

**RETOMADAS TERRITORIAIS INDÍGENAS NO BRASIL:
Centralidade da luta do Povo *A'uwē* Xavante – *Marãiwatsédé***

**INDIGENOUS TERRITORIAL RECLAIMING IN BRAZIL:
Centrality of the struggle of the *A'uwē* Xavante People – *Marãiwatsédé***

**RECUPERACIÓN TERRITORIAL INDÍGENA EN BRASIL:
Centralidad de la lucha del Pueblo *A'uwē* Xavante – *Marãiwatsédé***

*Gilberto Vieira dos Santos*¹

vieira.santos@unesp.br

*Antonio Thomaz Junior*²

thomaz.jr@unesp.br

RESUMO

Este artigo resulta das reflexões desenvolvidas na tese de doutorado intitulada “Retomadas Territoriais Indígenas: em questão o Povo *A'uwē* Xavante da Terra Indígena *Marãiwatsédé*”, que objetiva contribuir para desvelar os meandros que compõem as lutas do Movimento Indígena no Brasil, sobretudo na busca pela efetivação de seus direitos territoriais. A centralidade da luta dos Xavante da TI *Marãiwatsédé*, expressa o processo das Retomadas Indígenas, como materialização das lutas e, neste caso, em especial, da vitória efetivada por este Povo Indígena, após quatro décadas de resistência. Neste artigo, nos deteremos a sinalizar a resiliência indígena, através das lutas fundadas nas Retomadas Indígenas, enquanto fenômeno próprio destes Povos, como objetivo de questionar as territorialidades impostas pelo Capital e recompor os territórios expropriados.

Palavras chave: *Marãiwatsédé*; Retomada Indígena; Xavante; Território; Direito Originário.

SUMMARY

This article results from reflections developed in the doctoral thesis titled "Indigenous Territorial Retakings: The *A'uwē* Xavante People of the *Marãiwatsédé* Indigenous Land in Focus," which aims to contribute to unveiling the intricacies of the struggles of the Indigenous Movement in Brazil, especially in the pursuit of the realization of their territorial rights. The centrality of the Xavante people's struggle in the *Marãiwatsédé* Indigenous Land expresses the process of Indigenous Retakings as the materialization of their struggles, and in this case, specifically, the victory achieved by this Indigenous People after four decades of resistance. In this article, we will focus on highlighting Indigenous resilience through the struggles rooted in the Indigenous Reclaiming Movements, as a phenomenon unique to these Peoples, with the aim of questioning the territorialities imposed by Capital and restoring expropriated territories.

Keywords: *Marãiwatsédé*; Indigenous Retomada; Xavante; Territory; Original Right

RESUMEN

Este artículo resulta de las reflexiones desarrolladas en la tesis doctoral titulada "Recuperaciones Territoriales Indígenas: el Pueblo *A'uwē* Xavante de la Tierra Indígena *Marãiwatsédé* en cuestión," que tiene como objetivo contribuir a desvelar los entresijos de las luchas del Movimiento Indígena en

¹ Geógrafo, professor de Geografia, indigenista e membro do Centro de Estudos de Geografia do Trabalho (CEGeT), e do Coletivo CEETAS de Pesquisadores (Centro de Estudos em Educação, Trabalho, Ambiente e Saúde).

² Professor Titular em Geografia do Trabalho junto ao Departamento de Geografia da FCT/UNESP/Presidente Prudente/SP. Coordenador do Grupo de Pesquisa Centro de Estudos de Geografia do Trabalho (CEGeT), e do Centro de Estudos em Educação, Trabalho, Ambiente e Saúde (CEETAS). Pesquisador PQ-1/CNPq.

Brasil, especialmente en la búsqueda de la efectivización de sus derechos territoriales. La centralidad de la lucha de los Xavante de la TI *Marãiwatsédé* expresa el proceso de las Recuperaciones Indígenas como la materialización de sus luchas y, en este caso, específicamente, la victoria lograda por este Pueblo Indígena después de cuatro décadas de resistencia. En este artículo, nos centraremos en resaltar la resiliencia indígena a través de las luchas fundamentadas en las Recuperaciones Indígenas, como un fenómeno propio de estos Pueblos, con el objetivo de cuestionar las territorialidades impuestas por el Capital y recomponer los territorios expropiados.

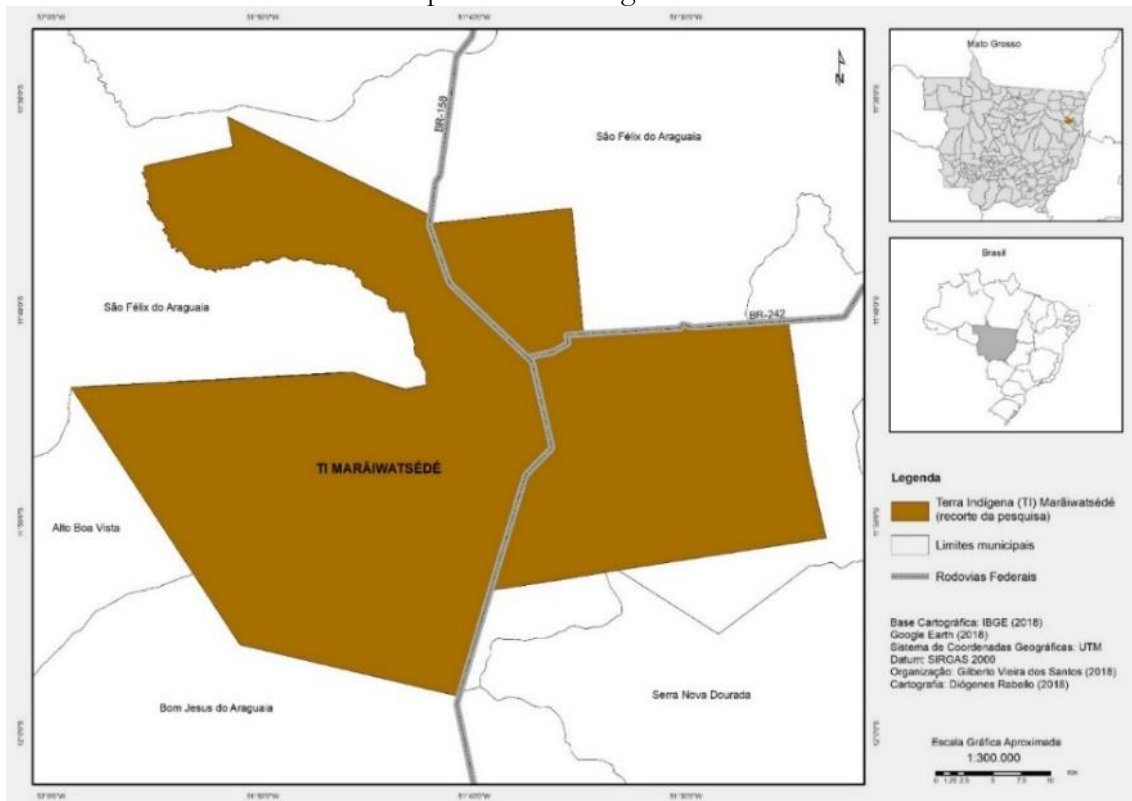
Palabras clave: Marãiwatsédé; Recuperación Indígena; Xavante; Territorio; Derecho Originario.

INTRODUÇÃO

A importância e os motivos para manter o foco de minhas investigações na história e no processo de lutas estabelecidos pelo Povo *A'uwẽ* Xavante da TI *Marãiwatsédé*, se baseiam no fato de estar acompanhando, a partir de minha atuação como membro do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), no estado do Mato Grosso desde 2004; recorte que foi pontualmente abordado em minha dissertação de mestrado (Santos, 2019), e aprofundada na tese que deu base à formulação deste artigo (Santos, 2024).

Localizada no Nordeste de Mato Grosso, com partes da área nos municípios de São Félix do Araguaia, Alto Boa Vista e Bom Jesus do Araguaia, a TI *Marãiwatsédé*, que na língua Xavante quer dizer ‘*mata medonha*’ ou “*mata frondosa*”, é cortada por rodovias que ligam aos estados vizinhos (Mapa 1).

Mapa 1: Terra Indígena *Marãiwatsédé*



Fonte: Santos, 2019.

Segundo Rite (2017), o Povo Xavante, que se autodenomina *A'uwẽ* (gente) – há também referências ao termo *A'uwẽ uptabi* (gente de verdade, povo autêntico) (Giaccaria e Heide, 1984) – não é um Povo homogêneo, sendo que o vínculo estabelecido com sua territorialidade tradicional marca esta diferença, expressa também em sua denominação. Assim, afirma o autor, os *A'uwẽ* Xavante da TI *Marãiwatsédé* (mata densa), são os *marãiwatsédé tsipodo* (povo da mata densa). A interação deste grupo Xavante com este bioma específico diferencia-se daquele grupo do mesmo Povo que se fixou no bioma Cerrado, como ocorre com a TI Sangradouro, onde a fauna e a flora diferenciam-se do bioma onde encontram-se os *marãiwatsédé tsipodo*.

No necessário diálogo entre a Geografia e outras ciências, sobretudo a Antropologia, no que se refere a busca para nos aproximar da compreensão das cosmologias dos Povos Indígenas, creio ser imprescindível as contribuições trazidas pelo pesquisador, indígena Guarani Kaiowá, Eliel Benites (Benites, 2021), que em sua tese traz para a ciência geográfica a releitura do território. Sem dúvidas, sua abordagem, em pleno diálogo com Mota (2015a), potencializa o estudo e a reeducação do olhar geográfico, quando se trata da territorialidade dos Povos Indígenas.

Creemos que, na busca de desvelar essa territorialidade específica dos Povos Indígenas, aquela que Little (2004) definirá como cosmografia³, uma das importantes trilhas é justamente a compreensão do que vem a ser as “retomadas”. Para Benites (2021):

A concepção da ideia de retomada está ligada ao reavivamento da memória dos *jekoba* mais antigos, que salvaguardavam a memória das localizações exatas dos *tekoba* tradicionais, outrora invadidos e esbulhados pelos primeiros ocupantes não indígenas quando chegaram na região da *Te'yikue*, formando diversas Fazendas como Coroadó e Joha, aponta Chichíry. (Benites, 2021, p. 210).

A “retomada”, portanto, surge na negação da invasão que se estabeleceu nos territórios tradicionais, às vezes por décadas, impondo uma territorialidade avessa, expropriando aos Povos Indígenas de suas terras, seus usos, costumes e relações cosmológicas ali estabelecidas. Por isso, caracterizando uma das formas mais intensas e tensas da luta do Movimento Indígena brasileiro por seus direitos, a retomada ganhará expressão nacional, mesmo que o termo só vá ganhar maior popularidade dentro do Movimento por volta da década de 1970, como destaca Lacerda (2021).

³ Segundo Little, cosmografia é definida “como os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território.” Incluindo, além formas próprias de propriedade “os vínculos afetivos que mantêm com seu território específico”. (Little, 2004. p. 254)

MARÃIWATSÉDÉ: CONTEXTO DA EXPROPRIAÇÃO

O movimento de expansão do agronegócio para a região Nordeste de Mato Grosso tem seu início no governo de Getúlio Vargas, no final da década de 1930, com a chamada “Marcha para Oeste”, política que previa a implantação da colônias agrícolas nos estados do Amazonas, Pará, Mato Grosso, Paraná e Goiás considerando estas regiões como “espaços vazios”. Segundo Oliveira (2017):

Porém, mais que um projeto para a criação de colônias agrícolas, a Marcha para o Oeste foi uma política de desenvolvimento para o interior, visto que contemplava também abertura de estradas, obras de saneamento rural, construção de hospitais. Era a ideia do progresso começando a adentrar o Oeste “desabitado” do país, a partir de uma política expansionista de integração nacional. A ideia defender a fronteira, ocupar e desenvolver para se fazer presente. (Oliveira, 2017. p. 154).

É nesse contexto de expansão da fronteira agrícola, segundo a mesma autora, que o contato com os Xavante vai acontecer em 1946, a partir da ação de sertanistas.

Já na década de 1960 o avanço da então denominada “agropecuária” vai resultar na expropriação do território dos Xavante de *Marãiwatsédé*, provocando a reconfiguração territorial deste Povo e da paisagem regional. Onde antes viviam os indígenas, segundo sua cultura, marcada por organização social, política e linguística próprias, foi imposta uma nova conformação espacial (Imagem 1).

Imagem 1: Posto da Mata; Vila no entroncamento das Rodovias BR-158 e MT-242



Fonte: Santos, 2009.

As práticas destrutivas do capital reconfiguraram a paisagem com grandes extensões de terras desmatadas, destinadas às monoculturas; cursos d'água desviados, utilizados ilegalmente, contaminados como resultado do modelo maquínico-químico-dependente (Thomaz Junior *et All*, 2017), mediante uso intensivo de agrotóxicos e transgênicos; edificações e instrumentos públicos e privados destinados aos não indígenas, uma modificação total da paisagem, em confrontação aos direitos dos Povos Indígenas.

A Terra Indígena *Marãiwatsédé* encontra-se em uma região rica em ambiente diversificado, região de transição entre o Cerrado e Floresta Amazônica, cortada no sentido Sul-Norte pelas BR-158 que liga o Mato Grosso ao Pará e a MT-322, e no sentido Leste-Oeste pela BR-242, artérias viárias que conectam a região aos centros urbanos, em atendimento às necessidades estratégicas e hegemônicas do capital, protagonizado pelo agronegócio, todavia entrelaçado a outros setores, de implementos agrícolas, químicos, de agrotóxicos, mineradoras etc. (Thomaz Junior, 2019, 2022; 2023; Thomaz Junior e Garvey, 2022; Heck e Thomaz Junior, 2012). Estes usos outros resultantes das “necessidades do capital” se colocaram em choque com a “noção de território” descrita por *Paridzané* e Almeida (2019):

[Em] *Marãiwatsédé*, destacamos dois aspectos das manifestações culturais Xavante: a noção de território e composição política. Nós, povo Xavante, escolhemos para moradia um território farto de caça e pesca. Por isso, a nossa aldeia é sempre construída próxima a um rio. As casas tradicionais da aldeia Xavante são construídas em forma semicircular, com abertura para um curso de água, sendo ocupada por grupos familiares advindos de clãs, linhagens e classes de idades, chefiadas pelos pais, pois a nossa sociedade é patrilinear, ou seja, acompanha a linhagem paterna. Dentre as casas da aldeia, a casa mais importante para o menino Xavante é a casa dos homens (*Hö*). Os meninos passam a morar na casa dos solteiros a partir dos 12 anos, sendo preparados para o sistema de classe por idade e para contribuir para a continuidade da cultura Xavante. Na *Hö*, os meninos participam de cantos e danças, além de caçadas e coletas coletivas. Após cinco anos recebendo os ensinamentos da cultura *A'uweptabi* pelos seus pais, transformam-se em *ritei'wa* (rapazes), sendo permitido participar de rituais como a furação de orelha, e até se casar. (*Paridzané* e Almeida, 2019, p. 61).

Pelo relato de *Paridzané* e Almeida (2019), percebe-se que a sociedade Xavante possui uma estruturação complexa, primando pelo legado que busca assegurar às futuras gerações através de processos educativos que contam com a participação dos mais velhos, estabelecendo uma relação específica com o território.

Segundo Ramires (2015), ao final da década de 1950 até meados da década de 1960, ocorreu à invasão sistemática do território Xavante:

(...) A partir de 1958, diversas famílias de pequenos posseiros se dirigiram mais a Oeste de São Félix do Araguaia; em 1961, começou a ser instalada a primeira propriedade escriturada da região com fartos benefícios fiscais da SUDAM, era a fazenda Agropecuária Suiá-Missú S/A. (Ramires, 2015, p. 36).

A Fazenda Suiá-Missú tornou-se, à época, um dos maiores latifúndios da América Latina, com dimensões territoriais de 695.843 hectares, representando o auge do processo de invasão do território Xavante pelas chamadas frentes de expansão. Poucos anos mais tarde, em 1963, estas terras foram compradas pelo grupo Ometto, que articulou a remoção dos indígenas em 1966, transportados no dia 15 de agosto por aviões da Força Aérea Brasileira (FAB) para a área São Marcos, a mais de 500 km de *Marãimatsédé*. Sem dúvidas o Estado brasileiro foi um dos principais agentes na expropriação do território indígena.

Após mais de 40 anos de lutas, enfrentando manobras políticas, jurídicas, ameaças e efetivos ataques violentos, a partir da articulação dos próprios indígenas e aliados, os Xavante retomaram seu território tradicional de *Marãimatsédé*, como descrevemos em Santos (2024).

RETOMADA COMO EXPRESSÃO DA RECUPERAÇÃO TERRITORIAL

A identidade do Povo Xavante de *Marãimatsédé* não pode ser separada de sua relação com o território, pois a partir dele é construída a sua história e seus processos de identidade étnica e, inevitavelmente, sua territorialidade. A organização das aldeias em duas composições, *Po' redza'ono* (Girino) e *Öwawe* (Rio Grande)⁴, expressam a organização espacial complexa e portadora de muitos significados simbólicos, expressões materiais – que invocam a sintonia com a terra, água, a manutenção das práticas para a alimentação, defesa etc. – em plena sintonia com os significados imateriais, espirituais que se coadunam na identidade territorial e geográfica do Povo Xavante de *Marãimatsédé*.

Ao estabelecer esta relação com o território, os Xavante ultrapassam a relação material. Lembremos aqui o importante trabalho de Benites (2021), que afirma ser o território morada dos ancestrais, que não só habitaram num passado remoto, mas que seguem vivendo e convivendo com o Povo. A invasão dos territórios não só abalou a vida dos “viventes”, mas desequilibrou a dinâmica dos Espíritos presentes nestes territórios, desestabilizando a manutenção do *tekoba* como territorialidade própria dos Guarani e Kaiowá, impedindo, até a retomada, as possibilidades de realização do seu modo próprio de viver, o *teko araguyje*.

Segundo Lacerda (2021):

⁴ Estas são as duas metades clânicas próprias da organização social *A'uwẽ*.

A primeira experiência contemporânea exitosa de “retomada”, ou seja, de remoção de ocupantes não-indígenas ilegal e ilegitimamente assentados em terras indígenas, teria ocorrido na Terra Indígena (T.I.) Kaingang de Nonoai, Rio Grande do Sul, em 1978. (...) Na edição n.º 11 do jornal PORANTIM, em setembro de 1979, o fato recebeu a denominação de “retomada”, tendo sido este o primeiro registro que encontramos do uso da expressão para representar a ação da comunidade indígena na recuperação de suas terras, por sua própria iniciativa e esforço, sem o amparo judicial ou administrativo. (Lacerda, 2021, p. 196)

A autora apresenta a hipótese de que as retomadas, iniciadas no Sul do país e assumidas como estratégia de luta para a recuperação territorial na região Nordeste, sobretudo após 1988, se desenvolverá “como expressão de uma dimensão pedagógica própria”, configurando-se também “enquanto projeto e prática pedagógica intercultural e emancipatória, de confronto e libertação do poder tutelar do Estado e das amarras do padrão colonial de poder” (Lacerda, 2021, p. 197).

Abordando as lutas indígenas no Ceará, Martins (2011), também reafirma esta perspectiva, asseverando que se “utiliza o nome de retomadas, porque de fato nós vamos retomar uma área que anteriormente esteve em nossa posse e que por questões políticas, de massacre, de expulsão de indígenas, nós perdemos essa posse e nós hoje nos vemos em condições de ocupação, vamos lá e ocupamos” (Martins, 2011, p. 85).

Quando lembramos de como o Estado brasileiro aliou-se a particulares no objetivo de expropriar dos *A'uwê* Xavante seu território tradicional de *Marãivatsédé*, podemos ter conta de como se deu outros processos de invasão e expulsão em outras regiões do país, marcando a retomada como um movimento do retorno, como também nos lembra Tófoli (2010), em seu estudo sobre o Povo Tapeba:

As retomadas são ações de ocupação de áreas para usos voltados para os interesses indígenas, pautada na ideia de retorno aos locais dos quais foram expropriados no passado e considerados importantes para a memória do grupo, seja por motivos ritualísticos ou para a realização de atividades produtivas ou moradia. [...] as retomadas de terras praticadas pelos Povos Indígenas no Nordeste não devem ser vistas de forma homogeneizada. As características étnico-culturais de cada grupo, as relações políticas e os conflitos específicos em cada contexto e a abordagem de cada pesquisa delimitam circunstâncias diversificadas. (Tófoli, 2010, p. 16; 37).

A marca deste retorno traz, subjacente, a memória da expulsão e tanto esta quanto o retorno estarão marcados pelos diferentes contextos, formas próprias de organização de cada povo e os processos políticos internos e externos. Por isso, concordando com Tófoli (2010), destaco também a importância de que o conceito de “retomada” não seja entendido como generalizante, não obstante estejam, certamente, em todos os processos de retomada dois momentos: expulsão e retorno. Mota (2015b), aponta que:

No caso dos Povos Indígenas, em específico o movimento étnico-socioterritorial Guarani e Kaiowá pelo *tekoha*, a luta pelos territórios étnicos-ancestrais é pelo *teko porã*, na perspectiva de que o passado é **trunfo** na luta pelo território, componente das reivindicações pela demarcação dos territórios ancestrais perante a sociedade e o Estado brasileiro. A luta dos Guarani e Kaiowá por seus territórios é composta por narrativas que corriqueiramente percorrem os seguintes repertórios: o modo de viver dos ancestrais marcado pelo *teko porã*; o (des)encontro com o *karai*; a “perda” do território; a imposição de viver em condição de Reserva, o *teko vai* (modo incorreto de viver); a necessidade de “retomar a cultura para retomar *tekoha*” (Mota, 2015b, p. 425). (Grifo no original).

A trajetória descrita por Mota (2015b), reafirma a perspectiva de que o movimento empregado pelos Povos Indígenas para a recuperação de seus territórios tradicionais através da retomada, tem na base fundamental o elo estabelecido com sua ancestralidade, entendida, no caso Guarani e Kaiowá, como o modo próprio de viver (*teko porã*), destes ancestrais. Aí está um dos elementos diferenciais da luta dos Povos Indígenas por território e a luta de outros movimentos sociais no campo por terra e Reforma Agrária. O que move os Povos é sua relação ancestral com aquele território em especial e especificamente, isto é, o lugar da memória/trunfo.

Oliveira (2024), que atuou por mais de 30 anos na região Sul e Extremo Sul da Bahia, relata as motivações para as retomadas:

Os Pataxó *Hã Hã Hãe*, os Tupinambá e os Pataxó do Extremo Sul do estado da Bahia, eles têm claro que eles têm o direito originário aos territórios que por eles são reivindicados. Estes territórios têm uma vasta documentação, mas eles têm também uma amplitude histórica enorme, a partir do próprio conhecimento dos Povos, principalmente Pataxó *Hã Hã Hãe*, Tupinambá e Pataxó, que constantemente fazem esta memória e ao mesmo tempo animam as suas comunidades com relação a estes direitos. Eles têm claro que têm a via da Justiça, como eles falam, do governo, todo o aspecto da reivindicação para que haja a regularização desses direitos deles. Mas isso não ocorre porque o Estado brasileiro tem sido omissivo com relação a estes direitos. Portanto, ao se negar, o Estado brasileiro acaba cometendo uma arbitrariedade e uma injustiça contra esses Povos. [...] E aí efetivada a retomada, a partir desse processo de discussão, de memória, de lembranças. (Oliveira, 2024)

A memória mantida viva pelos mais velhos e transmitida, o vínculo com o lugar ancestral e, por outro lado, a omissão do Estado diante de sua obrigação constitucional estão na base das retomadas.

Esta relação ancestral dos Povos Indígenas com seus territórios foi vislumbrada pelo então Ministro do STF, Ayres Britto, quando do julgamento da Ação Cível Originária – ACO, 312, em que os Pataxó *Hã Hã Hãe* reivindicavam a nulidade de títulos de não indígenas

sobre seu território Caramuru-Catarina-Paraguaçu, na Bahia. Assim se expressa o Ministro, sintetizando o entendimento que também adoto para a compreensão dos processos de retomada:

É que, para o índio, volto a dizer, a terra não é um bem *intra commercium*, não é um objeto redutível à pecúnia e passível de transação, a terra para os índios é um totem horizontal, é um espírito protetor, é um ente, mantendo com ele, o índio, uma relação umbilical, porque ela carrega consigo, a terra indígena, essa noção de atemporalidade, porque nela, para o índio, estão presentes a ancestralidade, a coetaneidade e a posteridade. Quer dizer, é diferente, por isso que a Constituição proíbe a remoção dos índios de suas terras. Só admite a remoção em caráter excepcional por autorização do Congresso Nacional e por modo temporário, porque o índio tem, na sua terra, um vínculo que nós não conseguimos ter com o nosso patrimônio. O patrimônio nosso, uma casa, uma fazenda, uma conta bancária, é material; para o índio, é muito mais do que material, é imaterial, é a alma dele que está ali. A terra é uma alma, é um princípio espiritual. Por isso que a semântica da ocupação e da habitação, são palavras referidas pela Constituição, é uma semântica diferenciada, porque é anímica, é psíquica, não é simplesmente física. (STF, ACO 312 BA, 2012, p. 185/186). (Grifo no original).

Creemos que, no campo dos tribunais, esta foi a definição que mais se aproxima da perspectiva dos Povos Indígenas e foi fundamental para a nulidade dos títulos de propriedade apresentados por não indígenas e para a vitória dos Pataxó *Hã Hã Hãe* em 2012, após mais de 30 anos de luta.

Aliás, nas palavras de Muniz Pataxó (2023), uma das lideranças do Povo Pataxó *Hã Hã Hãe* mais atuantes nas retomadas de seu território, fica claro que a decisão do STF foi o ápice de um longo processo de lutas e retomadas pelos indígenas.

E a gente teve uma ação de nulidade de títulos, aqui no Superior Tribunal Federal, e rolou isso por 30 anos né. Depois disso aí a gente achamos por bem que era nós que tinha que botar os fazendeiros pra fora. E assim se organizamos e a gente tiramos 396 fazendeiros de dentro de nosso território e ocupamos criando as novas aldeias e a gente teve, depois né desse trabalho feito, aí o Supremo aqui julgou né. [...] E essas retomada para gente, ela serviu de escola né, pra muito jovem é porque a gente tivesse esperando pela justiça e pela Funai né, pelo governo a gente não tinha conquistado nosso território. (Muniz Pataxó, 2023)

A liderança aponta, assim, que as retomadas realizadas se tornaram o elemento fundamental para a efetivação da recuperação territorial, visto que quando do julgamento no STF, em 2012, já não havia fazendas ocupadas dentro do território tradicional.

A partir desta estratégia, também outros Povos foram ampliando a retomada cada de seus territórios, como lembra Oliveira (2024):

Portanto, acompanhamos vários processos aqui. Processo complicados, que teve tragédias, sempre do lado dos indígenas, mas hoje os Pataxó *Hã Hã Hãe*, por exemplo, conquistaram cinquenta e quatro mil hectares aqui

na região; Pataxó do extremo Sul, o Território Barra Velha, já está com mais de 60% do território ocupado; Tupinambá de Olivença, do Sul da Bahia, já está com 80% do território retomado, o território é de quarenta e seis mil hectares; Pataxó do extremo Sul são cinquenta e dois mil hectares. Portanto, eles estão efetivando estes direitos originários a partir dessa consciência, dessa luta e a partir de decisões próprias e organização interna de cada comunidade. E isso tem reforçado também, não só estes direitos, mas os direitos de outros povos na região, no Brasil e tem reforçado também esse direito até a identidade, a ser diferente, o direito de ser ele mesmo, Povo Indígena com muito orgulho. (Oliveira, 2024)

Chamamos a atenção para a dimensão espiritual/religiosa dos processos de luta. Entre os Pataxó *Hã Hã Hãe*, no extremo Sul da Bahia, o *Toré* foi a marca das retomadas territoriais. O Muniz Pataxó (2023), assim aponta a dimensão do *Toré* na luta pela retomada territorial:

Mas o que foi importante, com todas as retomadas, a gente descobriu que o nosso ritual, que a presença dos Encantados no nosso ritual, foi quem reforçou, foi que dava disposição pra gente fazer todos os trabalho, aonde no nosso ritual, através dos Encantados, a gente buscava os Guerreiros da Mata, os Encantados que sempre teve junto com, em nossa cerimônias, nosso ritual, nossa dança, nosso *Toré* e a gente descobriu que a maior ferramenta, né, de luta para reconquista de nosso território, seria a gente estar se manifestando com a presença dos Encantados. (Muniz Pataxó, 2023)

Tonico Benites, outro pesquisador Guarani Kaiowá, corroborando com a mesma perspectiva, ressalta a importância dos líderes religiosos (*Ñanderu*), traduzido por muitos Guarani como “rezadores”:

Foi em 1979, durante a realização do primeiro grande ritual religioso (*Jerokey Guasu*) e da primeira grande assembléia (*Aty Guasu*), que começou o processo de articulação *Ñomoiru ha Pytyvõ* para a reocupação e retomada dos territórios tradicionais. Esse processo perdura até os dias de hoje. Nessas ocasiões e encontros específicos, os líderes religiosos explicam repetidamente que a realização simultânea de ritual religioso é fundamental para recuperar o diálogo com os seres invisíveis e os guardiões dos *tekoha* antigos. Estes seres são divindades supremas que pertencem ao cosmo (*yvaga*) Guarani-Kaiowá. Os *ñanderu* declararam que somente através do *jerokey* permanente é possível buscar essa comunicação, apoio e intervenção de seus parentes invisíveis e guardiões da terra, rio e floresta para recuperar e retomar os territórios tradicionais que foram abandonados por conta das expulsões. Além dessa exigência vital decretada durante os *Aty* e *Jerokey Guasu* desde os anos 1970, os líderes religiosos demandam rigorosamente a participação coordenada dos rezadores durante o processo de reocupação e retomada dos *tekoha* tradicionais. Por essa razão fundamental, o conjunto dos líderes religiosos (*ñanderu*) e de seus auxiliares estão sempre envolvidos em todas as ações de retomada. (Benites, 2014, p. 20).

Importante destacar que, somada à dimensão simbólica, se faz fundamental a presença dos *Ñanderu* como proteção e ao mesmo tempo força para a retomada territorial,

visto que no *tekoha* há forças invisíveis e visíveis, como dos seguranças armados a serviço dos *karai* (não indígenas) em muitas fazendas que se sobrepõem aos *tekoha*:

Com a retomada, através da força do canto do *karaitiãba*, o mundo branco recua, abrindo espaço para o retorno dos guardiões que outrora tinham se afastado. Por isso, a reocupação para os *ñanderu* é, primeiramente, a reocupação espiritual do lugar, porque o efeito dessas dimensões reflete-se no mundo dos humanos. Por isso, os *ñanderu* afirmam que as áreas de retomadas realizadas através da força do canto, como *karaitiãba*, o domínio das letras e do papel sobre o lugar perde a força, porque é desfeita a base da “legitimação” dos *karai* de ocupar os *tekoha*, no caso *Pindo Roky*. (Benites, 2021, p. 213).

Em outras palavras, os *Ñanderu*, também chamados de *Rezadores* e as *Ñandecy* (*Rezadoras*), estabelecem a comunicação entre o sagrado invisível e a necessidade material e imaterial presente na luta territorial.

Encontramos também em Tófoli (2010) a reafirmação da importância desta espiritualidade nas retomadas, configuradas, no caso dos Tabeba e de outros Povos da região Nordeste, no *Toré*, referido também por Muniz Pataxó. Na descrição da pesquisadora, o *Toré* é evocado com a força do canto que afasta aqueles que os ameaçam, como os posseiros e a polícia. Contudo, faz-se importante reafirmar que os ataques violentos não consideram essa espiritualidade, reiterando violências que resultaram, não raro, em mortes de indígenas. Portanto, cuidemos de não responsabilizar uma suposta “fraqueza espiritual” como causa das violências, mas que resulta da intenção deliberada de manter os Povos distantes de seus direitos ou expulsá-los.

Moreira (2016), em sua crítica ao que afirma um “debate estéril”, em torno do que prevalece entre as categorias espaço e território, afirma:

Partimos do princípio de que usa-se a categoria do espaço quando se quer atingir a compreensão do todo, e usa-se a categoria do território quando se quer apreender um ponto singular do todo. Que usa-se a categoria do espaço quando se quer opor à estrutura, e usa-se a categoria do território quando se quer opor à conjuntura. Pode-se concebê-las “em” sua relação recíproca dessa forma. (Moreira, 2016, p. 211/212)

Benites (2021) afirma que os usos e costumes, ou seja, as formas próprias de os Guarani e Kaiowá viverem um determinado espaço, o *teko*, que o caracterizará como território específico: *tekoha*, “lugar onde se é”, numa tradução aproximada. Assim, o *teko* antecede o próprio estabelecimento de um território. Nas palavras de Benites:

A ideia formulada por Meliá (1990), de que “Sem *tekoha* não há *teko*”, deve ser invertida, isto é, “sem *teko* não há *tekoha*”, demonstrando uma ideia em que as “relações societárias características do modo de ser Kaiowá” produzem o próprio território simultaneamente ao processo de adequação dos recursos da ecologia local, possibilitando a sua relação com os guardiões. (Benites, 2021, p. 46).

Entendemos que ambos, Meliá e Benites estão corretos, pois enquanto as relações societárias construirão a especificidade da territorialidade, de maneira circular, também o território, como base fundamental, propiciará o estabelecimento das relações com este. As duas afirmativas, portanto, são complementares.

Nesta perspectiva elaborada pelos Povos Indígenas, não podemos pensar no território sob a perspectiva de um espaço delimitado, que surge somente no contraponto e no tensionamento com o não indígena a partir do avanço deste último sobre os territórios originários. O que nos leva aos distanciamentos da compreensão de que território indígena se confunde, por exemplo, com Terra Indígena, pois este é um conceito jurídico, advindo da Constituição Federal de 1988, que objetiva, acima de tudo, evitar a progressão deste avanço do não indígena sobre o território.

Oliveira (1996), afirma, quanto a configuração de limites às Terras Indígenas:

[...] não é da natureza das sociedades indígenas estabelecerem limites territoriais precisos para o exercício de sua sociabilidade. Tal necessidade advém exclusivamente da situação colonial a que essas sociedades são submetidas ao entrarem em contato com o homem branco. A territorialização de uma sociedade indígena é algo que procede da compulsão de uma outra sociedade, dotada de mecanismos especializados de poder e que, por sua própria natureza, outorga ao Estado-Nacional o monopólio do uso da força. Não se trata de algo natural e espontâneo, que decorra basicamente de fatores socioculturais nativos, mas sim de um processo histórico que envolve confrontos e o uso da força (física, econômica e simbólica), que implica em perdas culturais, retraduzões e na repressão a instituições muitas vezes centrais daquelas sociedades. (Oliveira, 1996, p. 9)

Esta Terra Indígena (TI), portanto, configura-se como aquele território estabelecido a partir da disputa entre territorialidades – indígenas e não indígenas –, portanto, da disputa de poderes sobre aquele determinado espaço, contudo, não representa a totalidade do território, significativamente mais amplo, um dia ocupado por um Povo conforme suas formas próprias de viver e conviver, ou o *teko araguyje* dos Guarani.

Nas palavras de Gallois (2004), “a noção de ‘Terra Indígena’ diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado [...]” (Gallois, 2004, p., 5).

Não obstante, ao passo que busca garantir a proteção do espaço demarcado – e sabemos, na imensa maioria das terras demarcadas, não efetivamente – a demarcação acaba por ter sua face de imposição de limites para além daqueles que antes havia, definido pela territorialidade de um outro Povo Indígena, ou seja, a liberdade de trânsito e da utilização do que também consta no texto constitucional, a partir dos “seus usos e costumes”. Ladeira (2015), expressa muito bem esta contradição das demarcações de terras indígenas:

Considerando que o conceito de território não é próprio das sociedades indígenas, e que as delimitações territoriais são historicamente fixadas por meio de estratégias de poder e controle político do Estado, conclui-se que os territórios e as Terras Indígenas são espaços dominados que, inevitavelmente, forçam os índios a firmar um pacto eterno de dependência com o Estado. A dinâmica expropriação<=>concessão de terras e limites, por meio da qual se supõe, ou se induz a crer, estar propiciando aos índios a liberdade e o exercício de gestão (dentro dos limites impostos e fixos), é a contradição inerente e latente do conceito de território indígena e de políticas e legislações indigenistas. (Ladeira, 2015, p. 84).

Nas expressões dos Xavante de *Marãivatsédé*, quando relatam a vida em seu território antes da chegada dos não indígenas, observa-se a presença do não-limite, ou seja, o território era utilizado em uma dimensão determinada pelo limite das caminhadas, para as caçadas, a pesca, a coleta de frutos ou materiais para artesanatos ou outras utilidades; da disponibilidade destes bens para sua sobrevivência física, cultural e, por certo, até os limites definidos pelo território do Povo *Mêbengokrê* Kayapó, mais ao Norte.

Ladeira (2015), expõe a ambiguidade da demarcação que, por um lado, como obrigação constitucional do Estado brasileiro e que gera responsabilidades de proteção, além da responsabilidade jurídica e administrativa, e, por outro lado, impõe limites georreferencialmente demarcados.

Embora a imposição dos limites característicos dos processos demarcatórios, como foi apresentado, seguindo o Decreto 1.775, de 08 de janeiro de 1996, que em seu § 10º, instrui a delimitação da área a ser demarcada, inclusive com marcos físicos, vê-se que, na prática, estes limites são redimensionados pelos “usos e costumes”, algo presente no texto constitucional (Artigo 231 § 1º da Constituição Federal).

Nos casos *Marãivatsédé* e Caramuru-Catarina Paraguaçu, houve um redimensionamento, trazendo para a parte – terra demarcada – a vivência havida no todo – território. Por esta limitação imposta, que não comporta todas as dimensões do vivido, os tensionamentos seguem mesmo após a demarcação, como será visto a seguir.

Durante Trabalho de Campo realizado em novembro de 2023, vimos que as práticas culturais do Povo Xavante se estendem para além da área demarcada, sobretudo porque esta, após décadas de invasão, não oferece as condições gerais para tais práticas, mas também pelo fato de que áreas importantes ficaram fora da demarcação atual. O impacto do desmatamento sobre as fontes de água, rios e a piscosidade de alguns rios existentes, leva a realização da pesca fora da Terra Indígena jurídica e administrativamente estabelecida (Imagem 2).

Imagem 2: Domingos e o resultado de pesca, TI *Marãivatsédé*



Fonte: Santos, 2023.

Domingos, da Aldeia *Êtetsimarâ*, na foto com parte de sua pesca, nos relatou que é preciso ir fora da TI para acessar o rio e conseguir pescar alguns peixes.

Durante um dos processos mais enigmáticos em que os territórios indígenas estiveram em pauta, o julgamento no STF sobre o Recurso Extraordinário 1.017.365, de Repercussão Geral, assim afirmou em seu voto⁵ o Ministro Edson Fachin, relator do processo:

A demarcação não constitui a terra indígena, mas a declara: declara que a área é de ocupação pelo modo de viver indígena. Portanto, a posse permanente das terras de ocupação tradicional indígena independe, para esse fim, da conclusão ou mesmo realização da demarcação administrativa dessas terras, pois é direito originário das comunidades indígenas (STF, RE 1. 017. 365, 2021, p. 41-42).

Em outro trecho de seu voto, o mesmo Ministro estabelece os elementos que considera fundamentais no que tange a demarcação:

A Constituição ordenou à União que demarque as terras indígenas com a finalidade de proteger e respeitar os bens de cada povo. Está claro que o direito sobre as terras independe desta demarcação, que é mero ato administrativo de natureza declaratória. **A terra indígena se define não pela demarcação, mas pela ocupação indígena**, como dispõe a

⁵ Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2021-set-09/fachin-vota-tese-marco-temporal/> (acesso 15/12/2023).

Constituição. Desta forma, a União deve usar critérios antropológicos de reconhecimento, porque se a ocupação se faz segundo os usos, costumes e tradições, há que se conhecer em profundidade a organização social daquele grupo determinado para se encontrar a terra ocupada, para afirmar com precisão o que é terra habitada, quais as utilizadas, as imprescindíveis à preservação da natureza, e as necessárias ao bem-estar e reprodução física e cultural do grupo. Qualquer regulamentação da demarcação tem que se ater aos limites deste comando constitucional. **O procedimento demarcatório não pode estabelecer outro critério que não seja os quatro elementos verificados segundos os usos, costumes e tradições do próprio povo. Portanto, o critério é interno ao povo.** (STF, RE 1. 017. 365, 2021, p. 49-50). (Grifo nosso)

Embora a decisão final do julgamento citado, que refutou a tese do marco temporal, defendida por ruralistas, latifundiários, mineradores, madeireiros e outros setores contrários à demarcação das terras indígenas, consideramos importante trazer a tela estas importantes indicações do Ministro Relator, que dialogam com as perspectivas anteriormente apontadas quanto a territorialidade dos Povos.

Importante ainda se faz uma referência ao que está expresso no Artigo 231 da Constituição Federal, em seu §1º, citamos textualmente:

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. (Brasil, 1988, p. 98)

Ora, a determinação da ocupação tradicional a partir dos “usos, costumes e tradições” configura-se como um questionamento a imposição de limites, por um lado, mas também a reafirma o aspecto trazido por Fachin em seu voto, de que o “critério é interno do povo”.

Ao refletirem sobre os aspectos do território, Kolling & Silvestri (2019), assim observam:

Como espaço vivido, o território se constrói, ao mesmo tempo, como um sistema e um símbolo. Um sistema porque se organiza e se hierarquiza para responder às necessidades e funções assumidas pelo grupo que o constitui. Um símbolo porque se forma em torno de polos geográficos representantes dos valores políticos e religiosos que comandam sua visão de mundo. Ou seja, a paisagem é o reflexo visual, porém, tem uma parte ligada ao mundo subjacente da afetividade, das atitudes mentais e das representações culturais. A paisagem-convivência é, muitas vezes, o lugar de um encontro e de uma emoção quase sensual entre os homens e a terra. O território toma aí um sentido que lhe foi atribuído por séculos de civilização campesina: ele é, ao mesmo tempo, raiz e cultura. Para além do uso dos recursos naturais e do “ter”, o “ser” diz mais sobre o território nessa perspectiva. (Kolling & Silvestri, 2019, p. 215/216).

Podemos ainda, refletindo estes aspectos anteriormente apontados, observar como estes se expressam na perspectiva dos Povos Indígenas, no caso, os Guarani e Kaiowá. Sobre eles nos aponta Mota (2015b):

[...] é importante esclarecer o que é o *tekoha* e o por que o território é central no contexto atual das resistências Guarani e Kaiowá. Na língua guarani, o prefixo *teko* expressa um conjunto de normas, costumes e tradições, representando um modo de existir, enquanto o sufixo *há* dá sentido espacial, em que o *teko* se realiza. (Mota, 2015b, p.123)

O “ser”, expresso por Kolling & Silvestri, citado anteriormente, dialoga profundamente com a perspectiva do *Tekoha* Guarani e Kaiowá, pois em tradução livre significa *o lugar onde se é*. Não de qualquer jeito, mas ser de acordo com o *teko*, modo próprio de ser destes Povos, configurado nas “normas, leis, costumes e tradições” (Mota, 2015b), que reunidos constroem a territorialidade baseada na ancestralidade, como nos apontou Benites (2021), em que o *teko* definirá o *tekoha* e, como entendemos, vice-versa.

Esta ancestralidade expressa na relação que, embora mítica e imaterial, se a observarmos unicamente como unidimensional, nos faltará alcance para entendê-la também na sua manifestação de concretude que é a reprodução física. Ou seja, a terra dos ancestrais é a também a terra do alimento, da moradia, das identidades culturais, onde se põe os pés.

Perguntado sobre esta dimensão, assim nos afirma Muniz Pataxó:

O território para nós, assim no meu conhecimento, ele é uma coisa tão importante, porque nós considera o território como a nossa mãe, como a nossa base de sustentação, é ele que nos equilibra, porque nós anda por cima dele; é no território que nós temos a floresta para respirar o oxigênio; é no território que nós temos as caças pra comer; é no território aonde a gente planta o feijão, o milho o arroz, a mandioca, a batata doce, o aipim, então a gente tem o território assim como uma mãe. Temos o território assim, como é que se diz, como uma riqueza, uma riqueza de alimentação para a sustentação da sua comunidade. Temos assim o conhecimento de que a terra, você não pode estar mexendo no que está guardado lá debaixo dela, porque a gente sabe que o que está ali guardado Deus deixou ali pra alguma serventia, para alguma riqueza natural no nosso território. Então, a gente vê a terra como a nossa vida, nós temos um valor muito rico, porque sem a terra a gente não vive. A gente avalia que a terra é nossa mãe porque o que que a mãe faz com seu filho? A mãe, o seu filho nasce, ela dá mama, ela dá banho, ela cuida daquela criança, ela faz a comida daquela criança. Então a terra, ela é considerada esta grande mãe que ela dá comida pra nós, ela dá a água pra gente beber, pra gente tomar um banho, matar a sede; da terra você tira o sustento, da terra você respira o oxigênio, é na terra que a floresta se põe em pé, se põe viva. (Muniz Pataxó, 2023)

É fundamental destacar, da leitura que a liderança Pataxó faz de seu território, a perspectiva da terra de trabalho, que produz o alimento, mas com a qual se mantém uma relação de maternidade, de amor. Longe da relação unicamente material que extrai o alimento

ou ainda mais distante da exploração para a acumulação capitalista que a esgota e polui, a terra é mãe que alimenta e da qual se cuida numa relação de reciprocidade.

Para estabelecermos um paralelo, que consideramos eminentemente expressivo e exemplar, queremos trazer a tela o processo de luta desenvolvido pelo Povo Indígena *Nasa*, da região Norte do Cauca, na Colômbia. Nesta região, a exploração da terra esteve fortemente vinculada às agroindústrias da cana-de-açúcar, causando expulsão dos Povos e apropriação/usurpação dos territórios.

Desde 2005, a partir da articulação indígena *Nasa*, iniciou-se o *Proceso de Liberación de la Madre Tierra*, com a clara perspectiva anti-capitalista e primadora do vínculo ancestral com a terra. Assim se expressa o Movimento:

Somos comunidades del pueblo nasa del norte del Cauca, Colombia, que desde 2005 nos levantamos ante el poder capitalista que esclaviza la Madre Tierra: "...nuestra madre no es libre para la vida, que lo será cuando vuelva a ser suelo y hogar colectivo de los pueblos que la cuidan, la respetan y viven con ella y mientras no sea así, tampoco somos libres sus hijos. Todos los pueblos somos esclavos junto con los animales y los seres de la vida, mientras no consigamos que nuestra madre recupere su libertad".⁶

A base fundamental do *Proceso* está na recuperação dos territórios originários do Povo *Nasa*, como libertação da terra. Na efetivação desta luta, não sem conflitos, perseguições e assassinatos de indígenas, os *Nasa* vêm realizando ações em que retiram toda a cana plantada pelas empresas em seus territórios ancestrais e semeiam milho, feijão e outros cultivos tradicionais. Um traço ainda mais relevante nesta luta se configura pelo fato de a *Liberación* dar-se de duas formas: recuperando os territórios, semelhante aos processos de retomada que observamos nas experiências de lutas dos Xavante, Pataxó *Hã Hã Hãe*, Guarani e Kaiowá no Brasil, de retorno ao território, mas também na perspectiva de libertação da terra, em que após retirada da cana-de-açúcar, semeadas as sementes tradicionais não ocorre, necessariamente, a ocupação. A terra está liberta da expropriação, neste último caso, da escravidão do capital, que a explora e a envenena por meio do monocultivo da cana-de-açúcar. Este processo é assim entendido por Vilma Almendra (Almendra, 2017), uma das lideranças do Povo *Nasa*:

A Libertação da Mãe Terra é outro dos desafios práticos que ficaram evidentes nos vários espaços de diálogo, reflexão e ação tecidos local e globalmente, especialmente nos anos 2000, quando as políticas neoliberais se aprofundaram e o neoextrativismo até chegar aos nossos lugares mais sagrados e a dinâmica estatal continuou a conter a luta contra as falsas promessas. Assim, em setembro de 2005, comunitários e autoridades indígenas da *Reserva Huellas Caloto*, fartos da grave situação que vivem em

⁶ <https://liberaciondelamadretierra.org/quienes-somos/> (acesso em 11/08/2024).

seus territórios pela falta de terras para viver e cansados das mentiras do governo com contínuas promessas não cumpridas de reparar integralmente ao povo *Nasa* pelo massacre do *El Nilo* - depois de várias lutas legais o governo teve que assumir a sua culpa, pedir desculpas ao povo *Nasa* e comprometer-se a entregar 15.663 hectares -, eles decidiram autonomamente sair e recuperar terras, porque enquanto o povo segue crescendo, a terra para a vida plena diminui com o plantio de monoculturas. (Almendra, 2017, p. 109) (Tradução livre)

Somada a recuperação e libertação da terra, as expressões de reconstrução da organização tradicional do Povo recuperam as dimensões e valores da ancestralidade, na busca de reestabelecer o equilíbrio abalado pela exploração capitalista. Reestabelecida a relação com o território ancestral, se busca reconstruir também as relações comunitárias, a partir de valores com base decolonial (Quijano, 2005). Na afirmação de Almendra (2017):

[...] el aire, la tierra, el agua y el fuego. Y a su vez representa la reciprocidad, la complementariedad, la integralidad y la proporcionalidad. La reciprocidad con la solidaridad, la minga; la complementariedad con lo que encierra la representación de que no hay competencia, no hay dominador o dominado, se complemente el hombre y mujer, blanco negro, lo de arriba lo de abajo, el fuego y el agua. La integralidad es la visión holística que hace que todo esté vinculado. Y la proporcionalidad, el tema de la justicia, el dar y recibir”. (Plan V, 2014 apud Almendra, 2017, p. 251).

É exatamente o vínculo ancestral com um determinado território, e não outro, que possibilita a reconstrução das relações tradicionalmente valorizadas, com o território e entre os membros do Povo.

Os processos observados, com destaque para a história e lutas configuradas pelos Xavante de *Marãimatsédé*, que buscamos descrever, reafirmam que não se luta por qualquer território, pois não é com qualquer um que se estabeleceu o vínculo. Assim também observou Muniz Pataxó, analisando as posições, do Ministro Alexandre de Moraes, que em seu voto abria a possibilidade de permuta de uma terra indígena por outra.

Em [19]82, a gente voltou para o território, muito já vivia fora e conseguiram arrendar todo nosso território, pra os fazendeiro, quando nós voltamos a FUNAI e a Polícia Federal pressionou muito outro território fora né, pra gente deixar aquele para lá. Mas nós não conseguimos aceitar porque pela terra, o amor que a gente tem por ela, entendeu, outra terra não pagava. Era onde tava o cemitério dos nossos antepassados, ali onde tava ali as antigas aldeias, é onde estava as frutas que foram plantadas por nossos “troncos” antepassados, ali. E o amor, o amor que a gente tem por ela ninguém podia tirar e a gente não podia trocar por outra. Então a terra ela é Sagrada, aquele lugar onde você é tinha aldeia né, ela tem para gente assim um amor de que é ali né aonde a gente podemos se alegrar, recuperando a terra a gente tira um a paixão, de tristeza que tinha dentro da gente e comemora aquela vitória. Então terra indígena não é terra de negócio. (Muniz Pataxó, 2023).

Muniz Pataxó afirma a total contrariedade da terra inserida na lógica capitalista, reificada e transformada em mercadoria, destinada ao comércio. O território originário, por sua característica essencial, configura-se anti-capitalista, não é, portanto, uma mercadoria. E nele, como nos apontou anteriormente Almendra (2017), e já nos lembrava Benites (2021), novas relações podem ser estabelecidas, como resultado da retomada, calcadas em relações outras que negam a imposição da lógica hegemônica para dar lugar a relações de reciprocidade e autonomia.

CARACTERIZAÇÃO DO TERRITÓRIO INDÍGENA

A subsunção dos Povos aos territórios originários os leva a estabelecer a indissociabilidade entre ser e território – *tekoba*, ou, *o lugar onde se é* – não de maneira determinista, mas o *Ser* se faz *Naquele* espaço específico. Fora dele, faltam-lhes a base fundamental para a completude da existência e a possibilidade de realização dos modos próprios do viver, o *teko* e, nas palavras de Benites (2021), as possibilidades da *busca do Teko Araguyje: o jeito sagrado de ser*, que antecede, mas se realiza no *tekoba*.

A partir destes elementos até aqui destacados, consideramos importante caracterizar, mesmo que de forma sintética, nossa compreensão do território indígena. Dentre outras possíveis características, cremos que, fundamentalmente, este território é:

- **Ancestral:** entendido como valor basilar da relação, remete a presença material, mesmo que não física, dos ancestrais, ou seja, embora não visíveis aos nossos olhos, influenciam e podem determinar ações ou comportamentos. Os Povos Indígenas não estabelecem dicotomias entre o visível e o invisível em suas relações com seus ancestrais, pois estes seguem presentes nos rituais, fortalecendo suas lutas, protegendo e fazendo morada nos lugares sagrados. Lembremos da presença destacada por Benites (2017), dos *Ñanderu* (rezadores) nas retomadas; estes que fazem a comunicação e evocação da presença dos *Espíritos* que acompanharão e protegerão durante a retomada. Lembremos dos *Encantados*, que também estiveram presentes na luta pela retomada do território Pataxó *Hã Hã Hã*, nos destaques de Muniz Pataxó.

- **Perene:** entendido aqui como a presença no território mesmo após a expulsão física dos povos; podemos dizer, os vínculos anímicos, espirituais, culturais e também ambientais com aquele território, que motiva a luta pela retomada, quando da expulsão. Um Povo Indígena, exceto em sua eliminação total, seguirá com vínculos com um determinado território, onde seus ancestrais, invisíveis aos invasores – e mesmo abalados pelos

desequilíbrios causados pelo desmatamento, contaminação das águas e outras formas de depredação – seguirão presentes;

- **Imutável:** a Constituição brasileira garante, entre outras, que a terra indígena não pode ser alienada, permutada, além da imprescritibilidade do direito sobre estes territórios. Estes são elementos também desta “imutabilidade”, mas parto do entendimento de que o território indígena é específico e, pelo vínculo ancestral, não permutável com qualquer outro;

- **Multidimensional:** na “composição” do território está imanente a sua multidimensão, onde este contém a ancestralidade, o lugar sagrado (não necessariamente configurado numa estrutura material), os *Espíritos*, a roça, o rio, uma formação rochosa, os caminhos, os locais de caça, entre outros. Nesta multidimensionalidade também encontramos a perspectiva de Benites (2021), entendendo na construção desta as “relações societárias características do modo de ser”, que “produzem o próprio território”; no qual “coabitam os diversos seres (vegetais, animais, os abióticos e os *teko jára* - seres divinizados que atuam como guardiões)”. (Benites, 2021, p. 46). Intimamente associada, também está nesta característica a “terra de trabalho”, de onde os povos cultivam suas sementes, ramas, ervas, tubérculos e outros que se tornam alimentos e remédios.

Nesta característica multidimensional, encontramos a efetivação do trabalho como produtor e reproduzidor da vida, intimamente vinculado à ancestralidade. Aqui também encontramos a interface entre o trabalho do cultivo e o vínculo com a espiritualidade, por exemplo, como nos rituais do “Batismo do Milho” (*Avati Kyrj*), descritos por Silva (2018), em que não ocorre um simples plantio e colheita, mas há rituais vinculados a cada período, ou ainda nos rituais de pesca do Povo Enawenê-Nawê, cujo resultado da pesca ritual não é alimento para eles mesmos, mas para ser servido aos *Espíritos*. Neste contexto, também estão as porções sagradas do território, onde não se faz roças, não se instala aldeias, não se faz caçada pois são moradas dos *Espíritos*;

- **Complementar:** aqui entendido como refratário ao estabelecimento de divisas, fronteiras, limites fixamente impostos. Nesta característica, o território indígena se contrapõe expressamente à Terra Indígena (TI) juridicamente e administrativamente estabelecida. No exemplo da pesca, caçada, rituais ou outras incursões para além dos limites estabelecidos pela demarcação, a negação à demarcação se dá na dialética necessária: luta-se pela demarcação, mas ao mesmo tempo ela impõe limites; embora estes, os Povos Indígenas subvertem a favor da vivência territorial integral;

- **Indissociável:** na perspectiva em conjunto com a imutabilidade, a indissociabilidade acolhe a perspectiva de que o *Ser* daquele povo está vinculado umbilicalmente ao *Estar* naquele território; a expressão *Tekoba*, dos Povos Guarani e Kaiowá

nos remete a esta indissociação: *o lugar onde se é*. Para além da originalidade, ou seja, da perspectiva *de onde se vem*, está a perspectiva *de onde sou*; *ser e estar* estão na base das retomadas Guarani e Kaiowá, mas são também os elementos fundamentais do vínculo com o território indígena encontrados entre os Xavante de *Marãiwatsédé* e os Pataxó *Hã Hã Hãe*. Na expressão de Muniz Pataxó, esta relação está configurada no “amor que a gente sente” pela terra, por isso “outra terra não pagava”;

Particular: decorrente da indissociabilidade, a particularidade remete ao que é específico de um território, de um Povo Indígena específico que estabelece relações territoriais permeadas por sua cosmovisão e demais componentes culturais, que podem não necessariamente fazer parte das relações estabelecidas por um outro Povo.

Diverso em sua unidade, o Movimento Indígena expressa sua especificidade de organização e estratégias de luta na busca de efetivar a retomada territorial e o sentimento completo de ser e de estar. Como afirma Muniz Pataxó, as estratégias foram se dando na concretização da luta:

E a gente foi se organizando, criamos a assembleia interna, depois a gente criou a comissão de articulação, que hoje é a APOIMNE [Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo], e fomos nessa aliados a outros parentes. E para que ele pudesse ter mais força né para fazer o trabalho. E chegou um ponto de, quando queimaram Galdino em Brasília, deste dia em diante a gente se reunimos e falamos que não ia mais ser reintegrado. Então nós mudamos a estratégia de luta. Nós antes tomava três, quatro, cinco fazendas da noite pro dia. Passamos a tomar uma fazenda, duas fazenda. E quando tinha reintegração, na véspera da reintegração, a gente tomava outra do vizinho pra que pudesse relaxar, suspender o cumprimento da liminar [de despejo]. (Muniz Pataxó, 2023.)

Também na luta pela retomada de *Marãiwatsédé* as estratégias estabelecidas pelos Xavante perpassaram diferentes articulações, dentro e fora do país, além de distintos setores da sociedade, poder público e do movimento próprio de retornar ao território e forçar a materialização do direito.

Embora a retomada, enquanto fenômeno geográfico e próprio dos Povos Indígenas não esgote ou encerre em si as possibilidades de leitura e compreensão do Movimento Indígena, entendemos que contém elementos fundamentais para esta leitura e compreensão.

Na busca deste “potencial explicativo” e pela especificidade do território indígena, também marcamos aqui a diferença da retomada concebida pelo Movimento Indígena, nos colocando em direção diferente daquela apresentada por Feliciano (2009), sem retirar a relevância da pesquisa desenvolvida que expôs as disputas territoriais no Pontal do Paranapanema e as conquistas do movimento social.

Feliciano (2009), ao elaborar a (re)tomada naquela região do estado de São Paulo, vincula a conquista territorial enquanto “retomada” do acesso à terra pelos camponeses, em terras públicas que foram anteriormente apropriadas ilegalmente. Na perspectiva apresentada, assim se configura esta terra:

As terras (re)tomadas na região do Pontal do Paranapanema, passaram por várias transformações: de terras indígenas a devolutas; de devolutas a terras griladas com caráter privado; de terras sem definição jurídica dependendo do aval político imprevisto do poder judiciário, para terras julgadas particulares e “inquestionáveis” ou devolutas (portanto, públicas) e possíveis de se implantar projetos de assentamentos rurais; e por fim, terras de administração públicas com uso e permissão por famílias camponesas, criando outras definições e finalidades. (Feliciano, 2009, p. 22).

Mesmo considerando a participação do movimento social no processo de retomada, o que mostra neste aspecto uma semelhança entre a *Retomada Indígena* e a (re)tomada apresentada por Feliciano, entendo que os elementos que compõem aquela efetivada pelos Povos Indígenas reivindicam as características fundamentais que o assentamento não contém – *ancestral, perene, imutável, multidimensional, complementar, indissociável e particular* -, justamente pela relação diferencial que estes sujeitos estabelecem com o território a partir das suas relações socioculturais e históricas.

Importante, ainda, lembrar que a configuração jurídica de terra devoluta e terra indígena são diferentes, embora as duas se enquadrem, segundo o Art. 20 da Constituição Federal, como bens da União. A terra devoluta, enquanto terra pública, segundo o Artigo 188, pode ser destinada à política de Reforma Agrária; a terra indígena, por sua vez, segundo o Artigo 231, é destinada ao usufruto exclusivo dos Povos Indígenas. Ou seja, se trata de terras em disputa conceitualmente diferentes.

Em um exemplo, não necessariamente ficcional, visto que ocorre em vários estados do país, quando uma terra é disputada entre pequenos agricultores sem terra e um determinado Povo Indígena, após comprovada a tradicionalidade, ou seja, identificada aquela como terra indígena, o direito sobre este território em disputa é imperativamente do Povo originário, devendo o Estado reassentar os não indígenas. Mesmo nos casos, como ocorreu com a TI Caramuru-Catarina Paraguaçu, dos Pataxó *Hã Hã Hãe*, em que os não indígenas possuíam títulos das terras, cedidos pelo estado da Bahia, os mesmos foram considerados nulos.

Evidente que não se pode negar que os sujeitos envolvidos na luta dos Movimentos Sociais por terra podem estabelecer o vínculo após a conquista da terra, ou seja, a efetivação do assentamento, que pode ocorrer – e vem ocorrendo há décadas na citada região do Pontal

do Paranapanema – como resultado da luta organizada dos movimentos, possibilita o estabelecimento do “amor à terra”.

Os Povos Indígenas, contudo, engendram a luta e realizam a retomada pelo vínculo anteriormente estabelecido, que não se rompe com a expropriação e não se perde mesmo com a destruição da natureza anteriormente presente.

Por isso, considerando a importância de marcar este diferencial, quando nos referimos à luta elaborada pelo Movimento Indígena para recuperar seus territórios originários denominamos: *Retomada Indígena*.

ARRISCANDO CONSIDERAÇÕES FINAIS

Encerramos este texto, reafirmando nosso entendimento de que uma pesquisa jamais abraçará a dinâmica das lutas indígenas em sua totalidade, posto que segue em movimento diário. Por isso, entendemos ser estas considerações, mas não de fato finais.

Nas palavras do historiador e indigenista Antonio Brand (Brand, 1993), aos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul, foi imposto um processo de *confinamento*, perfeitamente identificável, por exemplo, na criação da Reserva Indígena Dourados, onde mais de 18 mil pessoas vivem ainda hoje em uma área de 3.539 hectares. Criadas no intuito de liberar as terras para a exploração comercial, aos indígenas se impôs o *aprisionamento* em reduzidos espaços, com seus efeitos que hoje fazem parte do cotidiano de violências contra esses Povos: perseguições, queima de casas, ataques bélicos, prisões, assassinatos e criminalização de lideranças, fatos que se vêm avolumando a cada ano. É importante destacar em relação a estas reservas, criadas sobre os territórios tradicionais no início do século passado, com áreas de 3.600 hectares, o acesso continua sendo negado, alimentando esse a quadro de violência.

O território indígena, portanto, carrega essa dupla face: enquanto aprisionado, nas poucas mãos daqueles que o exploram, reificado e reduzido a uma mercadoria, gera a morte, exclusão, contaminação, fome e violência; retomado e reinserido à dinâmica própria dos Povos Indígenas, torna-se novamente morada dos *Espíritos*, vivenciado coletivamente, gerador de alimentos, espaço de convivência, *lugar onde se é*. A diferença entre estas concepções e de relação com a terra nos demanda ir além de elaborações unicamente teóricas, mas convida a entender como cada Povo Indígena constrói estas relações em que a figura da terra é associada a uma *Mãe*, como afirmou Muniz Pataxó, aquela que cuida e nutre.

A racionalidade que permeia o debate em torno do direito constitucional dos Povos Indígenas aos seus territórios, sobretudo no campo do enfrentamento que se dá entre o Direito Originário e a tese do marco temporal, não tem alcançado a essência dessa relação

umbilical. Os discursos e as supostas soluções apresentadas diante da necessidade e do direito de se reconhecer e demarcar territórios aos Povos Indígenas continuam, por vezes, entendendo a terra indígena como *qualquer terra*. Assim, vemos propostas de permuta de terras, como apresentada pelo Ministro Alexandre Moraes, ou a compra de terras, como apresentou, em abril de 2024, o Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, em visita ao Mato Grosso do Sul; aliás, proposta rechaçada prontamente pelos Guarani e Kaiowá, que intensificaram desde então os processos de retomada de seus *tekoha*.

Em contraponto ao *tekopyahu*⁷ e sua consequente mercantilização do território, os Povos Indígenas, com base nos valores ancestrais enquanto referências, buscam reconstruir o *teko araguyje* (modo de ser maduro, preparado e perfeito através do tempo), segundo Benites (2021).

O movimento de voltar, caracterizado pelas Retomadas Indígenas, busca reconstituir as possibilidades do reencontro com esta *Mãe-Terra* e com as potencialidades nela presentes. Enquanto não efetivada a retomada, a memória é resgatada para que aqueles que nasceram após a expropriação, para que as territorialidades e temporalidades do modo próprio de viver (*tekoyma*), sejam recriadas (Mota 2015a, p. 256).

A memória, portanto, enquanto exercício do passado no presente, a partir da manutenção da cultura e dos elementos que compõe a cosmologia indígena, fortalece a identidade e a resistência aos processos de negação do *Ser* e configura-se também como mola propulsora na busca de retomar o território (Benites, 2021).

Quando se resgatou o processo de luta do Povo Xavante por *Marãiwatsédé*, evidenciou-se a memória que fortaleceu os vínculos com o território, mesmo expropriado e degradado. A manutenção do nome, *Marãiwatsédé*, mesmo com as alterações drásticas que levaram a quase perda total da “mata frondosa”, reafirma este vínculo.

No contexto ainda de disputas em torno do direito dos Povos Indígenas aos seus territórios tradicionais ou a uma porção destes, a história de *Marãiwatsédé* nos parece exemplar. Por um lado, por evidenciar como, utilizando-se da estrutura do Estado, de manobras jurídicas, violências e pressões, uma Terra Indígena foi expropriada; por outro, pela importância da luta indígena e sua resistência por décadas até a retomada.

Semelhante a *Marãiwatsédé*, outras terras foram igualmente expropriadas no período da ditadura civil-militar no Brasil e os registros de violência estão em documentos oficiais, como o Relatório Figueiredo (Brasil, 1968) e o Relatório da Comissão Nacional da Verdade

⁷ Palavra na Língua Guarani, aqui entendida como menção a um modo de ser e viver de acordo com padrões próprios dos não indígenas.

(Brasil, 2014). Estes fatos, por si, já deveriam ser a prova cabal de que a estes Povos deveriam ser reconhecidos os direitos e efetivadas as devidas demarcações territoriais. Não obstante, este passo na história do Brasil nos parece ainda estar distante, visto que os direitos originários dos Povos Indígenas aos seus territórios continuam sendo questionados e negados.

Esse quadro, em cujo centro está o direito à terra e a negação deste, nos remete às afirmações de Mészáros (2011), quanto ao dinamismo do sistema capitalista que, no que diz respeito ao conceito de propriedade, age desvirtuando seu sentido original, qual seja, aquele no qual encontramos as relações estabelecidas pelos Povos Indígenas e comunidades tradicionais, marcadas pela coletividade, pela espiritualidade e ancestralidade. O “agudo contraste com seu significado original” (Mészáros, 2011, p.610), evidencia-se, por exemplo, nos discursos de ruralistas que denominam os processos de retomada das terras tradicionais indígenas como “invasão de propriedade”, o que justificaria ações como as defendidas pelo “Invasão Zero”, movimento que, iniciado na Bahia, vem incentivando ações violentas contra retomadas indígenas e ocupações de trabalhadores sem-terra, posseiros etc.

A expropriação da terra, coisificada e vista apenas como geradora de renda, se associa a coisificação também dos indígenas, tratados como invasores em suas próprias terras e acusados de preguiçosos, vadios, entraves ao desenvolvimento, embora sejam utilizados largamente como mão de obra pelos próprios expropriadores. Tais relações, baseadas ainda na colonialidade (Quijano, 2005), repetem, com requintes de crueldade, as práticas implementadas no Brasil desde o período colonial: expropriação, exploração da mão de obra indígena e negra, monocultivos em grandes extensões e produção voltadas ao mercado externo.

Darcy Ribeiro (1995), referiu-se às relações estabelecidas no período colonial, baseadas na escravização e exploração intensa dos trabalhadores, como “moinhos de gastar gente”. Hoje vemos as recorrentes notícias de trabalhadores libertados pelo Grupo Móvel de Fiscalização do Ministério do Trabalho e Emprego em “condições análogas à escravidão”. Entre estes trabalhadores, também pretos e pardos, a maioria é indígena, como apontou levantamento do próprio Ministério entre 2013 e 2023, e provenientes do Mato Grosso do Sul. As informações apresentadas pela Repórter Brasil⁸, indicam que dos 363 trabalhadores resgatados no referido período, 205 eram indígenas desse estado.

⁸ <https://reporterbrasil.org.br/2024/05/indigenas-trabalho-escravo-mato-grosso-do-sul/> (acesso em 15/09/2024)

Para seguir, portanto, “gastando gente” a estrutura estabelecida pelo capital expropria as terras aos indígenas, por um lado, explora sua mão de obra, por outro, posto que sem o acesso à terra lhes sobram poucas ou quase nenhuma alternativa de sobrevivência. No sistema de controle metabólico do capital (Mészáros, 2011), os Povos Indígenas vão sendo consumidos para alimentar a engrenagem da produção, da especulação imobiliária-financeira e da inclusão marginal na sociedade do capital (Thomaz Junior, 2023).

Na contramão dessas formas de controle das diferentes frações burguesas, a reafirmação da territorialidade indígena, de suas cosmologias e economias passam, necessariamente, pela recuperação, manutenção e proteção dos territórios.

Isso posto, vemos que a Retomada Indígena seguirá não só como uma estratégia de recuperação territorial, mas como possibilidade de, forçando os processos, os Povos verem seus direitos reconhecidos e efetivados. Como evidenciado nas lutas dos Pataxó *Hã Hã Hãe* e Xavante e verificado em outras lutas pela recuperação territorial indígena, a Retomada compele o Estado a efetivar a desintrusão, ou seja, a retirada daqueles que, de forma ilegítima, invadem a terra indígena.

Em suma, mesmo com a garantia constitucional afirmando a originalidade da posse indígena, anterior a qualquer outra, a efetivação deste direito só se configura através da luta e mobilização indígena, com suas estratégias próprias e, dentre elas, por meio da retomada. Entretanto, a mobilização dos setores e organizações sociais simpáticas à causa, apesar de demonstrações concretas, ainda resta uma longa senda de conscientização.

REFERÊNCIAS

ALMENDRA, V. *Entre la emancipación y la captura: memorías y caminos desde la lucha Nasa en Colombia*. Barricadas Colección. Colombia. 2017.

BENITES, E. A busca do Teko Araguayje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá. **Tese de Doutorado em Geografia**. Faculdade de Ciências Humanas. Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Dourados, 2021.

BENITES, T. **Recuperação dos territórios tradicionais guarani-kaiowá. Crônica das táticas e estratégias**. Journal de la Société des américanistes. 2014. <https://journals.openedition.org/jsa/14022#tocto1n3>. Acesso em 23 nov. 2023.

BRAND, A. **O confinamento e o seu impacto sobre os Pãi/Kaiowá**. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. **Relatório Final – volume II – textos temáticos, Capítulo Indígena**. Brasília, 2014.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Câmara dos Deputados. 57ª Edição Brasília, 1988.

BRASIL. Ministério do Interior. **Relatório do Procurador Jader Figueiredo**. Brasília, 1968. <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=DocIndio&pesq=relat%C3%B3rio%20figueiredo&hf=armazemmemoria.com.br&pagfis=1>. Acesso em 19marc. 2024.

OLIVEIRA, E.C. **Entrevista realizada de modo remoto em 20 de março de 2024**.

FELICIANO, C.A. **Território em disputa: terras (re)tomadas no Pontal do Paranapanema**. Tese. Doutorado em Geografia Humana. USP. São Paulo, 2009.

GALLOIS, D. T. **Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades**. In: RICARDO, Fany (Org.). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza. O desafio das sobreposições territoriais*. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2004.

GIACCARIA, B. & HEIDE, A. **Xavante: povo autêntico: pesquisa histórico-etnográfica**. 2ª ed. São Paulo: Ed. Salesiana Dom Bosco, 1984.

HECK, F. M. & THOMAZ JUNIOR, A. **Territórios da degradação do trabalho: os impactos na saúde e na vida dos trabalhadores de frigoríficos de aves e suínos no Brasil**. In: *Seminário de saúde do trabalhador de Franca*, 8., 2012, Franca. UNESP-Franca.

https://www.academia.edu/3992495/Territ%C3%B3rios_da_degrada%C3%A7%C3%A3o_do_trabalho_os_impactos_na_sa%C3%BAde_e_na_vida_dos_trabalhadores_de_frigor%C3%ADficos_de_aves_e_su%C3%ADnos_no_Brasil. Acesso em 28 marc. 2024.

KOLLING, P. & SILVESTRI, M. **Reflexões sobre território e terra indígena: aspectos culturais, sociais e jurídicos**. Para onde!? *Revista Eletrônica. Programa de Pós-Graduação em Geografia*. UFRGS. Porto Alegre, 2019.

LACERDA, R. F. **A “Pedagogia Retomada”: uma contribuição das lutas emancipatórias dos povos indígenas no Brasil**. Caruaru, *Revista Iterritórios*. Revista de Educação Universidade Federal de Pernambuco, V.7 N.13 [2021].

LADEIRA, M. I. **Espaço Geográfico Guarani-mbya: significado constituição e uso, 2001. Tese de Doutorado em Geografia Humana – FFLCH/ Universidade de São Paulo – USP. Edição de Publicação**. São Paulo: EDUEM / EDUSP, 2008. Versão Online. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista – CTI, 2015.

LITTLE, P.E. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade**. *Anuário Antropológico/2002-2003*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

<https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871>. Acesso 19 Nov. 2024.

MARTINS, M. P. M. J. **Direito(s) e(m) movimento(s): assessoria jurídica popular a movimentos populares organizados em torno do direito à terra e ao território em meio rural no Ceará**. 2011. 230 f.: Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Direito, Fortaleza-CE, 2011.

MÉSZÁROS, I. **Para além do capital: rumo a uma teoria da transição**. Castanheira, Sérgio Lessa. - 1.ed. revista. São Paulo. Boitempo, 2011.

MOREIRA, R. **A Geografia do espaço-mundo: conflitos e superações no espaço do capital**. Consequência Editora. Rio de Janeiro, 2016.

MOTA, J. G. B. **Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá: diferenças geográficas e as lutas pela Des-colonialização na Reserva Indígena e nos acampamentos-*tekoha* - Dourados/MS. (Tese de Doutorado)**. Faculdade de Ciências e Tecnologia/UNESP/Presidente Prudente, 2015a.

MOTA, J. G. B. **Territórios de resistência e práticas descoloniais: estratégias de luta Guarani e Kaiowá pelo Tekoha – Mato Grosso do Sul/Brasil**. Uberlândia, **Campo-Território**, V.10, n. 20, p. 416-439, jul., 2015b.

MUNIZ PATAXÓ, N. **Entrevista realizada em Luziânia (GO) no dia 27 de setembro de 2023**.

OLIVEIRA, J. P. **Viagens de ida e de volta e outras viagens: os movimentos migratórios e as sociedades indígenas**. In: **Travessia**. Índios e territórios (janeiro-abril). Centro de Estudos Migratórios. São Paulo, 1996.

OLIVEIRA, N. A. **Os Xavante e as Políticas de Desenvolvimento para a Amazônia Legal Brasileira (Da Era Vargas ao final da Ditadura Militar): De símbolo da brasilidade a obstáculo ao progresso**. **Mediações**. Londrina. V. 22. N. 2. P. 146-178, JUL/DEZ. 2017.
<https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/30374>. Acesso 15 Nov. 2024.

PARIDZANÉ, E.T. & ALMEIDA. M.A. **A desintrusão de *Marãiwatsédé*: narrativas de um retorno**. **Revista História e Diversidade**. V. 10. No 1. Cáceres (MT), 2019.

QUIJANO, A. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: Lander, E. (org.). **A colonialidade do saber: etnocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

RAMIRES, M. M. ***Datsina damro*: um estudo do casamento entre os Xavante de *Marãiwatsédé***. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2015

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. Companhia das Letras. São Paulo, 1995.

RITE, C. **Uso do Território a partir do modo de ser *A'uwê Marãiwatsédé* - *Ti'a na dahoimanadzé Wahi'rata nori tsi Marãiwatsété hoimandzédzozo hã***. Dissertação. Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais – MESPT. Centro de Desenvolvimento Sustentável. UnB. Brasília, 2017.

SANTOS, G. V. **Retomadas Territoriais Indígenas: em questão o Povo *A'uwê* Xavante da TI *Marãiwatsédé***. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Geografia (PPGG) da Faculdade de Ciências e Tecnologia de Presidente Prudente (FCT) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP). Presidente Prudente, 2024.

SANTOS, G.V. **Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Marãiwatsédé***, 2023.

SANTOS, G. V. **Conflitos territoriais no Brasil e o Movimento Indígena contemporâneo**. 2019, 209f. Dissertação (**Mestrado em Geografia**). Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Instituto de Políticas Públicas e Relações Internacionais (IPPRI), Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Territorial na América Latina e Caribe (TerritoriAL), São Paulo, 2019.

SANTOS, G.V. **Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Marãiwatsédé***, 2009.

STF, Supremo Tribunal Federal. **RECURSO EXTRAORDINÁRIO 1.017.365 SANTA CATARINA. Voto Ministro Edson Fachin**. Brasília, 2021. <https://www.conjur.com.br/2021-set-09/fachin-vota-tese-marco-temporal/>. Acesso em 21 set. 2024.

STF, Supremo Tribunal Federal. **Ação Cível Originária 312. Ação de nulidade de títulos de propriedade sobre imóveis rurais situados no Sul da Bahia em Reserva Indígena**. Brasília, 2012.

THOMAZ JUNIOR. **Dinâmica Geográfica do Trabalho no Século XXI: (Limites Explicativos, Autocrítica e Desafios Teóricos)**. Presidente Prudente. (**Tese de Livre Docência**), 2009. Volume 1.

THOMAZ JUNIOR, A. **Os novos territórios da degradação sistêmica do trabalho. (Em tempos de desproteção e inclusão marginal institucionalizada)**. São Paulo, Terra Livre, Ano 34, V.1, N.52, pp.197-240, jan.-jun./2019.

THOMAZ JUNIOR, A. **Geografia do trabalho em construção: desafios teóricos e práxis de pesquisa**. ANTUNES, C; NOGUEIRA, C. M. (Orgs.). **Ricardo Antunes – Para além do mundo do trabalho**. Campinas: Papel Social, 2023, pp.279-312.

THOMAZ JUNIOR, A.; LEÃO, L. H. C.; PIGNATI, W. A. **Trabalho Rural, Degradação Ambiental e Contaminação por Agrotóxicos**. In: **Avesso do Trabalho IV**. Terceirização, Precarização e Adoecimento no Mundo do Trabalho. 4 ed. São Paulo: Outras Expressões, 2017, v.4, p. 393-413.

THOMAZ JUNIOR, A.; GARVEY, B. **Extending the conceptualisation of class across field and city: Transgressing servitude towards an emancipatory práxis**. In: **Capital and Class**, Glasgow, V.21, N.1, 2022, p.21.

TÓFOLI, A. L. F. De. **As retomadas de terras na dinâmica territorial do povo indígena Tapeba: Mobilização étnica e apropriação espacial**. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade de Federal do Ceará. Fortaleza, 2010.