ pjê tá assim, ita cupahte , ite amjĩkampa, cumê prykac nõ japrô nē tajpa quê hõhkêt, quê ihtýj mē pa jõ krĩ jarên xã. quê cupê nõ tē quê ihtýj harê lá eles tem muito gado, igual que estão falando desse lugar que estamos criando, que é muito bom. Então, ite mē haprôr pandemia kre kãm, presidente hêxiti apu pore ata apu apê kre kãm, nē mē ite japrôr, pore pori bolsa apu tahpê ata caxuw, pore catire ri, quê hapýhnã hanê prykac jõ preço hohpir nē cu nē mē haprôr nare, cormã mē hõ preço incirre to hanê. pê wa ite mē haprôr. atajê apu ipa, kôt quê ra incrê mã tyc, mas hapa mã incrê mã. Pea Crôkã ajõ amjĩkĩn caxuw hũmre ata hõr. Pea cormã cahãj ipiakrut mas ra hõ kra pým, ra incrê, cahãj, kirmã pým, pea ihnõ quê cumã kra quê ra qwat. nē hũm quê ra síc, mas pori hũmti ata wa amjĩkĩn caxuw mē ton prãm, mē pa prõ jê jõ amjĩkĩn caxuw, caxuw wa hipêr ihnõ japrô, mē to hõkêt caxuw.¹⁰ (Sérgio Ropoxêt,, agricultor da Pedra Branca, janeiro de 2025)

Como pode-se observar na fala dessa liderança da aldeia, ele faz os seus planos considerando obrigações ritualísticas e de ocupação e visibilidade do uso do território, o que já indica uma outra perspectiva e motivação para a produção. Por isso também, muitos tiveram uma impressão positiva do programa, pois deu uma oportunidade de tentarem por eles mesmo, seguindo uma lógica familiar, mais coerente com a perspectiva tradicional de organização da produção, ao contrário de projetos comunitários do passado, que presumiam, de forma profundamente equivocada, que a comunidade era um corpo coletivo que já tinha todos os elementos para produzirem alimentos e empreenderem criações coletivamente. A lógica de produção é familiar, e a relação com a posse de objetos e criações é individual. Como é possível aferir, o que sustenta a coletividade são as relações, pautadas na circulação de tudo que se produz e/ou se possui.

Essa experiência foi, portanto, interessante do ponto de vista do formato, pois, como foi apontado, o fomento seguia a lógica familiar de produção, no entanto, sua articulação se demonstrou ineficiente, na medida em que haviam 500 fomentos disponíveis para os Krahô mas apenas 115 famílias de fato receberam o fomento. É possível presumir, a partir disso, que uma articulação interinstitucional poderia ter tido um efeito positivo no número de

¹⁰ Em tradução livre seria como: eu venho pensando sobre esses projetos que o governo vem aprovando, como bolsa-família, maternidade, e conversei com minha esposa em casa sobre comprarmos gado para criar em nossa terra, ocupar melhor a nossa terra, porque muitos entram e falam de nós, que não temos nada, que não fazemos nada com a nossa terra, por isso, eu pensei em criar gado, para que se alguém entrar já pode contar do nosso trabalho. Falar que eles tem muito gado, igual que estão falando desse lugar que estamos criando, que é muito bom. Então, nós compramos no tempo da pandemia, quando acessamos o dinheiro que aquele presidente enganador mandou pelo bolsa-família. Com a primeira parte maior nós compramos, porque depois o preço aumentou muito e não pudemos mais comprar. Desses compramos, três já morreram e ainda tínhamos três, mas o Crôkã deu aquele boi para a sua festa e ficamos com duas fêmeas, uma delas acabou de ter um bezerro, agora temos três, a outra quando tiver um bezerro teremos quatro, e com o macho também, teremos cinco. Mas esse macho nós iremos matar para a festa de fim de luto da minha cunhada, por isso queremos comprar outro boi mais novo, para aumentar nossa criação.

beneficiados. Além disso, tivemos o caso do município de Itacajá em que os extensionistas nem ao menos se interessaram em articular essa política para as aldeias localizadas na sua jurisdição.

Atualmente, o Programa Fomento Rural continua sendo oferecido pelo governo atual, com um valor atualizado, no entanto, o Estado do Tocantins não fez a adesão ao Programa, impossibilitando o recebimento para execução. Não há como não deixar de apontar, diante disso, que trata-se de um programa que depende muito de vontade política e disposição do órgão executor em trabalhar desenvolvendo outros olhares.

Tal cenário, destarte, sinaliza a necessidade de uma formação em indigenismo para servidores públicos que atuam com essas populações. Os princípios do indigenismo, nesse sentido, servem para entendermos que uma política pública para povos indígenas deveria ter esse olhar macro sobre a situação, saber que os povos indígenas enxergam a nossa sociedade e seus agentes de forma específica e diferenciada, e que o direito a isso está garantido em nosso ordenamento jurídico.

Assim, considerando os parâmetros sugeridos para pensar os programas analisados, podemos aferir que não houve intermediação indigenista no planejamento e execução do programa na única oportunidade em que foi disponibilizado pelos Krahô. Em relação ao protagonismo no processo, percebeu-se que o fato das famílias poderem definir seus projetos de criação é um ponto positivo quanto a isso, no entanto, por se tratar de uma experiência que envolve técnicas de fora e a grande maioria não tinha o conhecimento ou os meios necessários, não tiveram muitas alternativas. Sobre a adequação a outras perspectivas, creio ter sido o ponto mais positivo, talvez o único, em relação a esse parâmetros, pois o formato familiar de apoio é o mais adequado para a organização social dos Krahô. E por último, sobre o acompanhamento técnico e logístico, pode-se afirmar que, apesar de previsto e recomendável, não houve acompanhamento. O sinal mais robusto disso, é que foi uma iniciativa isolada, que não teve continuidade, ainda que o programa continue ativo em nível federal e represente uma memória positiva dos Krahô no espectro de programas governamentais.

4.4 - O Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) e a experiência piloto na Aldeia Pedra Branca

O PNAE é um programa que visa garantir uma alimentação saudável para os estudantes em suas escolas, através de repasses de recursos e orientações para Estados e

Municípios garantirem um cardápio variado e balanceado. Além disso, a Lei nº 11.947, de 16 de junho de 2009, com o objetivo de fortalecer a agricultura familiar através da compra da alimentação escolar diretamente do produtor local, garante que no mínimo 30% dos recursos sejam utilizados para esse público fornecedor. No entanto, os caminhos para que esse programa chegue aos povos indígenas está sendo longo e tortuoso, e ainda está longe de se estabelecer como uma fonte de renda contínua entre os povos. Alguns passos estão sendo dados, através de uma iniciativa do Ministério Público Federal, chamada de Catrapovos, que nada mais é que uma mesa permanente e organizada de diálogo com todos os agentes e atores envolvidos nessa temática, dos agricultores e suas instâncias representativas aos órgãos públicos direta e indiretamente envolvidos na implantação dessa política.

Já imaginou entrar numa escola indígena, ribeirinha ou quilombola e encontrar os estudantes comendo pirarucu, farinha de mandioca, polpa de açaí, cupuaçu e outros alimentos tradicionais, produzidos pelas próprias famílias? Garantir que essa seja a realidade em escolas de todo o Brasil é o objetivo da **Mesa de Diálogo Permanente Catrapovos Brasil**. Formada por representantes de órgãos públicos e da sociedade civil, sob a coordenação do MPF, a Mesa atua em âmbito nacional, discutindo ações e medidas voltadas para viabilizar a compra, pelo poder público, de itens produzidos diretamente pelas comunidades tradicionais para a alimentação escolar. (MPF, 2025)

A luta é voltada para viabilizar o acesso dos agricultores indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais ao PNAE, através do levantamento e busca por soluções dos principais gargalos para o êxito da política. No âmbito nacional, posso citar aqui dois empecilhos muito importantes que foram solucionados, que se traduziram em avanços significativos para a garantia do acesso à política.

O primeiro é sobre a necessidade do Selo de Inspeção Sanitária (SIM) para carnes em geral e alimentos processados (como farinha, massa de mandioca para beijú, sembebebas etc), que normalmente é emitida pelas secretarias de agricultura dos Estados. As primeiras iniciativas esbarraram nessa regulação sanitária pois se exigia uma estrutura de produção bastante distante da realidade das aldeias. Percebendo que esse poderia ser um impeditivo importante para o acesso dos Povos Indígenas, o FNDE produziu e publicou a Nota Técnica nº 3744623/2023/DIDAF/COSAN/CGPAE/DIRAE em que reuni e regula as informações e orientações acerca do acesso ao programa pelos Povos Indígenas e Quilombolas. Sobre o SIM, o item 4.4.3 indica que:

de todo modo, as dificuldades logísticas e de acesso a escolas indígenas, especialmente na região da Amazônia Legal, impactam no acesso dos estudantes dessas escolas à alimentação segura e saudável. Impulsionar a agricultura familiar dentro das comunidades indígenas é um caminho que facilita o acesso a alimentos saudáveis e culturalmente adequados. Ação importante, que avançou na garantia do acesso de comunidades indígenas às vendas institucionais para agricultura familiar

no âmbito do PNAE, foi desenvolvida no âmbito do Ministério Público Federal no Amazonas (MPF-AM) e posteriormente replicada em outros estados. Trata-se da instituição da Catrapovos, uma mesa de diálogo permanente coordenada pelo MPF e que conta com a participação da sociedade civil e do poder público para discutir ações voltadas para viabilizar a compra, pelo poder público, de itens produzidos diretamente pelas comunidades tradicionais para a alimentação escolar. As primeiras discussões no âmbito da Catrapoa (quando somente no Amazonas) e na Catrapovos (quando em âmbito nacional) resultaram na publicação da Nota Técnica nº 01/2017/ADAF/SFA-AM/MPF-AM e da Nota Técnica nº 03/2020/6ªCCR/MPF, respectivamente. Na primeira, a Agência de Defesa Agropecuária e Florestal do Estado do Amazonas (ADAF) e o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA) definem que a alimentação escolar indígena tem caráter familiar, observando uma lógica de autoconsumo, sendo possível dispensar o registro, a inspeção e a fiscalização de gêneros vegetais e animais, sem interferência nos hábitos alimentares indígenas e garantindo acesso à alimentação saudável nas escolas públicas indígenas. Já a segunda Nota Técnica estende o entendimento a respeito das questões sanitárias abordadas na primeira a todo o país. (FNDE, 2023, p.04)

Portanto, com essa dispensa do SIM, o Estado brasileiro reconhece o caráter familiar da produção e consumo de alimentos nas aldeias e que milenariamente eles sempre foram manuseados e processados pelas técnicas tradicionais de cada povo, não implicando, necessariamente, em problemas de ordem sanitária, haja vista que continuam se reproduzindo e até aumentando a sua população nas últimas décadas. Assim, reconhece-se que os alimentos são para consumo próprio e não necessitam das fiscalizações previstas em lei. Logicamente, continua sendo recomendado que os indígenas mantenham suas criações com as vacinas em dia, e que campanhas para isso sejam feitas regularmente.

O segundo empecilho foi a obrigatoriedade do Cadastro Nacional da Agricultura Familiar (CAF), que substituiu a Declaração de Aptidão ao Pronaf (DAP), normalmente emitida pelo órgão estadual de extensão rural. Aqui no Tocantins, o CAF é emitido pela Ruraltins, no tempo do DAP, presenciei inúmeras vezes a dificuldade que os poucos Krahô que procuravam a Ruraltins para a emissão desse documento, pois a equipe local sempre apresentava empecilhos e itens que não tinham solução, como a questão da declaração do tamanho da terra para produção e outros itens. Além disso, muitos técnicos achavam que quem deveria fazer a emissão para os indígenas era a própria Funai. De fato, houve até um movimento uma época para a Funai começar a fazer isso, mas o plano não saiu do papel, já que a lógica de descentralizar os serviços aos indígenas já está em voga desde os anos de 1990, e não fazia sentido a Funai incorporar um serviço que envolve uma expertise que outro órgão já tem.

Na mesma nota técnica que tratou da questão do SIM, no seu item 4.6.7, há a seguinte orientação:

A Coordenação-Geral do Programa Nacional de Alimentação Escolar (CGPAE) orienta as Entidades Executoras do PNAE que aceitem o registro de povos e comunidades tradicionais no Número de Identificação Social (NIS) quando não for apresentada a Declaração de Aptidão ao Pronaf - DAP ou o Cadastro Nacional da Agricultura Familiar - CAF, já no ano de 2023. (FNDE, 2023)

No entanto, essa orientação, que apareceu como uma grande vitória para os povos e comunidades tradicionais esbarrou em uma questão prática. Ao menos na Secretaria da Fazenda do Tocantins, para emitir a nota fiscal, necessária para efetivação do processo de compra e venda dos produtos, o agricultor que não tem o CAF paga um imposto significativo sobre o valor da nota, enquanto que quem tem o CAF é isento de imposto. Assim, a medida teve pouco efeito prático, pois não vale a pena para o agricultor pagar esse imposto, sendo melhor, portanto, articular com as entidades que emitem o CAF.

No Tocantins, esse assunto entre os Povos Indígenas está começando a ser discutido no âmbito da Catrapovos, com projetos pilotos entre os Krahô, Apinajé e Xerente que se iniciaram em 2024. A partir de uma articulação da Funai, com a orientação e acompanhamento do MPF, reuniu-se representantes das Secretarias de Estado da Educação, Agricultura, Meio Ambiente e dos Povos Originários e Tradicionais, representantes das prefeituras de municípios que atendem crianças indígenas, representantes da Ruraltins, representantes da Universidade Federal do Tocantins, representantes da Embrapa e representantes das entidades e comunidades indígenas para debaterem os caminhos possíveis de se fazer chegar essa política nos territórios indígenas do Estado.

Entre os Krahô, a Pedra Branca foi a aldeia que protagonizou esse projeto piloto, a partir de uma articulação da Associação *Kàjre*, por intermédio da Coalizão Vozes do Tocantins, o coletivo de associações indígenas, quilombolas e agricultores familiares que se uniram na luta por justiça climática, que estava e ainda está, buscando espaços de incidência política sobre diversos temas ligados ao meio ambiente e a lutas dos territórios. Assim, como partícipe dessa coalizão, a *Kàjre*, através de seus representantes, participou de duas reuniões da Catrapovos em Palmas no intuito de conhecer melhor o programa e pensar em meios para garantir a seus associados o acesso ao PNAE. Paralelamente, a *Kàjre* aprovou um projeto intitulado *Caxêkwỳj Hapýmã Cator*, que será melhor detalhado na sessão seguinte. Além do financiador principal, que garantiu aportes para as principais atividades do projeto, a Associação buscou uma parceria com a Funai, para complementar algumas atividades com apoios específicos e pontuais. Dentre os objetivos do projeto, um deles era articular com os órgãos competentes o cadastro de famílias para acessarem o PNAE. Assim, quando fomos elaborar a proposta para ser apresentada à Funai, logo o tema do PNAE estava em pauta e a

equipe técnica da Funai ficou mais interessada ainda em apoiar o projeto, já que há uma orientação da sede em Brasília em apoiar prioritariamente projetos produtivos que contemplem o acesso a esse programa. Inclusive, no formulário de propostas interno da Funai, no qual tivemos que adaptar nossa proposta, havia uma pergunta específica sobre o PNAE, se a proposta contemplava caminhos para acesso ao programa.

Assim, em setembro de 2023, foi realizada uma oficina na aldeia Pedra Branca com a presença da Funai, Ruraltins e Seduc para discutirem as possibilidades de implementar o projeto piloto na aldeia. Contamos, pela primeira vez, com a visita da nutricionista da Superintendência Regional de Ensino de Pedro Afonso, para construir um cardápio adaptado aos gostos e necessidades da comunidade, foi uma discussão rica, na qual muitas lideranças puderam colocar suas opiniões sobre a alimentação feita na escola e o que poderia melhorar. A partir desse encontro, dez agricultores e agricultoras da Pedra Branca fizeram o seu CAF e puderam apresentar seus projetos de venda na chamada pública voltada para a Escola Indígena Toro Hacrô e que priorizava a participação das famílias cadastradas, realizada no final de 2023, para venderem suas produções no ano seguinte.

No ano de 2024, pude acompanhar de longe o desenrolar das entregas. Diante disso, descrevo aqui os principais entraves e avanços dessa primeira experiência. Logo apareceram os primeiros problemas, alguns agricultores perderam parte de suas produções por conta da falta de chuva e por ataques de animais silvestres às suas roças, principalmente o porco caititu. Um outro ponto de difícil compreensão para eles e que gerou um certo incômodo foi a dificuldade para emissão da nota fiscal, pois não tiveram muito apoio da própria equipe escolar (que também está aprendendo sobre esse procedimento), e como os gestores da Associação que recebe os recursos da escola trabalham da SRE de Pedro Afonso, tão pouco puderam auxiliar nesse processo. Quando conseguiram emitir a nota, os pagamentos ainda demoraram mais que o esperado, agravando o referido incômodo.

Outro fator foi a dificuldade que muitos tiveram em compreender o cronograma de entrega, alguns entregaram antes da hora e outros, a maioria na verdade, entregaram depois, além de quase todos não terem conseguido entregar as quantidades acertadas, pelos fatores climáticos apresentados e por um fator social difícil de mensurar. Na aldeia, as famílias que produzem, que infelizmente não são todas, acabam cedendo e negociando parte de suas produções para outros membros da comunidade que vivem em maior vulnerabilidade alimentar. Como o que os sustenta enquanto povo e aldeia são as relações, acabam por vezes não conseguindo produzir o suficiente, diante também das dificuldades dos parentes e a importância das trocas para as relações.

De qualquer forma, a experiência foi avaliada pelos agricultores como muito positiva, conversando com um dos agricultores, antes de perguntar sobre a experiência do PNAE, na pergunta sobre os *cupê* e seus jeitos de ensinar os *Mêhĩ*, ele já direcionou sua resposta tocando na experiência das vendas para a escola.

Yhy, ihhẽmpej xà itajê, cormã wa ihhẽmpej xà pupu to mō, wa mẽ capehnã ampo escola kãm to vender, cormã wa hõmpu to mō nẽ hakrepej to mō, hipêr mẽ capehnã ampo to vender, ihtỳj impej te hajỹr, ihhẽmpej xà ita impej te hajỹr, ampo to mẽhĩ jũkra jagãn to mō, mẽ capehnã akra mẽ ajkrut, ampo to vender to mō, ihtỳj impej te hajỹr, ita caxuw hipêr mẽ icukij, pê wa cormã amjĩjarẽ, ite mẽ cuman jarẽ, jàt, cicire, panãnxô, ampo incrê wa ite cumã jarẽ, ihtỳj impej te hajỹr, nẽ wa itỳj to mō, ihtỳj impej te hajỹ, nẽ imã kĩn te hajỹr, wa itỳj caxuw amjĩkampa, hipêr to cati caxuw¹¹. (Custódio Kopchac, agricultor da Pedra Branca, janeiro de 2025)

Com essa satisfação, apesar das dificuldades, esse agricultor resumiu nessa fala, o sentimento dos agricultores que conseguiram fazer as suas entregas e receber o pagamento, mesmo admitindo a demora de receber, ele expôs o lado positivo da experiência. Sobre a qual me faz pensar na resiliência dos *mêhĩ*, sobre como, mesmo com todas as dificuldades e imprevistos, os avanços são sentidos e apontados.

O agricultor Sérgio Ropoxê também comentou sobre sua experiência com o PNAE, demonstrando entusiasmo sobre como o programa poderá contemplá-los para o futuro.

pa wa mẽ PNAE ita incrê, cu ahhej mẽ to mō nẽ me to impej, hurẽn to cadastrar, Ajehi te município rumpê te amjĩ to cadastrar carĩre nã, quẽ tajpa, to hõhkêt, escola to vender caxuw. Pea impej mã, nẽ põm itajê impej pitti, projeto itajê impej pitti. põm quẽ ite mẽ to assumir itajê quẽ apu amjĩkampa, quẽ mẽ to impej par tu, aí quẽ próximo ano nõ kãm, jũm mã que apu jarẽn xà, quẽ ra impej pitti, curi mẽ cumã ita to hanẽ, to hajỹr, tudo impej pitti, nẽ mẽ cumã ampo kên nare, quẽ mẽ cumã ampo to faltar nare. mẽ cumã tep, nẽ mẽ cumã prykac, mẽ cumã carĩre, mẽ cumã popejre, mẽ cumã crô, itajê cunea mẽ cumã, quẽ hõ mẽ pa jarẽn xà to hanẽ. nẽ wa apu cumã, projeto itajê impej pitti, é só nós termos cabeça, cumẽ seguir caminho que vai dar certo mẽ pa cunea mã, pê wa mẽ amjĩ to hanẽ, impej mã, quẽ cumẽ to impej, caxuw amjĩkampa nẽ impej to hanẽ. nẽ hõt cute hajỹr, põm projeto itajê kirmã governo te mẽ to ata¹². (Sérgio Ropoxê, agricultor da Pedra Branca, janeiro de 2025)

¹¹ Em tradução livre essa fala seria como: “esse plano do *cupê* eu ainda estou observando, mas já estou gostando muito, como essa ideia de vender para escola, eu estou junto com outros vendendo para a escola. Ainda estou aprendendo como funciona esse trabalho, mas estou achando muito bom. É uma oportunidade boa para nós, eu e sua filha [esposa dele] estamos produzindo nossa roça e vendendo um pouco para a escola. Perguntaram o que eu poderia fornecer para a escola e eu falei da minha produção de batatas, gergelim e banana, esses três produtos eu me comprometi e estou entregando e gostando muito da experiência. Estava pensando também que esse trabalho precisa aumentar”.

¹² Em tradução livre seria algo como: Eu vou participar do PNAE, para irmos para frente, vou até ver logo a questão do cadastro. O Ajehi vai se cadastrar em um programa da prefeitura, para criar muita galinha e vender para a escola. Para mim, todos esses projetos são bons, como esse que eu me comprometi, quero fazer tudo certo para próximo ano a história ser outra, para não faltar mais nada para gente, para termos peixe, gado, galinha, bode e porco, todas os bichos que se criam na aldeia, é isso que eu espero poder contar, é só termos cabeça e seguir caminho que vai dar certo para todos nós, então é isso, muito bom, vamos pensar bem e fazer tudo certo, é isso que eu penso sobre esses projetos.

Interessante perceber que foi uma experiência positiva de fato, pois contribuiu para que ele pudesse fazer planos, desejar produzir para todos se alimentarem melhor. Muitas vezes, os obstáculos podem afetar mesmo o rendimento de uma ideia, de um projeto produtivo, no entanto, é importante ter compreensão do tempo necessário para a implementação de uma ideia, de uma prática. De uma forma geral, esse foi o entendimento dos agentes estatais que acompanharam o projeto piloto na Pedra Branca, a saber, mesmo que a taxa de entrega dos produtos tenha sido muito baixa, a compreensão foi de que os passos devem ser pequenos mesmo, e que muitos desafios na forma de implementar também se somam aos pontos de atenção identificados.



Foto 2: Sérgio Ropoxê (esquerda) entregando farinha ao diretor Silas Wôôcô.



Foto 3: Custódio Kopcahãc mostrando as bananas que vendeu para a escola.

Nesse ano de 2025, a articulação em torno do acesso ao PNAE para os agricultores indígenas se intensificou, com maior acompanhamento das equipes da Gerência de Educação Indígena e Gerência de Alimentação Escolar da Seduc, além do maior envolvimento da sede da Ruraltins. Essa articulação, encabeçada pela Funai, está gerando um maior envolvimento de todos os atores partícipes no fortalecimento dessa política, com constantes reuniões que buscam identificar os problemas e dificuldades para chegarem nas soluções possíveis. Atualmente, ainda que as dificuldades de emissão do CAF e de notas fiscais ainda representem um desafio a ser vencido principalmente por parte dos agricultores indígenas, a questão da entrega da alimentação nas aldeias ainda é um problema, principalmente entre os

Xerente, onde alguns agricultores estão entregando em diferentes aldeias. A disponibilização de veículo adequado por parte da Seduc é uma demanda que está sendo bastante reivindicada, pois poderia resolver essa situação, transportando as produções de uma aldeia para outra e mantendo a refrigeração necessária para produtos mais perecíveis. Esse problema, na verdade, afeta a entrega de todos os produtos perecíveis, independente de serem de agricultores indígenas ou não-indígenas, pois a combinação entre as longas distâncias entre as aldeias, o intenso calor e as condições precárias das estradas fazem com que as frutas e legumes se estraguem muito rapidamente, prejudicando principalmente as aldeias mais distantes.

Em março do corrente ano, ocorreu uma reunião na SRE de Pedro Afonso também articulada pela Funai e MPF, na qual se reuniram representantes das prefeituras de Itacajá e Goiatins, além da representante CTL da Funai em Carolina/MA, que trabalha diretamente com aldeias Krahô que ficam do outro lado do território, ainda no município de Goiatins/TO. Essas presenças foram importantes para abranger essa demanda para uma região do território Krahô em que essa discussão está apenas começando. Também evidenciou as dificuldades que as prefeituras tem em trabalhar com os Krahô, na medida em que demonstram ter pouco diálogo contínuo com as comunidades. Apesar disso, os representantes munícipes demonstraram boa vontade em construir essa política alinhada com a gestão estadual da educação e demais atores envolvidos, o que por si só já representa um importante avanço. Nesse sentido, essa mesa de diálogo tem sido fundamental para garantir a abrangência da política, pois as constantes conversas e articulações, desenvolvem alinhamentos necessários e o processo contínuo de sensibilização dos agentes envolvidos, fatores fundamentais para a compreensão da profundidade do desafio. É importante notar, ainda, que o profissional que atua com os indígenas deve estar em constante reflexão e aprendizagem acerca das especificidades de cada um, na medida que o que dá sentido às políticas para os povos indígenas é justamente o desenvolvimento de um olhar diferenciado.

Um avanço para esse ano para o acesso ao PNAE entre os Krahô, é que foi organizada uma chamada pública para mais agricultores do território, demonstrando que a experiência do ano passado na aldeia Pedra Branca, mesmo com todos percalços e gargalos, demonstrou que é possível viabilizar essa política para os Krahô. Foi feito um levantamento *in loco*, feito pela Ruraltins com o apoio da Embrapa, na pessoa da pesquisadora Terezinha Dias, que desenvolve projetos juntos aos Krahô desde o começo da relação com essa empresa, na ocasião da visita dos Krahô em busca das sementes perdidas. No levantamento, estão mapeando a diversidade das produções, visando pensar os cardápios a partir do que está

sendo mais produzido nas aldeias. Muitos agricultores tem demonstrado interesse em vender parte de suas produções para a escola, demonstrando que esse programa tem um potencial transformador da visão de produção e projeto para os Krahô. De acordo com informações da SRE de Pedro Afonso, em julho deste ano, 32 agricultores Krahô apresentaram projetos de compra em uma chamada pública específica para as escolas indígenas de suas aldeias e vizinhas, todas no Território Krahô.

Desta forma, para pensar com aqueles parâmetros sugeridos, pode-se aferir que em relação à mediação indigenista, o projeto foi muito bem contemplado, na medida em que foi possível envolver os agentes estatais e encontros interinstitucionais nos quais os princípios e preceitos do indigenismo estavam sendo colocados e, principalmente, respeitados. Sobre o protagonismo no processo, ainda há um longo caminho para esse elemento ser forte, não só por conta do desafio da produção e direcionamento para a escola, mas da construção da autonomia da Gestão Escolar em si, pois atualmente quem gere os recursos e a administração financeira das escolas são equipes da SEDUC lotadas nas Superintendências Regionais de Ensino, as quais, historicamente, na relação institucional para com os povos indígenas e suas lideranças, ainda não construíram pontes adequadas para o desenvolvimento da autonomia de seus educadores e gestores.

A adequação a outras perspectivas nesse caso está limitada na medida em que encontra adesão e avaliação positiva da ideia, além de ser um trabalho voltado para a produção familiar, o que a torna mais viável a médio prazo. O acompanhamento técnico e logístico foi um ponto positivo do projeto, pois foi com o gás e a vontade de alguns agentes que os trabalhos se desenrolaram, no entanto, está bem claro que a rede de acompanhamento técnico para esse projeto deverá ser bem mais abrangente e capilarizada, pois o desafio do acompanhamento é local, nas comunidades e escolas, para a produção do projeto de venda, dinâmica de acompanhamento do cronograma e logística de entrega, auxílio na emissão de notas fiscais, dentre outras questões. Portanto, é um ponto cujas ações deverão ser mais debatidas e organizadas, principalmente pela SEDUC, que é o órgão que está na retaguarda das associações responsáveis pela compra da alimentação escolar.

4.5 - Projeto *Caxêkwyj Hapỹmã Cator*

Para resumir em uma frase, *Caxêkwyj* é o mito da estrela-mulher que desceu do céu para mostrar aos Krahô as sementes e plantas comestíveis. A Escola Agro-ambiental

Caxêkwỳj foi uma iniciativa da Associação União das Aldeias Krahô - Kapey, uma entidade que representava todas as aldeias Krahô. Entre o final dos anos de 1990 até 2007, a Kapey movimentou diversos projetos nos mais diversos temas, tinha uma sede no interior do território Krahô. A estreita relação entre Embrapa, Funai e Kapey, citada no capítulo anterior, na qual houve a recuperação de sementes perdidas, gerou a ideia das Feiras de Sementes e na organização da referida escola Agro-ambiental. Nesta Escola, reuniu-se agricultores e educadores de várias aldeias que participaram de diversas vivências e experiências nos espaços da sede da Associação e intercâmbios em outros lugares fora do território. Nas palavras do indigenista Carlos Salgado, um dos principais articuladores da iniciativa:

A *Caxêkwỳj* surge como proposta pedagógica de prática educativa alternativa à escolarização, privilegiando a geração de conhecimentos e um processo de formação em sintonia com a ética da sustentabilidade por meio do diálogo entre os saberes. Valoriza a cultura e a natureza no território Krahô, constituindo um amálgama que privilegia a reconstrução da sobrevivência com base em uma visão endógena. Sua criação é inspirada na busca de uma compreensão aberta à crescente complexidade dos problemas essenciais da humanidade, pautada em relações harmônicas entre humanos e a natureza. (Salgado, 2012, p. 266)

Uma das principais atividades desenvolvidas pela Escola era reunir as crianças das famílias dos agricultores envolvidos para trabalharem o conhecimento e histórias tradicionais. Chamavam um mestre de saberes para virem e contarem às crianças, as histórias do povo e os mitos. Também caminhavam pelas roças contando sobre esse trabalho, compartilhando as histórias e técnicas tradicionais de plantio e manejo das plantas, seus resguardos e tempos próprios. Uma das crianças que participou de várias atividades, que morava na Kapey, pois seu pai era o diretor da Escola *Caxêkwỳj*, que organizava e acompanhava os projetos e participava de todos os encontros se chama Silas Wôôcô Krahô, atualmente ele é o diretor da Escola Estadual Indígena Toro Hacrô, a escola da Pedra Branca. Ele, lembrando das experiências da infância na sede da Kapey e olhando para a sua responsabilidade de estar a frente da sua escola, articulou o projeto *Caxêkwỳj Hapỹmã Cator*.

As crianças acompanhavam tudo. E quem são os professores, são os anciãos mesmo, os mais velhos. E o Edivaldo Wakê, ele também foi um que era um professor. Ele levava nós para a roça, explicava sobre a semente, que data, que dia, que mês que a gente pode plantar essa semente, alguma dessas plantas, para crescer *impej*, crescer bom. E era muito bom. Então, as coisas que eu aprendi sobre a roça foi lá mesmo. Não muito, mas aprendi as coisas, as aulas na prática. Não era só no quadro, no quadro branco. Eram as aulas na prática. As professoras ensinavam na prática. E quando a gente vai para a roça, depois a gente volta para a sala. Eu tinha um lugar, um espaço, não sei se você chegou a conhecer, era a *Caxêkwỳj*. Era um espaço muito *impej*, aberto, não era fechado. Então, a gente sentia ali que ali era uma sala *mêhĩ*, salas indígenas. Não tinha parede. Então, a gente sentia que aquilo era a escola indígena mesmo. (Conversa com Silas Wôôcô, maio de 2025)

A partir dessas lembranças e referências, o atual professor Wôôcô, relembra sua infância rica em aprendizagens e vivências, relatando um outro sentido de escola, mais voltada para uma prática viva, em espaços abertos e livres. Tal sentimento, motivou o jovem diretor a articular um projeto que pudesse unir a introdução de tecnologias de manejo do solo e de irrigação, apostando, concomitantemente, na potência da educação como o caminho necessário para transformar e abranger o leque de conhecimentos que um povo tem. Inicialmente financiado pela Fundação Interamericana e contando com parceria da Funai, o projeto *Caxêkwỳj Hapỹmã Cator*, que traduzindo significa “O retorno de *Caxêkwỳj*”, busca trabalhar frentes paralelas para lidar com o desafio da produção de alimentos em uma aldeia que se localiza no mesmo lugar há mais de cem anos, como foi descrito na seção sobre a história da Pedra Branca.

Como foi o primeiro grande projeto executado pela Associação *Kàjre* voltado para essa temática, houve a orientação, no momento de sua elaboração com participação do conselho de lideranças da aldeia, que uma parte dos recursos deveriam ser destinados a apoiar as famílias que ainda estavam criando porcos (muito provenientes do Programa Fomento Rural) no sentido de realmente criá-los presos em locais mais afastados da aldeia, possibilitando a volta de plantações no entorno da aldeia. Esse trabalho em parte funcionou, pois algumas famílias realmente conseguiram retirar suas criações e mantê-las presas em locais afastados, e já estão colhendo espécies plantadas especificamente para a alimentação dos porcos, outras, no entanto, não tiveram a mesma organização e não conseguiram, o que comprometeu, num primeiro momento, a possibilidade de todos plantarem em seus respectivos quintais. Atualmente, após uma série de festas tradicionais, para as quais muitos desses animais soltos foram abatidos, praticamente não tem mais porcos circulando na aldeia, o que permitirá muitas famílias voltarem a plantar em seus quintais.

Assim, além desse esforço voltado para a comunidade, o projeto tinha como objetivos centrais a articulação para acesso ao PNAE, descrita na seção específica sobre esse tema, e a introdução de técnicas de manejo do solo com o uso do pó de rocha para remineralizar o arenoso solo da região da aldeia. Além disso, foram montadas duas unidades demonstrativas de irrigação permanente, através de uma caixa d’água que é abastecida por uma bomba movida a energia solar. Uma unidade foi destinada à família do agricultor Sérgio Ropoxê, que sempre se destacou por sua produção (não por acaso, ele também foi um educador/agricultor no tempo dos projetos da *Caxêkwỳj* na Kapey) e liderança dentro da comunidade. A outra unidade foi instalada próxima a aldeia para ser usada pela Escola, a

partir da liderança do diretor Wôôcô. Como ele mesmo contou em conversa a pouco tempo na aldeia.

O trabalho está bem adiantado. No início a gente passou com dificuldade, mas com o tempo, já tem muita plantação lá. É o trabalho junto com a escola, com os alunos da turma do 6º, do 7º, do 8º, do 9º ano. Essas turmas que mais andam lá, que plantaram alguma coisa lá. E agora essa plantação já tá crescendo tem muita plantação de taioba, inhame, batata e gliricídias lá. Então isso é muito importante né que a sala de aula lá é um tipo de plantação na prática que a gente também usa a horta, então é muito bom e com o tempo os alunos vão aprender, os jovens vão aprender muitas coisas lá, os nomes das sementes, como uma aula lá também na prática, falando sobre que dia que a gente pode plantar, o tempo certo da mandioca, porque se você perguntar para alguns jovens qual mês que o pessoal mais velho planta mandioca ninguém vai responder isso para você. Então tudo ali que a gente faz é um aprendizado para os jovens. E também levar a cultura né que é principal não podemos esquecer, a roça faz parte da cultura também, história da *Caxêkwỳj*, tudo isso ali pode acontecer né eu vou levar alguns mais velhos para falar no momento que os alunos vão trabalhar né antes de plantar, os mais velhos contam algumas histórias, e é isso. Também, no dia da leitura, o professor Ropcuxy estava contando a história da *Caxêkwỳj*, na nossa língua, para as crianças ali na escola, e eu gostei muito também. (Conversa com Silas Wôôcô, Diretor da Escola Indígena Toro Hacrô, maio de 2025)

Essa experiência está sendo construída nesse momento, na verdade, ainda está só no começo. Todavia, esse projeto mostra um momento novo de relação com projetos para a aldeia. É um projeto executado por lideranças que puderam acompanhar mais de perto, mesmo que as expectativas ainda estejam muito voltadas para questões mais imediatas e que acabe gerando debates sobre os melhores caminhos para as atividades da Associação, creio, pelas reuniões que pude participar, que a maioria está tendo uma impressão positiva do processo, entendendo que o desafio maior está nas mãos de cada um que quer promover uma melhoria na segurança alimentar da comunidade.



Foto 4: Diretor Silas Wôôcô (de camiseta azul) com estudantes da Escola Toro Hacrô, junto com professores e colaboradores do projeto, no campo experimental do projeto *Caxêkwỳj Hapymã Cator*.

Assim, se trata de um modelo de projeto que se insere na construção paulatina de autonomia, na medida em que os níveis de participação e acompanhamento cresceram, mas ainda com a necessidade de assessores não-indígenas no gerenciamento dos recursos e prestação de contas. A linguagem dos projetos, as técnicas envolvidas e a compreensão das expectativas dos financiadores ainda representam um universo nebuloso para o entendimento de grande parte da juventude da Pedra Branca, e quiçá, da maioria da juventude Krahô. Esse é mais um desafio em que uma articulação interinstitucional entre Associação e Escola podem ter efeitos muito positivos a médio e longo prazo.

Então, a partir das impressões colhidas em diversas reuniões na comunidade, posso afirmar que a experiência desse projeto, tem trazido para a aldeia um olhar diferenciado sobre a responsabilidade de cada um acerca do desafio para buscar novos saberes e práticas. Trata-se de um caminho difícil, longo e árduo, pois demanda superação de desafios ontológicos, na medida em que passa pela adaptação de um modelo de gerenciamento externo para o desafio da execução comunitária de um recurso, envolvendo um planejamento que demanda compromisso de todos.

Nesse sentido, para finalizar pensando nos parâmetros levantados, a questão da mediação indigenista está sendo importante nessa experiência, na medida em que a própria comunidade partícipe está buscando o melhor caminho para um projeto que envolveu muitas famílias e que também envolveu a escola, assim, essa mediação é importante para até internamente os processos avaliativos possam ter mais contornos, já que se trata de experiência com novas dinâmicas. Sobre o protagonismo no processo é o que já foi dito, que a participação e acompanhamento das lideranças está sendo muito positiva. No entanto, a presença não-indígena ainda é essencial para a saúde administrativa e fiscal dos projetos, ainda que alguns jovens tenham começado a atuar nessa área da execução.

A adequação a outras perspectivas é um ponto complicado nessa experiência, pois se trata de um projeto que introduz uma nova tecnologia de produção, que envolve instalação de equipamentos, mentorias e, principalmente, um desafio maior para quem está participando disso, assim, por se tratar de uma intervenção, o resultado ainda é incerto. O tempo ainda vai dizer se a tecnologia de irrigação será de fato adotada pelas famílias da Pedra Branca, nesse sentido é possível pensar em termos de uma tecnologia experimental, na medida em que o conhecimento que envolve o seu uso será incorporado a saberes com outros referenciais e poderá seguir diversos caminhos possíveis.

Outro ponto também em relação à adequação é o direcionamento para a escola, ou seja, foi um projeto voltado para o fortalecimento pedagógico, com a estruturação de um campo experimental como sala de aula, a ser utilizada e mantida pela escola. Assim, ainda não é possível saber se essa proposta realmente terá aderência da comunidade escolar, não só por se tratar de uma nova tecnologia, mas também por incentivar o fortalecimento da relação entre Escola e Associação/Comunidade. Há, todavia, ainda um bom caminho de amadurecimento institucional para ambas as partes alcançarem uma maior fluidez de articulação e execução em conjunto. Como uma instituição externa, a escola historicamente se colocou como fora das dinâmicas da comunidade, no entanto, com a paulatina ocupação indígena nos cargos da escola, essa configuração vem se transformando a passos bem lentos.

Por último, o acompanhamento técnico e logístico é um ponto positivo no projeto, pois está acontecendo e a Associação está buscando cada mais meios de que se mantenha, a partir de outros projetos e parcerias. Não por acaso, um dos pontos importantes de articulação no âmbito desse projeto é justamente a *Kàjre* abranger sua rede de relações e parcerias para manter sempre algum acompanhamento técnico sobre as atividades que vem desenvolvendo.

4.6 - Entrelaçamentos nesses entre-mundos.

Para facilitar a visualização do que foi levantado de relevante acerca dos programas e projetos analisados, apresento abaixo uma tabela que relaciona os três exemplos desse trabalho com os parâmetros sugeridos. Ao visualizarmos essas informações nesse formato, é possível pensar de forma comparativa, o que nos traz a uma análise mais objetiva e diagnóstica. Todavia, o que a apresentação desses dados em uma tabela também possibilita, é a reflexão sobre a complementaridade dos projetos e programas, em seus múltiplos caminhos.

Primeiramente, é pertinente apontar as classificações sugeridas: inexistente, baixo, limitado e próspero; como formas de dimensionar a aderência aos parâmetros e buscar visualizar melhor os pontos maiores de atenção e, também, de intersecções entre as experiências. Assim, entendo como inexistente quando um parâmetro não foi identificado em nenhum grau durante o período que compreendeu o programa ou projeto. Logicamente, é uma classificação possível para experiências que já tenham se encerrado ou paralizado. Entendo como baixo, um parâmetro que teve pouca inserção na experiência mas que foi insuficiente e que, talvez, pudesse ter sido melhor desenvolvido, sempre tomando o cuidado de compreender bem cada contexto. O limitado é uma indicação do parâmetro em que se verifica algum avanço, mas pelo contexto histórico da relação, ainda carece de um percurso

mais longo e profundo. E por último, o próspero, é uma indicação de que verificou-se um avanço importante no parâmetro, com maior condições históricas e socioculturais de avançar cada vez mais.

Todavia, se faz fundamental esclarecer que são análises que compreendem os processos históricos que ocasionam esses cenários e que são movimentos de construção e desconstrução de ideias e práticas. Assim, os cenários são efêmeros e o fluxo de mudanças é contínuo, por isso, os parâmetros são apenas instrumentos analíticos que nos permitem lançar um olhar sobre um momento histórico. Dessa forma, meu olhar sobre esses cenários permeia esses princípios sensíveis à história, seus processos e às relações interétnicas.

I - TABELA RELACIONANDO OS PROGRAMAS COM OS PARÂMETROS

	Programa Fomento Rural	Programa Nacional de Alimentação Escolar	Projeto <i>Caxêkwỳj Hapýmã Cator</i>
Intermediação Indigenista	Inexistente: Ruraltins local atuou isoladamente, sem articulação com Funai ou ONGs.	Próspero: Mediação via Catrapovos (MPF, Funai, Seduc e Ruraltins) e Coalizão Vozes do Tocantins.	Próspero: Articulação direta da Associação Kàjre com Funai, Embrapa e outros parceiros.
Protagonismo no Processo	Limitado: Escolha individual de projetos, mas dependendo de técnico para a burocracia de validação.	Limitado: Oficinas com lideranças e construção coletiva do cardápio escolar mas tem o desafio da autonomia da Gestão Escolar.	Limitado: Projeto surgido da demanda comunitária, mas a autonomia administrativa ainda está longe.
Adequação a Outras Perspectivas	Limitado: Lógica familiar de produção mas criação de animais em cativeiro conflitou com o modo Krahô.	Próspero: Lógica familiar de produção, cardápio adaptado e normas sanitárias burocráticas flexibilizadas.	Limitado: Resgate de sementes tradicionais utilizando técnicas experimentais e relações interinstitucionais incertas entre escola e associação.
Acompanhamento Técnico e Logístico	Baixo: Apoio apenas na elaboração dos projetos, com os recursos liberados não houve suporte pós-implementação.	Limitado: Acompanhamento via Catrapovos e capacitações, mas o desafio da autonomia da Gestão Escolar ainda é profundo.	Próspero: Acompanhamento técnico contínuo e parcerias técnicas (Embrapa) e monitoramento da Associação.

Com a tabela acima, pude perceber com mais clareza, as interconexões entre os parâmetros e os desafios que conformam cada experiência trabalhada. Identificar os avanços e potencialidades desenvolvidas, assim como os pontos frágeis, delicados e problemáticos, que representam desafios mais profundos. Perceber também onde é possível apontar necessidade de mudanças e correções ou onde tem-se um ponto de atenção relevante. Assim, para acrescentar aos principais pontos de cada projeto analisado relacionados aos parâmetros apresentados, ainda em complementação à primeira tabela, buscando apurar mais os caminhos de reflexão que podem se abrir a partir desse cenário, apresento uma tabela que indica os avanços, potencialidades, fragilidades, problemas e desafios de cada projeto analisado nesta pesquisa.

II - TABELA DOS AVANÇOS, POTENCIALIDADES, FRAGILIDADES, PROBLEMAS E DESAFIOS.

Programa/ Projeto	Avanços	Potencialidades	Fragilidades	Problemas	Desafios
Programa Fomento Rural	Autonomia nas escolhas das criações; formato familiar adequado à organização Krahô.	Adaptação à lógica de produção familiar; possibilidade de autonomia produtiva.	Programa que depende de vontade política do órgão executor e disposição para mudanças de perspectiva.	Falta de mediação indigenista e assistência técnica, baixa adesão e sem continuidade .	Articular a retomada do Programa pressionando o governo para fazer a adesão. E articular assistência técnica com escola.
Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE)	Boa mediação institucional, potencial de inserção produtiva, aderência da produção local à política.	Abertura de mercado institucional; fortalecimento da produção local.	Protagonismo inicial, desafios de gestão escolar, necessidade de fortalecer produção local.	Pouca adesão e problemas de compreensão .Gestão escolar frágil; necessidade de assistência continuada.	Expandir a participação das famílias Krahô e enfrentar o percurso de aprendizagem rumo à autonomia.

Projeto Caxêkwỳj Hapỹmã Cator	Protagonismo crescente, integração com a escola, acompanham ento técnico contínuo.	Integração escola-comu nidade; protagonism o juvenil e formação técnica.	Adequação cultural incerta, desafio de sustentabilid ade da tecnologia introduzida.	Risco de inadequação cultural da tecnologia; dependência de recursos externos.	Aprofundar a relação escola-comunidade e também enfrentar o percurso da autonomia.
--------------------------------------	--	--	---	--	--

Neste contexto de análise, é possível afirmar, com base nos dados colhidos, que o parâmetro do protagonismo, limitado em todas as experiências, está diretamente atrelado ao desafio da inteligibilidade, da compreensão plena dos processos, inclusive como um preceito da Gestão Social (Cançado, et al, 2019). Assim, a ponte com tal conceito está ao trazermos a função dialógica como uma premissa para se adentrar em uma fusão epistemológica que possibilite a apropriação mais adequada de técnicas e práticas. Esse é o caminho que se coloca para ser trilhado, as parcerias estão no cenário para colaborar nessa construção, conforme foi possível aferir em duas experiências.

A aposta na relação com a escola no projeto da volta da Caxêkwỳj pode ser o caminho mais promissor para trabalhar esse encontro. Nesse sentido, a construção de um Projeto Político Pedagógico (PPP) para as escolas que contemple entre seus objetivos uma formação intepistemológica que carregue referenciais técnicos de ambas as fontes, que promova sentido étnico aos elementos da burocracia que permeia o contato interétnico. São muitos os caminhos possíveis por meio da escola, como os desafios elencados suscitam. Não é coincidência que das três experiências relevantes de inclusão produtiva na aldeia Pedra Branca duas tenham relação direta com a escola. Os caminhos do protagonismo passam necessariamente pela escola, pois é uma instituição que está dentro da aldeia há mais de 50 anos, começando pela Funai na década de 1970 e desde a década de 1990 pelo Estado. Conforme Gersem Baniwa,

É importante destacar que a grande maioria das escolas indígenas está sob o comando dos próprios indígenas, enquanto caciques, gestores, técnicos, docentes e discentes, com inestimáveis potencialidades para a concretização das mudanças necessárias e desejáveis, no papel, na organização curricular e principalmente nos projetos político-pedagógicos da escola. A escola indígena protagonizada e gerida pelos próprios indígenas apresenta um inestimável potencial transformador nos processos educativos das comunidades indígenas e da sociedade mais ampla, por meio de suas práticas inovadoras no campo do ensino, da aprendizagem, da revitalização, resgate e vivências das línguas e culturas indígenas. (Baniwa, 2019, p.90)

Acompanhando essa tendência, nos últimos dez anos a quantidade de professores indígenas passou a quantidade de não-indígenas na escola da aldeia, conforme foi formando uma geração que conseguiu finalizar o Ensino Médio e alguns já acessaram o Ensino Superior, em especial o curso para professores de Licenciatura Intercultural da Universidade Federal de Goiás.

Por isso, o caminho para o aprofundamento do papel da escola nesse processo está sendo pavimentado, em passos cuja lentidão, serve para lembrar da densidade da história, da construção da pessoa em um território com múltiplos referenciais, menos hierarquizados e mais diversos e dispersos. Diante disso, é importante ponderar sobre o papel da SEDUC nesse processo, na responsabilidade de intensificar o trabalho de construção de um referencial curricular próprio e promoção de um acompanhamento pedagógico especializado, que consiga estabelecer um diálogo aberto com outros saberes e canalizar os potenciais de cada profissional que atua na educação escolar indígena.

No entanto, para isso, a escola precisa realizar uma transformação radical na sua matriz cultural, pedagógica, metodológica, filosófica, política e epistemológica, toda ela referenciada e legitimada pela visão etnocêntrica das sociedades europeias, para abrir possibilidades concretas de incorporar outras matrizes socioculturais e epistemológicas e de outros sujeitos de transmissão de conhecimentos, como os povos indígenas e seus sistemas linguísticos, envolvendo nas práticas cotidianas as mães, os pais, os mais velhos, as lideranças e os sábios tradicionais. A escola indígena precisa deixar de ser o lugar exclusivo do professor e do aluno. No campo da transmissão de conhecimentos tradicionais por meio das línguas indígenas, o professor, ainda que indígena, é com certeza o menos preparado para assumir e realizar essa função, pela sua própria bagagem e percurso formativo. (Baniwa, 2019, p.90)

Ressignificar e expandir a sala de aula, portanto, é elemento chave para o fortalecimento de uma formação que implique passar por experiências práticas, que fortaleçam os saberes do seu cotidiano, por isso a importância da presença indígena nesses espaços institucionais que podem construir caminhos de entendimentos diversos sobre o tema. Inclusive tomando esses espaços como objetos de conhecimento a serem trabalhados na escola. A educação escolar indígena, para se aproximar da educação indígena, no que diz respeito ao avanço cognitivo do estudante, tem que ser na prática, no trabalho sendo realizado, acompanhado e praticado. Como esclarece o antropólogo Felipe Kometani, ao delinear a noção do processo de aprendizagem tradicional entre os Krahô:

Prumkwýj Krahô (2017) ao abordar as práticas de resguardo (interdições alimentares e comportamentais) em sua dissertação de mestrado explicita que é necessário vivenciar essas práticas para aprender sobre elas, afirmação que também é válida para outros tipos de conhecimentos. Para a autora é através da experiência vivida que o conhecimento é inscrito no corpo. Neste sentido, como em outros povos amazônicos, “o saber é um processo vivido” (KOHN, 2002, p.29), a experiência de cada pessoa em sua qualidade subjetiva torna-se referência para criação dos modos de organização cotidiana. Os processos educativos mēhĩ são,

portanto, menos sobre transmissão de conhecimentos e mais sobre vivências e práticas de atenção e cuidado. Esse olhar para os processos de produção e transmissão de conhecimentos indígenas dialoga de maneira muito próxima com a abordagem de Ingold (2001, 2010). O autor vai questionar o pressuposto da ciência cognitiva de que o conhecimento existe principalmente na forma de “conteúdo mental”, e de que a cultura é uma herança que uma população recebe de seus antepassados. Segundo Ingold, as habilidades são constituídas por meio de um engajamento corporal e multissensorial com o mundo (ver, ouvir, tocar, cheirar, sentir, etc), numa matriz de relações sociais da qual participam pessoas, bem como outras formas de agência não-humana que coabitam o ambiente. As habilidades envolvem qualidades de atenção, cuidado, julgamento e destreza que são apropriadas, atuadas e compartilhadas através da prática. Assim, a noção de habilidade remete a um saber-fazer inscrito no corpo que é forjado por meio da experiência vivida. Isto o leva a concluir que aprender e ensinar se dirige a uma educação da atenção, bem como da percepção, dos sentidos e da ação. (Kometani, 2024, p.18)

Pensando nessa ideia, levantada por Baniwa de trazer a comunidade para dentro da escola ou a escola para dentro da comunidade, inspirada nas matrizes didáticas indígenas apontadas por Kometani, me ocorre pensar em uma proposta para uma política possível de ser articulada entre os agentes envolvidos e que talvez poderia ser uma experiência inovadora. É possível imaginar o Fomento Rural sendo articulado a partir de uma parceria entre Funai, Ruraltins e Seduc nos quais os projetos familiares sejam construídos com o protagonismo dos e das jovens da casa, para que a experiência que o estudante esteja desenvolvendo na escola já seja possível trabalhar em casa envolvendo a família. Essa articulação abriria um campo vasto de experiência e possibilidades de aprendizagem entre as crianças e jovens e mobilizaria as famílias em torno de uma produção atrelada à formação dos filhos. Obviamente que isso pressupõe um nível de integração entre escola e comunidade que ainda precisa ser melhor desenvolvido, mas de uma forma ou de outra o caminho é longo mesmo, como já foi apontado nas análises. Ainda assim, seria uma possibilidade de experimentar uma parceria interinstitucional inédita no Estado, quando dois órgãos executam políticas integradas, desenhadas para funcionar em consonância. O processo de incorporação dessa missão integradora passa, sobretudo, pelo fortalecimento de uma Gestão Escolar autônoma, que consiga promover o diálogo profundo com cada membro da comunidade escolar, que no caso da aldeia, é a comunidade como um todo, pois todas as famílias têm crianças e jovens na escola.

Esse caminho é possível também, se pensarmos no potencial de articulação exercido pela Catrapovos especificamente para promover o PNAE. No entanto, é um formato que pode se manter na medida em que o PNAE já esteja bem articulado entre as comunidades e novas demandas e/ou propostas sejam colocadas para debate e aprofundamento. Pensando nos termos do conceito da Gestão Social, a dialogicidade como um princípio, está bem

contemplada no formato dessa articulação. Os limites para esse diálogo ficam circunscritos a tempos e agendas de cada agente envolvido. Em certa medida, uma abertura já existe devido à intensa articulação já em andamento por conta do próprio PNAE, ou seja, os servidores da Funai, Seduc, Ruraltins e prefeituras circunscritas já estão em contato e estão desenvolvendo em conjunto, cada um dentro de suas atribuições e âmbitos, a política de acesso a esse programa. Desta forma, o ambiente de diálogos e debates já está criado e é compreendido como o melhor formato para se trabalhar com políticas públicas para povos indígenas, na medida em que o compartilhamento de experiências e o potencial de complementaridade entre as ações surgem como elementos fundamentais para a exequibilidade dessas possíveis integrações.

Com isso, me interessa trazer a reflexão sobre integração, ou sobre entrelaçamentos possíveis, de políticas públicas para povos indígenas, para a fala que reproduzo abaixo, do líder, professor e agricultor Roberto Caxê Krahô, que exprime uma visão integral do aparato do Estado e como ele pode funcionar em favor do seu povo. Importante notar a centralidade da Funai na perspectiva dessa liderança, o que ainda indica a importância do indigenismo nesse contexto. Por mais que seja um órgão sucateado e cheio de limitações, ainda é visto pelo imaginário *mêhĩ* dentro do espectro mais dialogável do contato, ou seja, tem a expectativa de serem melhor, ou minimamente, compreendidos. De qualquer forma, a reflexão que ele traz para as ponderações finais deste trabalho, são muito interessantes para o que se buscou trazer de questões e pontos a serem pensados e trabalhados para o melhor desenvolvimento das políticas públicas para os Krahô. Na verdade, a própria noção de etnodesenvolvimento está sendo esboçada nessas palavras, na medida em que indica para o interlocutor os caminhos que ele enxerga para a construção do seu envolvimento para com a história e o futuro do seu povo.

Eu penso assim, primeiro pensar na FUNAI, primeiro, que a FUNAI é uma instituição que precisa ser mobilizado, estruturado, estrutura física mesmo, preparar mais os jovens em questão de território, dar mais condições, e como a FUNAI não tem mais poder, pelo menos colocar alguns estagiários para aprender a elaborar projetos, porque quanto mais projetos, a gente fica mais animado também, pelo menos para mim, quando estou conseguindo um projeto, onde vai evitar os problemas, onde vai organizar aquela pequena grupo, a FUNAI tem que também chegar perto do *Mêhĩ*, porque a FUNAI também evita que aconteça muitos problemas dentro do nosso território. Segundo, o Ruraltins, que mexe com a terra, com as matas, então Ruraltins tem que chegar com vontade e agarrar com vontade para poder fortalecer a segurança alimentar. E o PNAE, esse programa, o *Mêhĩ* tem que entender, eu tenho que entender, alguns *Mêhĩ* tem que entender, a elaboração, a estrutura, que tudo gera *pore* (dinheiro). E como eu falo, tudo que o *Cupê* ensinou, tem que permanecer e preparar até que nós entendermos melhor, porque trabalho que cada instituição faz, FUNAI, Ruraltins, Saúde, Educação tudo é em forma de projeto. Eles fazem um plano anual com quantos gestores que vão trabalhar, com quantos secretariados, então, com tudo isso, vem aqueles recursos. Então, fica mais

firme, não só, por exemplo, eu trazer uma moto bem aqui para você, pega aí a moto, e no fim, quando acaba a moto, não tem aquela manutenção. Então, as instituições têm que saber desenvolver até que pegue embalo. Porque até agora, eles só deixam alguma coisa para o *Mêhĩ* e pronto. Só quando o *Mêhĩ* erra alguma coisa, aí que o *Cupẽ* chega e fala que *Mêhĩ* não sabe manobrar, não sabe direcionar, não tem direção nenhuma para aquilo. Não é isso. Porque *Mêhĩ*, o pensamento do *Mêhĩ* é consumir. É consumir. Não é de guardar. Porque o pensamento do *Mêhĩ*, a cabeça dele, o laboratório dele, é a cabeça dele. Mas *Cupẽ* tem dois cabeças. Sempre o *Mêhĩ* fala que *Cupẽ* tem dois cabeças. Ele já tem laboratório e já tem cofrezinha. Para que quando crescer, aquela vida está ali. *Mêhĩ* não, *Mêhĩ* só guarda na cabeça. O que for bom, [de] memória, que é o pajé, que é o cantor. O que tem uma memória fraca, não tem nada. Como você mesmo vê aqui no *Mêhĩ*, só aprendeu a consumir, ficar forte, ficar alimentado. Então, as instituições que trabalham com *Mêhĩ*, já tem que vir, ou escolher dez pessoas, ou fundar um espaço, por exemplo. A Ruraltins mesmo [pode pensar que] aqui nós vamos fazer um projeto, nós vamos ter muito gado. E não sei se alguns cacique ainda lembram que alguns velhos falaram assim no Kapey: Nós vamos ter que fazer fazenda dos povos Krahô. Muita gente pensava que um sozinho vai comer. Não teve aquele tanto plano. Mas ainda hoje eu penso, nós vamos ter que fazer fazenda. Fazenda para os povos Krahô. Só porque quando eles criaram, não teve um instrumento assim explicando, sobre como que vai ser, como que vai superar. Não falaram nada sobre isso. Só pensaram e outros pensaram e consumiram. Mas se sair muito para cá, com certeza, faz um *amjĩkĩn* (ritual tradicional), vai lá, e aí vai consumir. Não pensa de gerar e captar mais outras coisas a mais. Então, instituições têm que estudar sobre como que *Mêhĩ* mora e como que come por dias. Estudar mesmo. Quantos pacotes de arroz que come por dia, quantos pacotes de feijão que come por dia, quantos quilos de carne que come por dia. Então, para fazer centralização do plano, então esse encontro de saber só chega dessa forma, com alimento, com qualidade e com uma produção de alimento adequada, que é aonde você pensa mais. Aí hoje, o *Mêhĩ* se alimenta mal, com alimentação pouco saudável, aí o pensamento não vai além. (Conversa com o Roberto Caxêt Krahô, jan/2025)

Ficou claro para mim, que se trata de uma fala que traz uma visão mais geral do que ele espera do trabalho das instituições públicas. Primeiro, a ideia de estruturação e fortalecimento da Funai já remete ao peso histórico que o órgão representa para as relações dos Krahô com a sociedade nacional. A expectativa desse acompanhamento evidencia a necessidade da mediação indigenista e corrobora em certa medida com o que foi verificado e colocado como um parâmetro importante a ser observado e fortalecido. Até porque, a promoção da gestão e proteção territorial em terras indígenas, em parceria direta com o(s) respectivo(s) povo(s), é uma atribuição importante da Funai. A segunda questão pertinente que se coloca nessa fala é a chamada para a Ruraltins chegar e fazer um trabalho estruturado com os Krahô, ter um setor indigenista que consiga articular internamente as ações voltadas para os povos indígenas, ou ao menos estreitar melhor os laços com a Funai para desenvolver um trabalho contínuo e efetivo. A conjuntura atual está favorável, na medida em que os diálogos da Catrapovos possibilitaram o estreitamento desses laços, no entanto, é necessário sempre trabalho de incidência política das bases e suas entidades representativas para que essa demanda esteja sempre em pauta.

Sobre o PNAE ele coloca a necessidade de entender mais sobre o funcionamento, precisa de mais tempo, como logo em seguida ele colocou ao tratar de forma genérica que os *cupê* deixam as coisas lá e não permanecem o tempo necessário para os *mêhĩ* aprenderem. O tempo, em verdade, transpassa os diversos elementos que conformam esse cenário, é o tempo da história, da memória, dos rituais, dos regimes de conhecimento, em outras categorias não necessariamente lineares. Os Krahô têm uma noção do tempo muito voltada para as práticas rituais, que, dependendo, exigem longos períodos de planejamento e preparação. Como relata o antropólogo Julio Cesar Borges:

Ao redigir esta dissertação, procurei enfatizar a “especificidade complexa” (Geertz, 1989: 34) da temporalidade Krahô como uma forma outra de se conceber e vivenciar o que chamamos tempo, como sua noção implica num complexo sistema de classificação e conhecimento dos mundos “natural” e social e como isto orienta as práticas sociais. Se sua concepção de tempo guarda alguma distância da nossa, isto se deve antes de tudo ao fato de ela estar ancorada num outro universo simbólico. Ademais, como sustentei desde o início, a temporalidade é um importante índice de diferenciação sociocultural. Busquei, nesse sentido, realçar a importância tanto das alternâncias quanto da linearidade do tempo no pensamento Krahô. Por isto foi que apresentei primeiro os ciclos míticos nos quais podemos perceber o dualismo na noção de tempo desta sociedade. Há um primeiro dualismo referente à natureza do tempo em geral: alternância versus linearidade; e outro, mais particular, diz respeito à própria alternância: nascente vs. poente, dia vs. noite, estação seca vs. chuvosa. Dos mitos, partimos para ver como este dualismo complementar permeia desde as práticas que “fazem” o ciclo cotidiano àquelas do ciclo anual e da noção de pessoa, observando, ao longo do caminho, o quão centrais são os rituais nesta configuração concebida e vivenciada do tempo (Borges, 2004, p.99).

Essa noção dual do tempo contribui de forma certa numa compreensão mais apurada da forma Krahô de perceber o tempo e viver a sua dinâmica histórica. Eu penso que, vislumbrando essas alternâncias e entendendo o seu caráter objetivo na vida cotidiana da aldeia, é possível dimensionar melhor a relação que os Krahô têm com a sua produção e circulação. A necessidade apontada por Caxêt para nós, *cupê*, permanecermos juntos, acompanhando, também passa pela necessidade de se “estudar como o *mêhĩ* mora”, vivenciar essa alternância e esse olhar voltado para os rituais e as produções e relações que os mesmos ocasionam.

Por isso, é importante, sobretudo, permanecer, estar em volta para colaborar nessa troca e aprender mais sobre o tempo do embalo, como ele disse: “as instituições têm que saber desenvolver até que pegue embalo”. Essa deixa é muito interessante, pois nela está embutida justamente a grande missão da educação escolar, na medida em que o aprimoramento dessa permanência, passa necessariamente pela apropriação, por parte dos indígenas, dos meios de execução das políticas públicas em seu território. Então, é o tempo da aprendizagem, o tempo de construção de referenciais, que não são curtos e rasos. Como

certa vez escutei de Tadeu Cajhý, um filósofo *mêhĩ*: “*cupẽ* precisa aprender sobre a paciência do mundo”.

Logo em seguida, inclusive, Caxêt lembra da experiência da fazenda de gado, que eu havia citado também na sessão da história da Pedra Branca, na qual duas grandes fazendas foram estruturadas nos anos de 1970, com centenas de cabeças de gado, mas antes dessa década terminar, já tinham acabado com quase tudo. Como ele lembrou, faltou um “instrumento explicando”, faltou compreender o tamanho da diferença de perspectiva e o quão maior se torna o desafio conforme a variação dessa perspectiva. De qualquer forma, o fato dele ter trazido essa memória, é um indicativo importante do referencial, de alguma forma, aquela experiência se tornou uma referência para ele. Um trabalho realizado pelo Estado Brasileiro trazendo outras tradições, hábitos e técnicas para os Krahô numa época em que a percepção dos agentes estatais do abismo da diferença epistemológica era praticamente inexistente, mas mesmo assim, deixou uma marca positiva, e plantou a semente no imaginário dessa liderança, a possibilidade dos Krahô terem suas criações, assim como existem referências similares para o agricultor Sérgio Ropoxêt, que relatou sua experiência com gado a partir do Fomento Rural e sua esperança de ver o seu povo tendo suas criações e produções. Interessante perceber como a história nos ajuda a desvendar esse tempo. Na década de 1970, se jogou centenas de cabeças de gado para os Krahô criarem, no entanto, comeram tudo em rituais e cantorias, mas ficou plantada a referência, mesmo que muitos reproduzam o discurso de que *mêhĩ* não consegue criar gado, como o Caxêt mesmo lembrou, ainda persiste esse plano no horizonte de muitos Krahô. Perceber essas expectativas é uma parte importante que falta no planejamento de ações de apoio aos povos indígenas. Muitas iniciativas de criações são frustradas por falta de acompanhamento técnico e tantas outras nem ao menos começam pois muitos são tomados por esse discurso fatalista de que os *mêhĩ* não são capazes, baseados em experiências frustradas por fatores não relacionados à capacidades e sim à oportunidades.

Outro ponto muito importante abordado por Caxêt e que representa um marcador fundamental para a compreensão do tempo e da concepção de produção e acumulação, é o trecho em que ele fala que o “pensamento do *mêhĩ* é consumir”, ou seja, é o imediato, é o de hoje, pode ser até guardar alguma coisa para um amanhã, mas se trata de um amanhã que será para acabar com tudo de uma vez, como é o caso de rituais em que a família fica muito tempo (às vezes por anos) juntando objetos, produz uma roça grande e acaba com tudo em três dias. Entender essa dinâmica, ajuda muito na compreensão dos tempos outros que afetaram o andamento dos projetos analisados, principalmente dos dois primeiros. Os *mêhĩ* não tem o

“cofrezinha” para guardar e acumular, a não ser que seja da forma especificada, para um ritual, para o qual o mais importante é, sobretudo, as relações e trocas que o envolvem.

Desta forma, penso que os desafios e problemáticas colocadas nestas linhas, a partir dos anos vividos, dos referenciais teóricos, das informações compiladas nas tabelas apresentadas e das reflexões delas desdobradas, tem-se uma pincelada de subsídio complementar para o planejamento de políticas integradas e articuladas entre si, com o entendimento de que a experiência histórica é a aliada mais fiel para um traçado responsável, e paciente, de caminhos possíveis para os Krahô.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chego ao final desse percurso com a sensação de que algumas brechas de compreensão se abriram ao leitor, brechas formadas justamente por impressões e identificações que implicam a sensibilização do olhar, fortalecendo, sobretudo, sua capacidade de relativização, não como um fim em si, mas como um caminho para se chegar em algum encontro. Eu falo em algum encontro, porque sempre será indefinido e imprevisível, haja vista que o universo de referenciais é sempre único, desta forma, cada agente envolvido em um trabalho específico com povos indígenas tem suas próprias referências e percepções. Diante disso, o desafio da construção de alguns referenciais comuns e qualificar um debate necessário sobre o aprimoramento dessas experiências e articulações, foi o fio condutor destas linhas.

Os entrelaçamentos com o conceito da Gestão Social sugerem a necessidade de aprofundamento de estudos em comunidades indígenas através de seus métodos, sugerindo subsídios para construção de um associativismo ancorado nesses preceitos e parâmetros, sempre em consonância direta com princípios indígenas de organização social e política. Em termos de construção de uma narrativa política, pensar como um termo que possa traduzir as formas tradicionais de gestão, trazendo os elementos comuns que os conformam, pode representar um incremento importante na construção de uma narrativa eficaz que possa envolver a todos nos desafios por aqui pincelados. Além disso, o conceito fornece subsídios teóricos, analíticos e pedagógicos que podem compor materiais didáticos e formativos, inclusive, a serem incorporados nos currículos das escolas, no âmbito de materiais sobre associativismo e gestão comunitária.

Por conseguinte, pensar os potenciais da educação e sua execução integrada a outras políticas e projetos de outros órgãos governamentais e também não-governamentais é um cenário viável e fundamental para um trabalho contínuo, com sinergia desenvolvida e alinhado aos interesses e necessidades dos Krahô. Assim, para aprofundar as ações que possam fortalecer experiências nesse sentido é que esta pesquisa se arvora como subsídio.

Este trabalho, ainda, procurou fortalecer as reflexões acerca do desafio da mediação, buscando pensar sobre o indigenismo e seu fim enquanto função social e funcional de intermediação, na medida em que a sociedade ocidental ainda não incorporou a diferença como um princípio em seu *ethos*. Por enquanto, as dinâmicas do trabalho nos entre-mundos que esticam ao limite nossa capacidade de compreensão e de saber como se comportar ou se portar ainda será a tônica na toada da história desses encontros. Um papel importante do

indigenismo, nesse sentido, passa por construir a permanência singela, que sabe, ou busca saber, que não depende de alcançar os objetivos finais da autonomia ou do protagonismo indígena, para fazer sentido, já que no caminho há tantos desafios transversais que o meio, a forma e a compreensão apurada acerca do lugar que ele ou ela ocupa em um contexto de trabalho e convivência com um povo já conforma uma gama de trabalhos, desafios e possibilidades. A permanência também fortalece a compreensão da importância do tempo nesse processo, sobre o qual busquei indicar o quão ainda é curto para o que é possível projetar.

Certa vez, um professor *mêhĩ* me ensinou, em meio a um debate caloroso sobre os rumos da Educação Escolar Indígena nos Krahô, que “as pessoas aprendem apenas o que elas têm a oportunidade de aprender”. A primeira vista parece uma frase óbvia, entretanto, a nossa formação como pessoa tende a olhar os outros com o próprio olhar e referenciais e muitas vezes julgam os outros com essas lentes. O que essa frase ensina é que somos o que a nossa experiência nos ocasiona, assim, nunca poderemos compreender plenamente o outro, e muito menos julgá-lo, se sua experiência foi única. Esse é um grande ensinamento que os Krahô me transmitiram: a capacidade de respeitar, a priori, o que não é possível compreender.

Dessa questão deriva outra reflexão importante para se compreender os Krahô e suas expectativas em relação ao mundo *cupẽ*. Com essa premissa de respeito ao que não se compreende, e outra, que diz respeito ao processo de silenciamento e exclusão que os povos indígenas vêm sofrendo ao longo dos séculos, penso ser importante trazer a ideia das relações possíveis. Os Krahô, em especial o povo da Pedra Branca, como vimos, tem uma predisposição ontológica a receber e acompanhar o que vem de fora, sem deixar de fortalecer suas formas de ver, apreender, ressignificar e vivenciar o mundo. Assim, com essa predisposição e abertura, e em um contexto de constantes tensões e exclusões que marcam seu cotidiano, eles não fazem muitas distinções em relação às pessoas com as quais se relacionam. Algumas pessoas que vem de longe, questionam as relações que muitas lideranças Krahô mantêm com políticos locais e regionais que são sabidamente aproveitadores e preconceituosos, salvo raras exceções. No entanto, as relações possíveis são as relações que estão colocadas para eles na inadiável, inevitável, e geralmente tensa, experiência interétnica. Por isso, pensar as políticas públicas de forma integrada, transversal e referenciada a partir de outros olhares, é fundamental para promovermos uma permanência que contribua para que essas relações possíveis sejam cada vez mais positivas e profícuas para os *mêhĩ*.

Os parâmetros analisados neste trabalho visam justamente qualificar esse olhar sobre um trabalho em contexto indígena. Aprimorar perguntas que possam nos levar a outras percepções sobre esse universo tão diverso. Como provoca o trabalho dos antropólogos Almeida e Medeiros:

A questão norteadora desta reflexão é como contribuir para tornar realmente possível um tipo de política agrícola que contemple e, ao mesmo tempo, incentive a variedade de sistemas agrícolas baseados na diversidade sociocultural dos povos indígenas brasileiros, fomentando a produção de alimentos, bem como a geração de recursos financeiros para estas sociedades. Mais do que buscar uma resposta, esta pergunta orienta uma epistemologia para a eficácia da ação. (Almeida; Medeiros; 2012, p. 239)

Tal indagação, em outras palavras mas com o mesmo sentido, motivou as reflexões que culminaram nesta pesquisa. Assim, para finalizar, retorno à ideia da *interhistoricidade* como a premissa que acompanhou as reflexões desse trabalho, quando busquei dialogar, com a perspectiva dos *mêhĩ* acerca da sua história e sua percepção do tempo. Traçar uma base de compreensão para atuação em contextos interétnicos foi o que busquei complementar nessas linhas, vislumbrando leitores que se deparam com o desafio desse encontro e necessitam de subsídios possíveis para um processo mais compreensivo no contexto de políticas de inclusão produtiva para povos indígenas. Pensar e considerar a história como um pilar da percepção acerca da diferença foi uma importante diretriz deste trabalho, refletindo inspirado nas ideias de Segato, que relaciona diretamente a função/missão de uma política pública com a possibilidade de viabilizar ou potencializar o que os próprios povos avistam e entendem sobre os seus processos históricos.

Nesse caso, deve ocorrer o que podemos chamar uma devolução da história, uma restituição da capacidade de tecer seu próprio caminho histórico, retomando o tramado das figuras interrompidas, tecendo-as até ao presente da urdidura, projetando-as em direção ao futuro. (Segato, 2012)

Colaborar em compreensão e ação no processo histórico dos Krahô em direção às suas próprias formas de atuação e agência no mundo, foi o que busquei nestas linhas. A busca por abranger o olhar sobre o que afeta os *Mêhĩ* nesses entre-mundos e a perspectiva indigenista que permeia e envolve esses processos. A trama do tecido, sempre será os Krahô a tecerem, a questão urgente que se coloca, portanto, é como colaborar instrumentalmente para que na trama, se possibilite e se potencialize de fato essa agência.

6. REFERÊNCIAS

ABRAMOVAY, Ricardo. O capital social dos territórios: repensando o desenvolvimento territorial. *Economia Aplicada*, v. 4, n. 2, 2000.

ALCÂNTARA, Valderí de Castro; PEREIRA, José Roberto. “O locus da gestão social no contexto das inter-relações e tensões entre mundo-da-vida (lebenswelt) e sistema (system)”. Em: O&S - Salvador, v. 24, n. 82, p. 412-431, Jul./Set. 2017.

ALMEIDA, Ledson Kurtz de; MEDEIROS, Jean C. de Andrade. “Limites e Possibilidades de Articulação das Políticas Públicas de Agricultura com o Sistema Agrícola Guarani”. Em: VERDUM, Ricardo e ARAUJO, André Luis de O. (org.). *Experiências de Assistência Técnica e Extensão Rural junto aos Povos Indígenas: O Desafio da Interculturalidade*. Brasília: MDA, 2012.

ANDRADE, Joana D’Arc Alves Paes; VIZOLLI, Idemar; SANTOS, Jocyléia Santana dos; CERICATTO, Soely Kunz. “Políticas Públicas Indigenistas no Tocantins”. Em: Revista Humanidades e Inovação v.7, n.15, p. 149-166, 2020. Último acesso em 10/07/2025: https://www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/outras-publicacoes/artigos/Artigo_Policitas_Publicas_Indigenistas_no_Tocantins.pdf

ARAUJO, André Luis de O. "Contribuições a uma Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER) Indigenista". Em: VERDUM, Ricardo e ARAUJO, André Luis de O. (org.). *Experiências de Assistência Técnica e Extensão Rural junto aos Povos Indígenas: O Desafio da Interculturalidade*. Brasília: MDA, 2012.

ÁVILA, Thiago. “*Não é do jeito que Eles quer, é do jeito que nós quer*”: os Krahô e a biodiversidade. Dissertação de Mestrado, UnB, 2004.

AZANHA, Gilberto. A forma Timbira: estrutura e resistência. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social) São Paulo: Departamento de Ciências Sociais, FFLCH, USP, 1984.

_____. “Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil”. Em: SOUZA LIMA, Antonio Carlos e BARROSO-HOFFMANN, Maria (org.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED. 2002.

BANIWA, Gersem, *Educação escolar indígena no século XXI: encantos e desencantos*. Rio de Janeiro: Mórula, Laced, 2019.

BORGES, Júlio César. *O retorno da velha senhora: a noção de tempo entre os Krahô*. Dissertação de Mestrado, UnB, 2004.

BOURDIEU, P. *Meditações Pascalianas*. Tradução Sérgio Miceli. 2ªed. Rio de Janeiro, Ed. Bertrand Brasil, 2007.

BRAGA, Cássia; SILVA, Reijane Pinheiro. “O Programa Bolsa Família entre os povos indígenas: o impacto entre os Akwê-Xerente”. *SERV. SOC. REV., LONDRINA*, V. 24, N.1, P.105-127, JAN./JUN. 2021

CANÇADO, Airton Cardoso; TENÓRIO, Fernando Guilherme; PEREIRA, José Roberto. “Gestão social: reflexões teóricas e conceituais”. Cad. EBAPE.BR, v. 9, nº 3, artigo 1, Rio de Janeiro, Set. 2011.

CANÇADO, A. C.; TENÓRIO, F. G.; PEREIRA, J. R. Gestión social: epistemología de un paradigma. 2 Ed. Cuenca: Universidad del Azuay; Casa Editora, 2019.

CLASTRES, Pierre A. Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política. Rio de Janeiro, F. Alves, 1978.

DIAS, T, ET AL. “Sementes tradicionais Krahô: história, estrela, dinâmicas e conservação”. Em Revista Agriculturas: experiências em agroecologia v.11, n.1, p. 9-15, abr.2014.

FAGUNDES, Marcelo Gonzalez Brasil. Fragmentos de uma história Pahnĩ: história e território Apinajé na longa duração. 403 p. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2022.

FIALHO, V. PRONAF: as relações de crédito e fomento com as populações indígenas, in: Povos indígenas: projetos e desenvolvimento. Organizado por C. N. Inglez de Sousa; A. C. Souza Lima; F. V. R. de Almeida e S. Wentzel, pp. 65-94. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2007.

FRANKLIN, Adalberto; CARVALHO, João Renôr F. de. *Francisco de Paula Ribeiro: desbravador dos sertões dos Pastos Bons: a base geográfica e humana do sul do Maranhão*. Imperatriz: Ética, 2007.

GIANNINI, Isabelle Vidal. “A construção do novo com os Índios Xikrin”. Em: SOUZA LIMA, Antonio Carlos e BARROSO-HOFFMANN, Maria (org.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED. 2002.

GORDON, Cesar. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

GRANOVETTER, M. “Ação Econômica e Estrutura Social: o Problema da Imersão”. Em: RAE-eletrônica, v. 6, n.1, Art. 9, jan/jun, 2007.

GRISA, C; SCHNEIDER, S. “Três gerações de políticas públicas para a agricultura familiar e formas de interação entre sociedade e Estado no Brasil”. Revista de Economia e Sociologia Rural, Brasília, v. 52, p. 125-146, 2014.

KOMETANI, Felipe. *Fragmentos da Educação Indígena Mẽhĩ (Krahô): Tecendo a vida cotidianamente*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de São Carlos, 2024.

KOWALSKI, Andreas. “Tu és quem sabe”, Awkê e o mito Canela de “ajuda aos índios”. Tradução: Peter Naumann. Brasília: Paralelo 15. 2008.

LEA, Vanessa. “Problematizando a classificação das línguas Jê Setentrionais e o Rótulo Timbira”. *Línguas e culturas macro-jê* / Organizadores Silvia Lucia Bigonjal Braggio, Sinval Martins de Sousa Filho. - [S.l. : s. n.]. Goiânia: Gráfica e Editora Vieira, 2009.

LITTLE, Paul E. “Etnodesenvolvimento local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global”. Em: *Tellus*, ano 2, n. 3, p. 33-52, out. 2002.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

MAUSS, M. *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. São Paulo, Ed. Ubu, 2017. (versão e-book)

MELATTI, Júlio César. *Ritos de uma tribo Timbira*. São Paulo: Ática, 1978.

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. *Brotou batata pra mim: cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

_____. “Etnografia das roças Krahô: a vida socioritual/sócio-ritual das plantas e a estética da diversidade”. Em: *Práticas e saberes sobre agrobiodiversidade: a contribuição de povos tradicionais*. MORIM DE LIMA, Ana et al. Brasília: IEB Mil Folhas, 2018.

_____. “Etnografias Jê e as plantas cultivadas: contribuições para o debate sobre sistemas agrícolas tradicionais”. *Revista de @ntropologia da UFSCar*, 11 (2), jul./dez. 2019.

NIEMEYER, Fernando. *Cultura e Agricultura: resiliência e transformação do sistema agrícola Krahô*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2011.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Cartas do Sertão, de Curt Nimuendajú a Carlos Estevão de Oliveira*. Lisboa: Ed. Assírio e Alvim, 2000.

_____. *The Eastern Timbira*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1946.

OLIVEIRA, Bruno Pacheco de. *Quebra a cabaça e espalha a semente: desafios para um protagonismo indígena*. Rio de Janeiro : E-Papers, 2015.

PLOEG, J. D. et al. “Rural development: from practices and policies towards theory”. *Sociologia Ruralis*, Assen, v. 40, n. 4, p. 391-407, 2000.

PEDROSO, Máira. *Tornar-se ipântuw: construção das relações de parentesco entre os Krahô e os não indígenas*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de São Carlos, 2023.

SAHLINS, M. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar, 1990.

SAHLINS, M. *A sociedade afluyente original*. Contraciv, 2021.

SALGADO, Carlos. “Caxêkwyj : Educação Agroambiental na Terra Indígena Krahô”. Em: *Experiências de Assistência Técnica e Extensão Rural junto aos Povos Indígenas: O Desafio da Interculturalidade* / organizado por Ricardo Verdum; André Araujo. Brasília, DF: NEAD / SAF, 2010.

SANTILLI, Márcio. “Programas regionais para uma nova política indigenista”. Em: SOUZA LIMA, Antonio Carlos e BARROSO-HOFFMANN, Maria (org.) *Estado e Povos Indígenas: bases para uma nova política indigenista II*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED. 2002.

SCHIAVINI, Fernando. *Diário de Campo 2008/2009*. Goiânia: Kelps, 2009.

_____, Fernando. *Os Desafios do Indigenismo*. Goiânia: Kelps, 2015.

SEGATO, Rita Laura, “Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial”, e-cadernos CES [Online], 18 | 2012, posto online no dia 01 de dezembro de 2012. URL: <http://journals.openedition.org/eces/1533> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/eces.1533>

SILVA, Joana A. Fernandes. “A integração de povos indígenas através de projetos de desenvolvimento comunitário: a política indigenista da FUNAI em finais dos anos de 1970 e início dos anos 1980”. Em: *Tellus, Campo Grande, MS*, ano 21, n. 44, p. 227-253, jan./abr. 2021.

SILVA, R. P.; GRÁCIO, H. R.. O modelo de desenvolvimento do Tocantins e o povo Akwê-Xerente: impactos socioambientais e desafios da interculturalidade. *Pracs: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP*. Macapá, v. 13, n. 2, p. 131-144, jul./dez. 2020.

SOUZA, Diego Neves. *Mediadores Sociais e Políticas Públicas de Inclusão Produtiva da Agricultura Familiar no Tocantins: (Des)conexões entre referências, ideias e práticas*. Tese de Doutorado. Porto Alegre, UFRG, 2019.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos e BARROSO-HOFFMANN, Maria (org.) “Questões para uma política indigenista: etnodesenvolvimento e políticas públicas: uma apresentação”. Em: *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED. 2002.

TURNER, Terence. “Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica” In: *História dos índios do Brasil*. Edited by M. Carneiro da Cunha, pp.311-38. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP/SMC, 1992.

VERDUM, Ricardo. “Etnodesenvolvimento e mecanismos de fomento do desenvolvimento dos povos indígenas: a contribuição do subprograma Projetos Demonstrativos (PDA)” Em: SOUZA LIMA, Antonio Carlos e BARROSO-HOFFMANN, Maria (org.) *Estado e Povos Indígenas: bases para uma nova política indigenista II*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED. 2002.

_____. “Breve Esboço do Indigenismo à Brasileira e o Desafio da Interculturalidade”. Em Experiências de Assistência Técnica e Extensão Rural junto aos Povos Indígenas: O Desafio da Interculturalidade / organizado por Ricardo Verdum; André Araujo. Brasília, DF: NEAD / SAF, 2010.