Saberes, Bem Viver e resistência dos povos indígenas: a realidade do povo Puruborá da aldeia Aperoi – RO, Brasil[1]

Knowledge, Well Living and resistance of indigenous peoples: the reality of the Puruborá people of the village Aperoi – RO, Brazil

Anatália Daiane de Oliveira Ramos
Doutora em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Graduada em Pedagogia pela Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR) e mestra em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia (UNIR). Participante do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Trabalho e Educação (GEPTE) – UFMT e Grupo de Pesquisa de Educação na Amazônia (GPEA) – UNIR, Brasil
anataliadaiane@hotmail.com

Edson Caetano
Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e professor do Instituto de Educação (IE) da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Trabalho e Educação (GEPTE) da UFMT, Brasil
caetanoedson@hotmail.com

Resumo
O objetivo do presente artigo é analisar os povos indígenas, seus saberes tradicionais, o Bem Viver e sua resistência ao sistema capitalista. Para dialogar com essa finalidade, trouxeram-se alguns dados de uma pesquisa de doutorado realizada nos anos de 2016 a 2019, junto ao povo indígena Puruborá da aldeia Aperoi, em Seringueiras, Rondônia, a qual se baseou no materialismo histórico dialético e em alguns elementos da pesquisa participante. Utilizaram-se a observação participante, registrada em diário de campo, apoiadas em fotografias e vídeos, seis entrevistas semiestruturadas e uma oficina como instrumentos para a escrita deste texto. A análise se deu por meio da triangulação dos dados, do objetivo do artigo e o referencial teórico empregado. A lógica de viver dos povos indígenas é divergente da sociedade capitalista, ocasionando resistência, uma vez que esses povos procuram e querem permanecer em seus territórios a partir de saberes acerca da terra, da flora, da fauna, do solo e outros que lhes permitem uma existência ligada à natureza.

Palavras–chave: Povos indígenas; Povo Puruborá; Saberes; Bem Viver; Resistência.

Abstract
This article aims to analyze indigenous peoples, their traditional knowledge, the Well Living and their resistance to the capitalist system. To dialogue with this purpose, some data from doctoral research carried out in the years 2016 to 2019, with the Puruborá indigenous people of the Aperoi village, in Seringueiras, Rondônia, were brought which was based on historical dialectical materialism and in some elements of participating research. Participant observation, recorded in a field diary, supported by photographs and videos, six semi-structured interviews and a workshop were used to write this text. The analysis took place through the triangulation of the data, the purpose, and the theoretical framework employed. The logic of living of the indigenous peoples differs from the capitalist society, causing resistance since these peoples seek and want to stay in

[1] O presente texto foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

their territories based on knowledge about the land, flora, fauna, soil and others that allow them to exist linked to nature.

Keywords: Indian people; Puruborá people; Knowledge; Well Living; Resistance.

1. INTRODUÇÃO

> O povo indígena tem um jeito de pensar, tem um jeito de viver, tem condições fundamentais para a sua existência e para a manifestação da sua tradição, da sua vida, da sua cultura, que não coloca em risco e nunca colocou em risco a existência, sequer, dos animais que vivem ao redor das áreas indígenas, quanto mais de outros seres humanos. (KRENAK, 2015, p. 34-35).

O presente artigo tem como objetivo analisar os povos indígenas, seus saberes tradicionais, o Bem Viver e sua resistência, porque esses povos produzem suas vidas, em grande medida, na contraposição do sistema capitalista, valorizando a natureza e os demais seres vivos.

Na epígrafe trazida para iniciar o presente texto, Krenak (2015) salienta que os jeitos de pensar e viver dos povos indígenas valorizam a vida, assim sendo, não colocam em risco a existência humana, dos animais e de outros seres vivos. Nessa perspectiva, esses jeitos de pensar e viver são divergentes e não dialogam com a sociedade capitalista, por esse motivo ocasionam, por exemplo, violências e violações dos direitos dos povos indígenas.

Para dialogar com a finalidade deste texto, trouxemos alguns dados produzidos a partir de uma pesquisa de doutorado, desenvolvida nos anos de 2016 a 2019 junto ao povo indígena Puruborá – autodenominação que significa "[...] aquele que se transforma em onça" (MONTANHA; BARBOZA; OLIVEIRA, 2014, p. 170) – da aldeia Aperoi, localizada em Seringueiras, Estado de Rondônia.

Nossa pesquisa adotou os procedimentos éticos indicados pelo Conselho Nacional de Saúde (CNS) para os estudos que envolvem seres humanos, registrados nas Resoluções nº 466/2012 e nº 510/2016. Por isso, ela foi aprovada no ano de 2016 pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) e pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP).

Utilizamos o materialismo histórico dialético como método de análise, concepção de mundo e práxis (FRIGOTTO, 1989) e alguns elementos da pesquisa participante (BRANDÃO, 2006). Os instrumentos utilizados para a produção deste artigo foram:

a) observação participante realizada na aldeia Aperoi nos anos de 2016 a 2019 e registrada em diário de campo, apoiado em fotografias e vídeos;

b) entrevistas semiestruturadas produzidas nos anos de 2017 e 2018, com seis indígenas Puruborá, na época, habitantes da aldeia Aperoi e maiores de 18 anos. As entrevistas foram gravadas e transcritas, mediante autorização das e dos entrevistados;

c) uma oficina ocorrida no dia 31 de janeiro de 2017, na casa da cacique Hozana situada na aldeia Aperoi. Ela foi planejada e executada pelos pesquisadores e orientada por um roteiro padrão, sendo que participaram dela as pessoas que moravam na aldeia Aperoi e outras que estavam presentes no dia e que desejaram participar. A oficina se constituiu como um momento de roda de conversa e de atividades direcionadas e entre seus objetivos destacamos o de apresentarmos as intenções de pesquisa; falarmos da importância do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) e explicarmos as exigências éticas da pesquisa (participação livre, possibilidade de desistência etc.); e construirmos e registrarmos coletivamente episódios do histórico do povo Puruborá.

A análise se deu por meio da triangulação dos dados produzidos pelos diversos instrumentos, do objetivo do artigo e do referencial teórico empregado.

Este texto está dividido em três partes. Na primeira parte, analisamos, ainda que brevemente, os povos indígenas e seus saberes e, na segunda, o Bem Viver e a resistência desses povos, dialogando com os dados elaborados em nossa pesquisa de doutorado, realizada junto ao povo Puruborá da aldeia Aperoi. Em seguida, apontamos as considerações finais possíveis nesse momento.

2. POVOS INDÍGENAS, SABERES E O POVO PURUBORÁ DA ALDEIA APEROI – RO

Os povos indígenas fazem parte dos povos e comunidades tradicionais e têm expressado resistência e procurado permanecer em seus territórios a partir de saberes acerca da terra, da flora, da fauna, do solo e outros que lhes permitem uma existência estritamente ligada à natureza (CRUZ, 2012; DIEGUES *et al.,* 2000).

Esta é a realidade do povo indígena Puruborá. Contatado por volta de 1909, pelo Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, o povo Puruborá é um grupo étnico do Estado de Rondônia, que teve sua Terra Indígena demarcada por esse Marechal ao afixar pedaços de madeiras no chão (BARBOZA, 2012; CIMI-RO, 2002; OLIVEIRA, 2015; OLIVEIRA; BRITO; BARBOZA, 2014).

Em 1900, o povo Puruborá foi classificado por Ribeiro (1979) como **isolado** e, na década de 2000, nomeado como **ressurgido**[2] pelo Conselho Indigenista Missionário de Rondônia (Cimi-RO), entidade que o ajudou quando começou a se (re)agrupar na década de 2000 – em especial, a partir do "Encontro de Parentes Puruborá", ocorrido em 2001, na aldeia Aperoi –, após esse povo

[2] Empregamos o termo "ressurgido" a partir da definição de Amorim (2010): "sair do anonimato", "dar-se a conhecer", "apresentar-se" e "levantar-se" como indígenas ao órgão oficial e à sociedade local, após um período sem o fazer.

ser expulso de seu território tradicional por três vezes. Posteriormente, foi identificado pelo Cimi-RO, outros órgãos e outras entidades como **resistente**[3].

Nos anos pós-contato, o povo Puruborá foi quase dizimado, por diversos motivos, entre eles, a colonização e o desenvolvimento do Estado de Rondônia; as doenças como epidemias de sarampo, beribéri, gripe, catapora e caxumba (CIMI-RO, 2002; GALÚCIO, 2005); a proibição de sua cultura, suas tradições, seus costumes, seus mitos e sua língua e obrigatoriedade de adoção de outra cultura, outros costumes e outra língua (CATHEU, 2002; MONTANHA; BARBOZA; OLIVEIRA, 2014); e as três expulsões da sua terra tradicional (BARBOZA, 2012).

Barboza (2012) relata que, entre 1910 até 1940, ocorreu a primeira expulsão do povo Puruborá de seu território, concretizada pela invasão das terras desse povo indígena pela companhia Massud e Kalil. Em 1982, no decorrer da delimitação da Reserva Biológica (Rebio) do Guaporé, houve a segunda expulsão e na década de 1990, com o processo de delimitação da Terra Indígena Uru Eu Wau Wau, se deu a terceira e última.

Consoante Montanha, Barboza e Oliveira (2014), na década de 1990, o povo Puruborá que ainda habitava no seu território tradicional – embora não oficialmente demarcado – foi expulso pela Fundação Nacional do Índio (Funai), por estar na fronteira da Terra Indígena Uru Eu Wau Wau e ainda acusado de não ser indígena, devido à miscigenação com brancos, negros, quilombolas e bolivianos[4].

Após essas três expulsões de seu território tradicional, o povo Puruborá se dispersou por várias cidades de Rondônia, entre elas, Costa Marques, Seringueiras, São Francisco do Guaporé, São Miguel do Guaporé, Rolim de Moura, Ji-Paraná, Porto Velho e Guajará-Mirim; e ainda para fora do Estado de Rondônia. Dados da pesquisa de campo realizada em 2019 apontam que residem na aldeia Aperoi aproximadamente 34 pessoas e nas proximidades dela, 10 pessoas.

Atualmente, o povo Puruborá, sobretudo, os habitantes da aldeia Aperoi[5] – localizada no município de Seringueiras, Estado de Rondônia (Figura 1) – sonham, resistem, lutam e se mobilizam para que seus direitos – especialmente, o reconhecimento identitário, a revitalização da cultura e a (re)demarcação do território tradicional[6] – sejam efetivados.

[3] Não utilizamos o termo "resistente" no sentido de "imutabilidade e inflexibilidade", e sim com o objetivo de reiterar que identidade indígena Puruborá sempre esteve presente, mesmo que proibida por algumas pessoas após o contato.

[4] Trata-se de uma miscigenação imposta ao longo de seu forçado trabalho junto aos seringais do rio Manoel Correia, já que era um dos povos indígenas recrutado para ser extrator de látex nos dois ciclos da borracha que aconteceram no Estado de Rondônia (CATHEU, 2002). Por isso, além de serem obrigadas a casar com os seringueiros da região, as indígenas Puruborá também foram cedidas como prêmios para aqueles que extraíam o maior número de látex (BARBOZA, 2012; OLIVEIRA *et al*., 2012).

[5] A aldeia Aperoi não está situada em território indígena demarcado oficialmente, sendo formada pela soma de áreas particulares localizadas nas margens da BR 429, que estão sob a posse de indígenas Puruborá.

[6] Utilizaremos a palavra (re)demarcação, porque registros históricos e coletivos do povo Puruborá apontam que a Terra Indígena (TI) Puruborá foi demarcada pelo Marechal Rondon, afixando pedaços de madeiras no chão, ainda que ela nunca tenha sido oficialmente demarcada (OLIVEIRA, 2015). Além disso, durante nossa pesquisa de doutorado localizamos três mapas que apontam a existência da Terra Indígena (TI) Puruborá. O primeiro mapa apresenta a

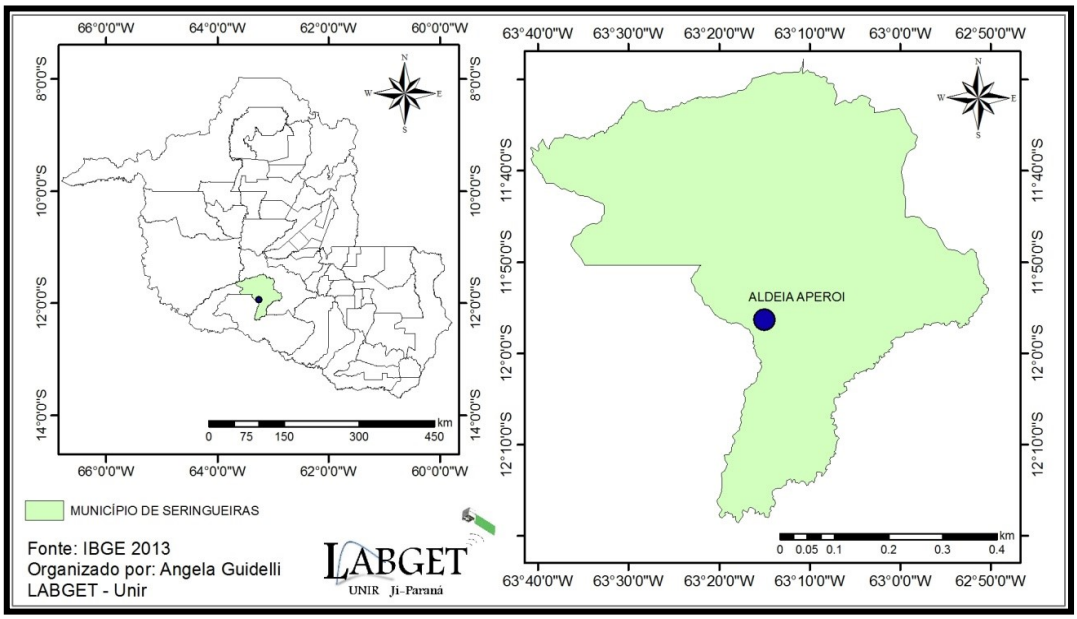

Figura 1 – Mapa de localização da aldeia Aperoi.
Fonte: LABGET – Unir, 2013.

Cumpre salientar, que compreendemos o esforço desse povo indígena no sentido de manter sua identidade, cultura, saberes etc. mesmo diante de um processo de negação, proibição e morte, como resistência. Nessa sequência, nosso entendimento coaduna com a explicação dada por André (1988, p. 36), pois para a autora resistência é "[...] um conjunto de práticas, exercidas por grupos subordinados, que se expressam sob a forma de oposição, numa tentativa de barrar a dominação, de não perder sua identidade e seus costumes".

Dialeticamente, também concebemos como resistência o processo de negação das identidades, culturas, saberes etc. utilizado por mulheres e homens, ao longo de um período, como uma estratégia de sobrevivência devido ao preconceito e aos constantes massacres contra elas e eles, como é o caso dos povos indígenas (CIMI, 2014).

Segundo Maracci (2012, p. 602, itálico da autora), "*Povos indígenas* é uma expressão genérica comumente utilizada para referir-se aos grupos humanos originários de determinado país, região ou localidade". As expressões "autóctones", "aborígines", "nativos" e "originários" também são utilizadas para nomear os povos indígenas.

Os povos indígenas são "[...] preexistentes às invasões de seus territórios pelos colonizadores europeus" (MARACCI, 2012, p. 602). Por esse ângulo, Prezia e Hoornaert (2000a, p. 23) reiteram que "Os povos que viviam na América antes da invasão dos espanhóis e portugueses chegaram mais ou menos na mesma época das grandes migrações humanas por todo o planeta. Isso aconteceu por volta de 50.000 anos atrás".

localização da área cultural indígena Puruborá (RIBEIRO, 1979). O segundo trata-se do Mapa Etno-histórico do Brasil e Regiões Adjacentes (NIMUENDAJÚ, 1981) e o outro é a "Carta Etnográfica da Rondônia segundo os trabalhos do Prof. Roquette Pinto e da Comissão Rondon de junho de 1934" (ROQUETTE-PINTO, 1975).

Esses autores afirmam que os povos indígenas são os donos destas terras, considerando que eles viviam na América há bastante tempo, logo, não houve um descobrimento de nosso continente – como normalmente apontado pela historiografia oficial –, mas sim uma invasão, saqueio e roubo destas terras e violência e expropriação dos povos habitantes originários, além da aniquilação de quase todos e todas que aqui residiam.

Maracci (2012) alega que os povos indígenas do continente americano possuem diferenças entre si, como por exemplo, a língua – sendo o número de línguas no continente superior a seiscentos –, entretanto, ao analisarmos "[...] o processo histórico do qual foram vítimas, bem como suas resistência, organização, mobilização e luta, os fazem mais semelhantes do que diferentes entre si. Esses povos possuem vínculos milenares de caráter espiritual e de visão de mundo" (p. 603).

Esses "vínculos milenares e de visão de mundo" expresso pela autora nos remete às experiências indígenas ancestrais de interação com a natureza, de produção da existência, de produção e transmissão de saberes relacionados ao território, à natureza, à sociedade, à economia e às relações sociais. Esses povos "[...] constroem e sentem os seus ambientes de maneiras muito próprias, constituindo vínculos de continuidade entre o mundo biofísico, o humano e o supranatural" (MARACCI, 2012, p. 604).

Rangel e Liebigott (2018, p. 15) aludem que a realidade dos povos indígenas do Brasil é diversa:

> Há povos em situação de isolamento, ou seja, não estabeleceram nenhum contato com a sociedade envolvente. Há povos de contato recente, há povos que há décadas se relacionam com as estruturas de Estado, com a sociedade e as diferentes realidades sociais. Há povos que possuem uma efetiva compreensão das estruturas sociais, políticas e jurídicas do Estado. Há povos que decidiram retomar seus vínculos de pertencimento às tradições e cultura originárias e lutam por direitos específicos e diferenciados. Também há comunidades que migraram de seus territórios tradicionais para as cidades e vivem no contexto de urbanização. Há comunidades que têm suas vidas construídas em barracos e acampamentos de beira de estrada.

Além das diferenças entre si, como as do tipo citadas por Rangel e Liebigott (2018), percebemos que existem diferenças entre o mundo indígena – apesar das especificidades de cada povo – e o ocidente moderno. Com fundamento na realidade indígena boliviana, Medina (2008) divulgou as diferenças existentes entre o ocidente moderno e os povos indígenas no que se refere à economia, à política, à sociedade, à arquitetura, à religião, à filosofia e ao meio ambiente.

Mesmo não desconsiderando que a realidade boliviana possui várias especificidades e diferenças em relação à realidade brasileira, julgamos que estas premissas podem nos ajudar a entender as diferenças entre o ocidente moderno e os povos indígenas do Brasil e sintetizá-las.

Em relação à economia, entre os pontos realçados por Medina (2008) encontra-se o de que para o ocidente moderno a propriedade privada é concebida como valor básico e inclui os recursos, a capacidade de comprar e vender e a herança. No caso dos povos indígenas "No existe la propiedad

privada de recursos tales como la tierra, el agua, el aire, los minerales o la vida vegetal; por tanto, es incomprensible el concepto de la venta de los mismos" (p. 91).

Outro ponto de diferença é que enquanto para o ocidente moderno a produção de bens é para o intercâmbio, a venda e a acumulação; para os povos indígenas, os bens são produzidos por conta do seu valor de uso, além de destinado para alimentar a reciprocidade, baseado na lógica da dádiva[7]. Também os excedentes que no ocidente têm como objeto a ganância e como objetivo criar necessidades, alimentando a maquinaria industrial, nos povos indígenas, os excedentes são para sementes e despensa (MEDINA, 2008).

Se de um lado a natureza é tida como uma externalidade, considerada como um recurso inerte; por outro – dos povos indígenas – ela é concebida como um ser vivo, autorregulado e inteligente e os seres humanos se consideram como parte dela (MEDINA, 2008).

Em relação à política, enquanto no ocidente moderno as formas políticas são hierárquicas e estratificadas, nos povos indígenas as formas políticas são em rede, em função disso, os chefes e os caciques não têm poder coercitivo. De um lado, as decisões são tomadas pelo poder executivo, por um controle majoritário ou por um ditador e de outro lado – dos povos indígenas – as decisões se fundamentam num consenso obtido com suporte na participação de toda comunidade (MEDINA, 2008).

No ocidente moderno, o poder é centralizado e as leis são escritas. Já nos povos indígenas, o poder está, singularmente, na comunidade e as leis são "transmitidas" oralmente, de geração para geração (MEDINA, 2008).

Em relação à sociedade, no ocidente moderno as pessoas não se conhecem; as relações são impessoais; as famílias são nucleares; existe a idolatria à juventude e a história se registra em livros e é representada em documentários da televisão ou do cinema. Nos povos indígenas, as pessoas se conhecem; as famílias são extensas e, normalmente, são várias gerações e muitas famílias morando juntas; é dada reverência aos anciãos e a história é transmitida oralmente, representada em rituais e festas tradicionais (MEDINA, 2008).

Em relação ao meio ambiente, Medina (2008) afirma que enquanto no ocidente moderno se estimula um consumo de recursos além dos limites da natureza, à vista disso sua modificação e exploração de seus recursos é algo desejável, nos povos indígenas "Se promueve un modo de vivir dentro del ecosistema natural; la armonía con la naturaleza es la norma; se pide 'licencia' para leves modificaciones con el fin de satisfacer necesidades inmediatas de alimento, ropa, cobijo; no se producen daños permanentes" (p. 93, grifo do autor).

[7] Lógica baseada em dar, receber e retribuir (MAUSS, 1950; GODELIER, 1996). "Uma dádiva é portanto uma acção voluntária, individual ou colectiva, que pode ou não ter sido solicitada por aquele ou aqueles que a recebem" (GODELIER, 1996, p. 21).

Medina (2008) assevera que, no ocidente moderno a tecnologia utilizada é de alto impacto e nos povos indígenas de baixo impacto. Se de um lado, os seres humanos são considerados como forma de vida superior e a Terra é concebida como morta – antropocentrismo –, por outro lado – dos povos indígenas –, o mundo é considerado vivo, ou seja, as plantas, os animais, as pessoas, as pedras etc., e os seres humanos não são tidos como superiores, mas como parte de igual importância.

Em relação à arquitetura, no ocidente moderno as construções são projetadas para durar mais que uma vida humana individual, em consequência são utilizados materiais de construção vindos de lugares distantes. Já nos povos indígenas, as construções são destinadas a retornar à terra com o tempo, logo são usados materiais biodegradáveis que são recolhidos da mesma localidade da construção (MEDINA, 2008).

No ocidente moderno, os espaços são projetados para a separação e privacidade, ou seja, para viver "portas adentro", enquanto nos povos indígenas, os espaços são desenhados para a convivialidade, ou seja, "[...] puertas afuera; la casa se prolonga en el entorno" (MEDINA, 2008, p. 94).

Por fim, em relação à religião e à filosofia, Medina (2008) relata que no ocidente moderno existe a concepção de um Deus masculino ou se é ateu; os indivíduos recebem informação das escolas, dos meios de comunicação, de figuras de autoridade fora da sua comunidade; o tempo é medido por máquinas e os horários determinam quando as coisas devem ser feitas; e se privilegiam a economia e a aquisição.

Já nos povos indígenas, existe a percepção animista do cosmos baseada na polaridade; os indivíduos aprendem por meio da prática, experiência, observação da natureza e por intermédio da tradição oral; a consciência mede o tempo, fundamentada na observação da natureza e as coisas são feitas quando o tempo oportuno chega; e se valoriza o compartilhar e o dar (MEDINA, 2008).

As diferenças entre os povos indígenas e o ocidente moderno quanto à economia, à política, à sociedade, à arquitetura, à religião, à filosofia e no tocante à natureza são extremas e sua análise pode explicar os conflitos, as lutas e as contradições existentes entre ambos, descortinando, por um lado, a resistência indígena e, por outro lado, as violações e violências a que esses povos são submetidos.

À semelhança de Prezia e Hoornaert (2000a, p. 14):

> A relação natureza/sociedade entre os povos indígenas é bem diversa da assumida por nossa cultura. Além de conhecerem profundamente o meio em que vivem, acumulando conhecimentos milenares de plantas, animais, do manejo do solo e da floresta, da caça, pesca e coleta, os povos indígenas criam uma relação simbólica com a natureza, traduzida nos mitos, rituais, danças, cantos, ornamentos e mesmo na atividade do dia-a-dia.

A partir do exposto anteriormente fica evidente a existência de diferenças gritantes entre os povos indígenas e o ocidente moderno, entre elas, a relação natureza-ser humano. Essa relação assumida pelos povos indígenas permite que eles conheçam intimamente o meio em que vivem, possuindo saberes milenares acerca de diversas dimensões, entre eles, a terra, os animais e as plantas.

O povo Puruborá da aldeia Aperoi possui uma relação forte e de solidariedade com a natureza, que é cuidada e respeitada por ele, bem como tem o conhecimento do território, ainda que não esteja demarcado oficialmente e quase a sua totalidade encontra-se na posse e propriedade de fazendeiros da região. De acordo com a cacique Hozana[8]: "A gente conhece as terra. Nóis aqui sabe donde tem terra boa pra lavoura, né. E também nóis sabe a donde tem as terra boa pra... que era os nossos castanhal, né, a gente sabe, a gente quê reflorestá de castanha" (Fala de Hozana, Oficina, 31/01/2017).

Durante nossa pesquisa de doutorado, percebemos que no cotidiano da aldeia Aperoi persistem os saberes e a utilização de remédios naturais. Em entrevista, a jovem Camila Puruborá denota que os saberes sobre o uso de remédios naturais são de conhecimento de todas as pessoas da aldeia Aperoi.

Os saberes acerca dos remédios naturais são transmitidos de geração a geração, durante as relações cotidianas, em algumas casas e na maioria das situações ocorridas na aldeia Aperoi e expressam relações de solidariedade, de afetividade e de reciprocidade entre as pessoas habitantes ali.

Segundo Hozana: "Eu aprendi a fazê os remédio caseiro, né, com a minha mãe" (Entrevista Hozana, 18/08/2018). Entretanto, a cacique lamenta a devastação da natureza e utilização de agrotóxico nas terras que fazem parte da Terra Indígena Puruborá, mas que não estão sob a posse do povo Puruborá, já que ainda não foi demarcada oficialmente:

> [...] fico muito triste também no momento [...] porque no tempo que eu era criança, né, tinha muito, muito, muito mesmo remédio dentro da floresta. Aí hoje em dia por nóis não tê, né, essa floresta em pé e o poco que a gente tem, muito uso de agrotóxico, né, ao redor da gente, que a gente fica até com medo de fazê o uso, né, dessas plantas. (Entrevista Hozana, 18/08/2018).

A partir dessa relação diferenciada com a natureza, Diegues *et al.,* (2000) apontam que os povos indígenas são um dos "[...] grandes depositários de parte considerável do saber sobre a diversidade biológica hoje conhecida pela humanidade" (p. 2). São saberes tradicionalmente produzidos na vivência diária com a natureza e com as pessoas, "transmitidos" de geração a geração, principalmente, fundados na oralidade, porém nos tempos atuais, também na escrita.

[8] Destacamos que os nomes mencionados neste artigo são verdadeiros e foram utilizados a partir da autorização e do consentimento dessas pessoas, após a aprovação desta alternativa junto ao CEP da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) e à CONEP.

No caso do povo Puruborá, a transmissão de saberes, entre eles, o das plantas medicinais, ocorre de geração a geração, materializada pela oralidade e pela escrita, uma vez que esse povo identificou a importância da escrita para a nossa sociedade e, por isso, se apropriou da mesma enquanto elemento de sua resistência e de seu protagonismo, ou seja, como objeto sociocultural e político (OLIVEIRA, 2015).

A escrita passou a ser utilizada como forma de registro de sua história e cultura, de instrumento de revitalização da cultura do povo e a favor da (re)construção, da reafirmação e do fortalecimento da identidade indígena e de reivindicação acerca da (re)demarcação do seu território, da saúde indígena, da Língua Puruborá, da identificação e identidade indígena e da educação escolar (OLIVEIRA, 2015).

Alguns saberes das plantas medicinais como, por exemplo, a produção de rapé foram "resgatados" junto aos anciãos e às anciãs do povo Puruborá que moram em outros municípios do Estado de Rondônia e "transmitidos" para as pessoas da aldeia Aperoi e demais Puruborá dispersos. Ao nos contar de um diálogo sobre o uso de remédios naturais realizado com o pajé do povo Puruborá, residente em Costa Marques – RO, Deivid Puruborá afirmou:

> Bom, citou... Citou alguns remédios que eles usavam quando... até... eles iam rancá dente mesmo, eles usavam uma árvore do mato, que aqui tem bastante, que é uma arvinha. Eles tirava aquele leite, ponhava no dente e ela quebrava o dente, né. O nome era trinca-dente. Ensinou outros remédios lá, só que só falando, né. (Entrevista Deivid, 14/07/2017).

Diegues *et al.,* (2000) afirmam que os povos indígenas convivem com a biodiversidade, nomeiam e classificam os seres vivos em concordância com suas categorias e seus nomes. Além dessa peculiaridade, os povos indígenas não veem a natureza apenas como recurso natural, "[...] mas sim como um conjunto de seres vivos que tem um valor de uso e um valor simbólico, integrado numa complexa cosmologia" (p. 31-32).

Os povos indígenas possuem saberes minuciosos acerca dos hábitos, técnicas para a captura e morte dos animais, mesmo, por meio de vários tipos de armadilhas (DIEGUES *et al.*, 2000). Isto porque a prática da caça é comumente feita entre eles, uma vez que é uma das atividades produtivas dos povos indígenas.

Diferentemente do que Velden, Galúcio e Menezes (2015) afirmaram em relação à prática da caça, considerada por eles como "raramente praticada hoje em dia" (s/p), percebemos que na aldeia Aperoi as pessoas possuem a prática da caça, entretanto, nem sempre conseguem êxito nas empreitadas, pois com o desmatamento das florestas locais as caças diminuíram consideravelmente.

Durante nossa vivência com o povo Puruborá, que se iniciou no ano de 2014, foi possível degustar da carne de porcão do mato e de cutia, que foram caçadas na mata ciliar do rio Manoel Correia ou no caminho das roças do povo pelos homens da aldeia Aperoi, em consequência da caça

ser uma atividade reservada a eles. Além desses animais, em concordância com Menezes (2016), eles narraram que costumam caçar também queixada, jacu, jacamim, cujubim, anta e pato do mato.

Em uma de nossas estadias no campo, durante a preparação para a realização da II Festa tradicional[9] do povo Puruborá, ocorrida em 2018 na aldeia Aperoi, Mário e Deivid caçaram dois porcos do mato para compartilhar com as e os participantes da festa (Figuras 2, 3 e 4). Assim, percebemos que a caça não é realizada para estocar ou comercializar e sim com fins exclusivos da alimentação das famílias, do compartilhar entre as famílias cotidianamente e ao longo das festas.

Figuras 2, 3 e 4 – Porcos do mato, cartaz produzido por uma indígena e dançando na II festa tradicional do povo Puruborá.
Fonte: Acervo pessoal dos autores, 2018.

A organização do processo de trabalho realizado pelos povos indígenas é caracterizada por reduzida divisão social e técnica e possibilita a todas as pessoas da comunidade os saberes relativos ao processo completo de trabalho (TIRIBA; FISCHER, 2015). Ademais, de acordo as autoras, os frutos do trabalho são para a produção da existência (vida material e imaterial) das famílias e de toda a comunidade e não está direcionada à troca mercantil.

Assim também acontece com o povo Puruborá da aldeia Aperoi. Primeiramente, identificamos que as relações de trabalho e a utilização do termo "trabalho" acontecem de forma diferenciada na aldeia Aperoi, o que já havia sido observado por Menezes (2016, p. 49, itálico da autora):

> Na verdade, o termo *trabalho*, para os Puruborá não é usado no mesmo sentido que nós, não índios, o empregamos. Tanto que poucos se utilizam do termo quando irão realizar certas atividades relacionadas ao terreiro e ao próprio roçado, como carpir, plantar, podar, colher.

Entre os trabalhos realizados pelo povo Puruborá da aldeia Aperoi estão aqueles que são desempenhados cotidianamente e outros esporadicamente e que não geram renda financeira para as pessoas da aldeia Aperoi, mas que são indispensáveis na produção de suas existências: trabalho doméstico; cuidado com as plantas e horta – geralmente realizados pelas mulheres –; caça; pesca;

[9] Desde 2017, todo ano, o povo Puruborá realiza as festas tradicionais, que são momentos compostos de compartilhar comidas e bebidas tradicionais, de cantar músicas na Língua Puruborá, de partilhar saberes, de rememorar a história do povo, de revitalizar outras práticas culturais etc.

criação de animais (galinhas, porcos, gatos e cachorros); atividades nos períodos de assembleia[10] e das festas tradicionais; atividades relacionadas à Associação do povo Puruborá – *Maxajã*[11] –; plantações e trabalho coletivo (nas plantações, hortas, construções e reformas de curral, escola e casas).

Embora não possua a estrutura física adequada para produzir sua própria farinha e de estar lutando para essa conquista, no final de 2019, o povo Puruborá da aldeia Aperoi plantou e está cuidando coletivamente de uma roça de mandioca para a produção de farinha, já que é um dos saberes que as pessoas da comunidade possuem, que foi transmitido de geração a geração por meio da observação, da escuta, da ajuda e do fazer em conjunto.

Figuras 5 e 6 – Trabalho coletivo na roça de mandioca da comunidade para produção da farinha.
Fonte: Acervo da comunidade, 2019.

Assim, *grosso modo*, o processo de trabalho desenvolvido na aldeia Aperoi acontece a partir do gosto e das possibilidades das pessoas da comunidade e com suporte na solidariedade. Os frutos do trabalho são desfrutados coletivamente, uma vez que também é coletiva sua produção.

Destacamos que a organização para o trabalho entre os povos indígenas, normalmente, se baseiam nas famílias: "[...] as famílias são as unidades de produção e consumo que, por intermédio de relações de ajuda baseadas na reciprocidade (na instituição do 'mutirão', nas festas religiosas, etc.) se articulam umas com as outras [...]" (DIEGUES *et al.*, 2000, p. 27, grifo dos autores e das autoras).

No caso do povo Puruborá da aldeia Aperoi o trabalho se fundamentam nas famílias, que é executado coletivamente em atividades como os mutirões para o trabalho nas roças, na época de vacinação do gado, na construção de casas e da nova estrutura da Escola Indígena Estadual de

[10] Após o "ressurgimento", o povo Puruborá decidiu e se mobilizou para realizar uma assembleia todo ano, a fim de que as pessoas do povo, habitantes ou não da aldeia, discutissem e se mobilizassem coletivamente, em especial, a favor do reconhecimento identitário, da revitalização da cultura e da (re)demarcação do território.
[11] Palavra na língua Puruborá que significa todo tipo de pássaro. O nome da Associação expressa à coletividade, já que são todos os pássaros e não um pássaro só, logo, a associação é de todas e todos os Puruborá.

Ensino Fundamental Ywará Puruborá[12] (Figura 7), na limpeza do terreiro próximo à escola, na realização das festas tradicionais e das assembleias anuais do povo e nas atividades relacionadas à Associação *Maxajã*.

Figura 7 – Estrutura da Escola Indígena Ywará Puruborá.
Fonte: Acervo pessoal dos autores, 2018.

A família é tida como fundamental para as pessoas da comunidade, como evidenciado na fala de uma das jovens Puruborá: "Família [...] pra gente é tudo, né. Então, eu acho que o que me deixa feliz é tá de bem com todo mundo, ver a família unida, sendo bem recebida um com o outro, eu acho que é isso que me deixa mais feliz" (Entrevista Jardeli, 01/02/2017).

Entre os povos indígenas, as crianças desfrutam de liberdade e participam no cotidiano da aldeia desde muito cedo "[...] quer imitando os adultos, quer assumindo tarefas, como é o caso das meninas que ajudam as mães no transporte dos produtos da roça, carregando em pequenas cestas banana, mandioca ou lenha" (PREZIA; HOORNAERT, 2000b, p. 86).

Assim acontece com as crianças Puruborá. Elas participam ativamente das atividades realizadas na aldeia junto com os adultos, sendo que destacamos as seguintes: jogam vôlei, vão à beira de rio, fazem as refeições juntos, buscam material na mata para fazerem artesanato, confeccionam saias de buriti para participam das festas e outros eventos (Figura 8), aprendem sobre as plantas medicinais e seu uso, aprendem e fazem a pintura tradicional do povo (Figura 9), trabalham na roça, aprendem e fazem artesanatos (Figura 10), aprendem sobre as lutas a favor dos

[12] Foi criada pelo Decreto Estadual nº 11.746 de 8 de agosto de 2005. No início de 2020, a escola indígena Ywará Puruborá foi fechada sem a consulta do povo Puruborá da aldeia Aperoi, que somente foi avisado em uma reunião convocada pela Coordenadoria Regional de Educação (CRE) do Estado de Rondônia.

direitos indígenas, desempenham alguns trabalhos domésticos e participam da organização e das festas.

Figuras 8, 9 e 10 – Crianças Puruborá: fazendo suas saias de buriti, pintando tradicionalmente e confeccionando um artesanato.
Fonte: Acervo pessoal dos autores, 2018.

Evidenciamos que as atividades executadas pelas crianças da aldeia Aperoi são momentos de ensino e de aprendizagem, de transmissão de saberes tradicionais, de manutenção das tradições culturais, de observação e fazer em conjunto. Assim, não se caracteriza como trabalho infantil, uma vez que além do que já citado, ele não acontece de maneira sistemática e diária, mas como frisa Marinês Puruborá as crianças "brinca, participa, mais é pra brincá, né. Pra participá, mais é, assim, né, não é dizer que trabalha assim" (Entrevista Marinês, 13/10/2017). Nas palavras de uma das jovens Puruborá:

> [...] às vezes quando o pai vai trabalhar, a maioria das vezes a mãe vai junto também e acaba levando as crianças, né. Ali mesmo, quando a gente colhia café... [...] E aí a mãe levava a gente. Eu lembro que o tio [...] também com as meninas menor também levava. Aí a Jeane, eu lembro até quando o [...][13] era um pouquinho menor, o [...][14] foi plantar inhame e ela foi ajudar e levou os meninos. Os meninos, assim, brincavam a tarde toda lá. Mas tava ali no meio. (Entrevista Camila, 27/03/2017).

Os povos indígenas estabelecem uma relação de intercâmbio e de equilíbrio com a natureza (TIRIBA; FISCHER, 2015). Essa relação também é uma relação mítica (PREZIA; HOORNAERT, 2000b). Nessa lógica, a natureza é considerada pelos povos indígenas como "terra-mãe" ou para o povo Quíchua do Peru de *Pacha Mama* (PREZIA; HOORNAERT, 2000b).

O povo Puruborá da aldeia Aperoi também concebe a terra como mãe. Segundo Marinês Puruborá: "Eu acho que a terra pra mim, a terra é a nossa mãe, né. Principalmente a nossa, né"

[13] Nome suprimido para preservar a identidade do menor de idade. Um dos filhos da indígena Jeane.
[14] Nome suprimido.

(Entrevista Marinês, 13/07/2017). Bonita ratificou que a terra é mãe e faz uma analogia entre a relação indígena-terra e mãe-criança. Consoante ela, a terra:

> É tudo, né, [...] porque a gente sem terra é igual eu falei no começo. O índio... o índio... a terra é a mãe, né, é a terra-mãe. Pra gente é a mãe. Que a gente tira tudo dali. É igual uma criança quando nasci. Ela precisa da mãe dela pro calô, pro afeto, pra respirá, pra se alimentá, né, pra caminhá, pra tudo. E nóis é o mesmo jeito. Nóis sem a terra nóis não é nada. É igual, eu acho, um peixe que sai do rio. Ele fica sem oxigênio e ele morri. Eu acho, eu acredito que nóis é a mesma coisa sem a terra. (Entrevista Bonita, 05/03/2018).

Enquanto no modo de produção capitalista, a terra é um recurso que deve ser totalmente exaurido, na concepção da indígena Puruborá a terra é mãe, assim sendo, existe uma relação de respeito, amor, carinho e cuidado com a terra, que os alimentam, mas também os afaga, cuida e atende todas as necessidades dos seres humanos. Os Yamomami também são um exemplo dessa contraposição ao modo de produção capitalista. Eles:

> [...] cultivam pequenas roças onde plantam banana, mandioca, algodão e milho. Mas é da própria floresta que obtêm seu principal sustento. Os Yanomami, como os demais grupos indígenas, não acumulam riquezas, só colhem e caçam aquilo de que necessitam, protegendo assim a floresta de uma pressão excessiva e dando tempo para a sua reconstituição. (PREZIA; HOORNAERT, 2000b, p. 85).

Nesse sentido, a concepção da produção da existência dos povos indígenas se contrapõe a lógica capitalista de exaustão da natureza com o intuito de produzir lucro, apesar de muitos indígenas e muitas indígenas já estarem reproduzindo a prática e o discurso do capital. Essa concepção dos povos indígenas considera a natureza e os seres humanos como sujeitos de direitos. É a lógica do Bem Viver, que explanamos na próxima seção em diálogo com as reflexões acerca da resistência indígena à lógica capitalista.

3. ANÁLISES SOBRE O BEM VIVER E A RESISTÊNCIA DOS POVOS INDÍGENAS

A ideia de *Pacha Mama* ou Mãe Terra é incorporada pelo *Buen vivir* (Equador), *sumak kawsay* (*Kíchwa*), *suma qamaña* (*Aymara*), *nhandereko* (Guarani) ou Bem Viver em Língua Portuguesa (ACOSTA, 2016). Inicialmente, enfatizamos que, em suas primeiras expressões formais, o Bem Viver se materializou nas novas constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009) (ACOSTA, 2016; GUDYNAS, 2011).

Para Turino (2016, p. 14), "[...] o Bem Viver é uma filosofia em construção, e universal que parte da cosmologia e do modo de vida ameríndio, mas que está presente nas mais diversas culturas. [...] Está no fazer solidário do povo, nos mutirões em vilas, favelas ou comunidades rurais [...]".

Dessarte, Acosta (2016) informa que não existe uma única visão de Bem Viver, ou seja, ele não se resume à uma proposta monocultural. Ao contrário: "[...] é um conceito plural [...] que surge das comunidades indígenas, sem negar as vantagens tecnológicas do mundo moderno nem as

contribuições de outras culturas e saberes que questionam distintos pressupostos da Modernidade" (p. 87).

Sublinhamos que o conceito de Bem Viver não é sinônimo de "viver melhor", pois esse último requer um progresso material ilimitado; "[...] incita a uma competição permanente com nossos semelhantes para produzir mais e mais, em um processo de acumulação material sem fim" (ACOSTA, 2016, p. 90); não incentiva a harmonia e sim a disputa e para que algumas pessoas "vivam melhor", outras milhões têm que "viverem mal".

Na perspectiva de Turino (2016), o Bem Viver significa conviver em aprendizado e harmonia com a natureza e reconhecer que o ser humano faz parte dela e, por conseguinte, ao nos desligarmos dela e lhe fazermos mal, fazemos mal a nós mesmos, pois, Acosta (2016, p. 104) expressa que "[...] devemos aceitar que a Humanidade não está fora da Natureza [...]".

Acosta (2016, p. 21) compreende o Bem Viver como "[...] uma oportunidade para construir um mundo diferente [...]". Para o autor, esse outro mundo só será possível se o pensarmos e o construirmos de maneira democrática, considerando os Direitos Humanos e os Direitos da Natureza. Em consequência, é necessário considerar a prática dos povos indígenas, pois eles pensam e vivem observando os Direitos Humanos e os Direitos da Natureza.

Assim, ao partir dos saberes e das tradições indígenas, o Bem Viver critica e busca superar o conceito tradicional de desenvolvimento[15] e seus sinônimos e almeja a construção de sociedades fundamentadas na convivência harmoniosa entre os seres humanos e com a natureza, e, inspiradas na reciprocidade e solidariedade (ACOSTA, 2016).

Gudynas (2009) afirma que o Bem Viver só se constrói com base na incorporação da dimensão ambiental. Para ele, essa questão não é um acessório e sim um de seus pilares, logo, não deve ser ignorada:

> El buen vivir de los humanos solo es posible si se asegura la supervivencia e integridad de la trama de vida de la Naturaleza. Es en esta dimensión que se expresa una de las novedades radicales del buen vivir, ya que obliga a superar el dualismo propio de la Modernidad. La separación entre Naturaleza y sociedad desemboca en el antropocentrismo y justifica los impactos ambientales bajo pretendidos beneficios económicos. Por lo tanto, si no se supera esa limitación, se corre el riesgo de caer en una conceptualización del buen vivir que es apenas una variante sudamericana de las ideas clásicas de consumo o calidad de vida. (GUDYNAS, 2009, p. 52).

Diferentes da lógica capitalista de produção da existência, no Bem Viver os seres humanos não são vistos como uma ameaça, que deve ser vencida e derrotada e a natureza não é compreendida somente como um conjunto de recursos a ser explorados (ACOSTA, 2016).

O Bem Viver mostra a inviabilidade do modo de vida dominante e denuncia que o crescimento material progressivo pode resultar num suicídio coletivo, uma vez que temos

[15] Compreendido com fundamento na lógica de crescimento econômico sem regras e sem fim e alicerçado na exploração e na exaustão dos recursos naturais.

presenciado "[...] um maior reaquecimento da atmosfera ou da deterioração da camada de ozônio, da perda de fontes de água doce, da erosão da biodiversidade agrícola e silvestre, da degradação de solos ou da acelerada desaparição dos espaços de vida das populações tradicionais" (ACOSTA, 2016, p. 58).

Nesse seguimento, a Mãe Terra não possui capacidade de absorção para que todas as pessoas existentes usufruam do mesmo consumismo e produtivismo desfrutados pelos países industrializados. Nessa continuidade, longe de ser um dos elementos necessários para o desenvolvimento e progresso das sociedades, o Bem Viver se apresenta enquanto uma alternativa ao desenvolvimento (ACOSTA, 2016).

Entretanto:

> O Bem Viver, enquanto alternativa ao desenvolvimento, exige outra economia. Uma economia sustentada naqueles princípios fundacionais desta proposta pós-desenvolvimentista, entre os que destacamos a solidariedade e a sustentabilidade, além da reciprocidade, a complementariedade, a responsabilidade, a integralidade (todos os seres vivos somos necessários ao planeta), a suficiência (e, de alguma maneira, também a eficiência), a diversidade cultural e a identidade, as equidades e, claro, a democracia. (ACOSTA, 2016, p. 163-164).

Nessa sequência, na perspectiva do autor, apoiado na ideia de solidariedade, anseia-se por uma sociedade baseada em outros tipos de relações de consumo, acumulação de recursos financeiros, produção, distribuição de renda e riqueza, intercâmbio e cooperação.

Acosta (2016) anuncia existir muitas práticas e experiências de solidariedade e de correspondência nos povos andinos e amazônicos, entre elas, *minka* ou *minga*[16], *makimañachina*[17], *uyanza*[18], *uniguilla*[19] e *makikuna*[20]. Além dessas práticas, o autor menciona existir ainda:

> [...] uma série adicional de ações e práticas, como *tumina*, *probana*, *yapa*, *pampamesa*, *kamari* etc. São formas de relacionamento solidário, recíproco e de corresponsabilidade dos indivíduos e diversas comunidades entre si – e, claro, de todos com a Natureza. (ACOSTA, 2016, p. 189, itálico do autor).

[16] "*Minka* ou *minga*: é uma instituição de ajuda recíproca no âmbito comunitário. Assegura o trabalho destinado ao bem comum da população. Realiza-se para satisfazer as necessidades e os interesses coletivos da comunidade. Por exemplo, na execução de obras como a construção e manutenção de caminhos ou canais de regadio". (ACOSTA, 2016, p. 186, itálico do autor).

[17] "*Makimañachina*: é um acordo entre indivíduos para realizar um trabalho particular de qualquer índole, em que não intervém qualquer remuneração salarial. A única condição é que quem recebeu uma ajuda devolva essa ajuda em outra oportunidade". (ACOSTA, 2016, p. 187, itálico do autor).

[18] "*Uyanza*: é uma instituição de ajuda social e reconhecimento às famílias que emprestaram sua força de trabalho. Quem recebe essa força de trabalho tem a obrigação moral de agradecer esta ajuda por meio de uma doação, seja uma porção da colheita, seja algum outro presente". (ACOSTA, 2016, p. 188, itálico do autor).

[19] "*Uniguilla*: é uma atividade destinada ao intercâmbio para complementar a alimentação, permitindo melhorar a dieta com produtos de outras zonas. As pessoas que vivem em zonas distantes trocam alimentos. Essa atividade parte do conhecimento do calendário agrícola. Trata-se de um processo de intercâmbio, complementação e abastecimento das despensas para temporadas nas quais não existe colheita ou a produção seja deficiente". (ACOSTA, 2016, p. 188, itálico do autor).

[20] "*Makikuna*: é um apoio que envolve toda comunidade, família ampliada, amigos, vizinhos. É uma espécie de apoio moral no momento que mais requer uma família. Esta ajuda pode ser solicitada nestas circunstâncias e obedece, sobretudo, a situações imprevistas e emergências". (ACOSTA, 2016, p. 188-189).

Essas e outras práticas e experiências existentes em vários lugares do planeta, como nomenclaturas parecidas e/ou totalmente diferentes, conforme Acosta (2016, p. 189), podem "[...] ser resgatadas e aplicadas para a construção de uma nova economia que se encontre a serviço da Humanidade, integrada harmonicamente com a Natureza". Nessa perspectiva, o Bem Viver pode possibilitar a construção de uma nova racionalidade econômica, política, social e cultural com vistas à transformação da presente sociedade.

Fundamentado na visão de Melià (2008), no povo indígena Guarani, a economia é baseada na reciprocidade, que, por sua vez, se apoia na oferta de um dom ou uma dádiva, a partir da lógica explicitada por Mauss (1950)[21] e explanada por Godelier (1996):

> La reciprocidad supone que alguien ofrece un don de un modo gratuito y con voluntad de agradar. Como don no exige un retorno equivalente y, por lo tanto, no es un trueque en el que se tenga que retribuir con valores equivalentes. El don no crea obligaciones necesarias de restitución, aunque crea una relación que motivará a su vez otro don. Este intercambio de dones, por su misma gratuidad, no tiene fechas ni cantidades predeterminadas. La medida de la reciprocidad es no dejarse vencer en generosidad. La mejor expresión de la reciprocidad es precisamente el convite generoso y el jefe de una casa o de una tenta medirá su prestigio por su capacidad de convidar. Esto le crea un conjunto de 'deudos' que por su parte lo harán objeto de múltiples formas de generosidad: apoyo moral, entrega de mujeres, participación en los trabajos a realizar, acompañamiento en sus empresas. (MELIÀ, 2008, p. 114-115, grifo do autor).

Embora o modo de produção capitalista seja hegemônico, na perspectiva de Acosta (2016), no próprio capitalismo estão surgindo alternativas para superá-lo, bem como há muitas experiências e práticas do Bem Viver que podem possibilitar a construção de outra sociedade.

Gudynas (2011, p. 17-18, grifo do autor) aponta que:

> [...] el Buen Vivir es plural y además un concepto en construcción, y por lo tanto resulta difícil pretender contar con un recetario de medidas específicas de algo que se está gestando en este preciso momento. Pero sin dudas el Buen Vivir, en su propia concepción, implica una ruptura y transformación sustancial con el orden actual. Sin embargo, está en la propia esencia del Buen Vivir una relatividad que permite ajustarse a cada contexto cultural y ambiental; por lo tanto, no existirá "una receta".

Os pressupostos que conformam o Bem Viver dialogam com a Produção Associada, compreendida por Monlevade e Caetano (2017, p. 224) "[...] como uma forma de organização historicamente construída pelos seres humanos envolvendo às relações sociais, econômicas e culturais permitindo que trabalhadoras e/ou trabalhadores produzam sua existência de forma livre, coletiva, solidária e autogestionária".

Isso porque um dos desígnios do Bem Viver é que se faz necessário "[...] construir relações de produção, de intercâmbio e de cooperação que propiciem suficiência – mais que apenas eficiência – sustentada na solidariedade" (ACOSTA, 2016, p. 27). Outrossim, Bem Viver e

[21] Embora Mauss seja um estruturalista e um positivista e esse texto estar preocupado com a melhoria da sociedade e não o rompimento da mesma, ele avança na discussão sobre a crítica ao capitalismo.

Produção Associada demandam a produção da existência humana centrada na solidariedade e autogestão de mulheres e homens que vivem em comunidade.

Apesar de suas especificidades, em geral, como já vimos, para os povos indígenas o território é mais que terra, é *Pacha mama*, são espaços em que "[...] constroem e sentem os seus ambientes de maneiras muito próprias, constituindo vínculos de continuidade entre o mundo biofísico, o humano e o supranatural" (MARACCI, 2012, p. 604).

A existência dos povos indígenas, seus saberes, suas tradições e lutas em favor do território problematizam os valores da nossa sociedade, que ao ser capitalista, utiliza formas de dominação e exploração do ser humano e da natureza (MARACCI, 2012). Por esse ângulo:

> As próprias dinâmicas territoriais indígenas testemunham o caráter antagônico das suas racionalidades em relação à racionalidade do capital, em especial na sua expressão como modelo produtivista, concentrador de terras e de recursos naturais, monocultor e agroindustrial, tal como vigora na atualidade. São matrizes indígenas figurando no plano epistêmico como problematização profunda da sociedade moderna, colonial e capitalista, de caráter produtivista e excludente. (MARACCI, 2012, p. 604).

E, por isso, os povos indígenas são vistos, considerados e tratados como um entrave aos projetos de dominação econômica e política, desde o início da colonização. Logo, também são reputados e tidos como empecilhos ao desenvolvimento econômico capitalista, baseado no agronegócio e na agroindústria, em especial, no atual contexto caracterizado pelo neoliberalismo (MARACCI, 2012).

Contudo:

> Confrontados na sua existência e sobrevivência pela ameaça das frentes civilizatórias aos seus espaços culturais sagrados, ao seu ambiente natural e à biodiversidade que têm preservado milenarmente e da qual dependem, os *povos indígenas* do mundo inteiro avançaram nas suas lutas nas últimas três décadas, forjando mudanças nas leis constitucionais de diversos Estados nacionais da América Latina, afirmando, concomitantemente, suas diferenças culturais, identitárias e epistêmicas, e explicitando seus modos de ser e de pensar distintos da cultura dominante ocidental cristã capitalista. (MARACCI, 2012, p. 604-605, itálico da autora).

Por esse motivo, os povos indígenas têm articulado sua presença em diferentes espaços e em diversos momentos, constituindo, inclusive, o movimento indígena. O Conselho Indigenista Missionário – Cimi (2014) aduz que o movimento indígena é composto por diversos modos de luta e possui como característica a "[...] coexistência das lutas cotidianas das comunidades e dos povos indígenas com a multiplicidade das formas organizativas (associações, articulações, conselhos, etc.) [...]" (p. 22).

O povo Puruborá – jovens e adultos – tem envolvimento com o movimento indígena e outros movimentos sociais, participando ativamente de eventos locais, regionais, nacionais e internacionais. Entre esses eventos estão àqueles relacionados à saúde indígena, à educação escolar indígena e às terras indígenas.

Na época em que fomos à aldeia Aperoi solicitar a autorização da comunidade para a pesquisa de doutorado, a cacique Hozana tinha acabado de chegar de Porto Velho, capital de Rondônia, onde havia participado de dois eventos: uma audiência pública para debater e tomar providências quanto à denúncia de invasão das Terras Indígenas, ocorrida na Assembleia Legislativa (Figura 11), e reunião com as lideranças indígenas para a escolha do(a) representante da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI) do Estado de Rondônia (DIÁRIO DE CAMPO, 21/04/2016).

Figura 11 – Hozana participando de uma audiência pública em Porto Velho.
Fonte: Retirada do Vídeo ALE TV – Audiência Pública para discutir sobre a invasão de terras indígenas – 18/04/2016.

Na audiência citada, a cacique Hozana representou a Associação das guerreiras indígenas. Seu relato foi de reivindicação, denúncia e resistência:

> Bom dia parentes. Bom dia mesa. Eu quero falar diretamente com Lazinho, que é o deputado da [BR] 429[22]. E eu não vou nem falar assim... acho que não é uma coisa tão boa Lazinho pra você, porque eu não tenho a minha terra demarcada ainda e eu gostaria de pedir pra você pra nos ajudá, porque... lá é [...] nós, Puruborá, e os Miguelenos e os Kujubim, da [BR] 429, que não temo terra demarcada ainda e tem um grande problema, né. É... sobre é... não digo invasão porque a culpa disso é as autoridade que nem o Incra, eu não sei como funciona o Incra e o Terra Legal, porque fizeram o assentamento dentro dessas terras dos Miguelenos e dos Puruborá e dos Kujubim. Adonde a gente sofre muita ameaça e hoje em dia essas ameaça acontece por causa dessas casas, que nem, a gente clama muito, né, pela nossa constituição e essa constituição ela não é válida, que deveria ser respeitada pelas autoridade que compõe essa casa, porque nós votamos também, não só os pequenos como os grandes produtores, agricultores, mas nóis indígena também votamos, e nóis gostaria de ter esse respeito, né. Lá donde eu vivo eu sou ameaçada, dentro da minha terra,

[22] Rodovia federal que liga alguns municípios do Estado de Rondônia, entre eles: Presidente Médici, Alvorada do Oeste, São Miguel do Guaporé, Seringueiras, São Francisco do Guaporé, São Domingos e Costa Marques à BR 364, que liga a região Norte às demais regiões do país.

> adonde nasci, me criei, criei meus filhos e vivo lá até hoje. Para mim sair é um sacrifício para mim sair. Quando eu saio pra reivindicar meus direitos, "ah precisa morrer". Porque eu preciso morrer? Eu não invadi terra de ninguém, porque lá eu já vivia. Quem invadiu minha terra que deve sair numa boa, porque eu não preciso, eu não quero gado de ninguém, eu não quero arame, eu não quero estaca. Que quero minha terra desocupada pra mim poder viver junto com a minha família dignamente, como eu vivia anos passados, né, tempos atrás. Aí eu gostaria de pedir para você Lazinho visse isso com teus companheiro, né, que respeitasse nossos direitos, como a região do Porto Murtinho e a região do Manoel Correia, donde fica meu povo, né. Essas são minhas palavras pra você. (Informação verbal).[23]

No relato acima, a cacique reivindica a demarcação das terras indígenas dos povos indígenas Puruborá, Migueleno e Kujubim, todos da BR 429, e denuncia a invasão de suas terras e a ação do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) por meio do Programa Terra Legal, pois esse órgão tem feito um assentamento dentro das terras desses povos indígenas.

A cacique ainda contra-ataca o discurso de "ah precisa morrer" de algumas pessoas, notadamente, os fazendeiros da região, e salienta que o seu desejo não é gado, arame ou estaca, mas sim a terra do seu povo demarcada oficialmente para "[...] poder viver junto com a minha família dignamente, como eu vivia anos passados né, tempos atrás".

As organizações indígenas – um dos instrumentos mais recentes da luta indígena no movimento indígena – foram constituídas a começar do enfrentamento dos problemas que lhes afetam, entre eles, o agronegócio, o latifúndio, as hidrelétricas, as rodovias e os desmatamentos (CIMI, 2014).

Consoante o Cimi (2014, p. 23):

> Desde 2005, o movimento indígena passou a realizar anualmente um grande encontro denominado Acampamento Terra Livre. Este se originou do acampamento realizado pelos povos indígenas em abril de 2004, na Esplanada dos Ministérios, em Brasília, para reivindicar a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, localizada no estado de Roraima. No ano seguinte, foi montado o segundo acampamento, agora já com a perspectiva mais ampla, apresentando uma pauta de abrangência das lutas gerais do movimento indígena. Esse acontecimento já passou a fazer parte da agenda dos povos indígenas de todo Brasil. Por isso, a cada ano, a participação aumenta em número e qualidade. São aproximadamente mil participantes que ocupam a Esplanada durante a Semana dos Povos Indígenas, que foi celebrada durante vários anos no mês de abril.

Ressaltamos que desde a invasão europeia, os povos indígenas manifestam resistência ao saque em seus territórios, ao massacre de seus saberes, suas culturas, seus rituais, suas danças, seus mitos, suas músicas e ao seu modo de organização da existência. Atualmente, como já citado, a resistência indígena pode ser manifestada por meio das articulações desses povos em organizações locais, regionais, nacionais e internacionais, até fazendo parcerias com outras "minorias".

Maracci (2012, p. 606, itálico da autora) expõe que:

> Os *povos indígenas* em luta ampliam o debate sobre os problemas sociais, econômicos, políticos e culturais gerados pelo capitalismo e pela sua expressão neoliberal, junto com

[23] Vídeo ALE TV – Audiência Pública para discutir sobre a invasão de terras indígenas – 18/04/16. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=MxrtQzlFDiw. Acesso em: 30 abr. 2016.

> outras lutas sociais do campo e da cidade, afirmando princípios de solidariedade, cooperação, complementaridade, reciprocidade, parceria e autonomia dos povos.

Embora a Constituição Federal do Brasil de 1988 estabeleça que os povos indígenas detenham direito originário às terras que tradicionalmente ocupavam e que, por essa razão, elas devam ser demarcadas, a realidade brasileira expressa a lógica em que, ao ser transformada em mercadoria pelo modo de produção capitalista, a terra deve ser objeto de compra e venda. Lógica essa que, por um lado, obstaculiza as demarcações das terras indígenas e, por outro, incentiva às invasões das terras indígenas já demarcadas.

Salientamos que essa conquista dos artigos relacionados aos povos indígenas na Constituição Federal de 1988 não foi feita sem mobilização desses povos. A Assembleia Nacional Constituinte (ANC) foi vista pelos povos indígenas "[...] como uma possibilidade real de, pela primeira vez, durante quase 500 anos de dominação, fazerem-se ouvir como nações originárias, no momento em que se orquestrava a fundação do que poderia ser um novo Estado brasileiro" (CIMI, 2014, p. 24).

Em 1985, dois anos antes do início da ANC, tal qual o Cimi (2014, p. 24), "[...] lideranças indígenas e seus apoiadores iniciaram um processo de preparação para enfrentar o desafio que se colocava pela frente", bem como procuraram apoio em várias instituições da sociedade civil, igrejas e órgãos da administração estatal, além da circulação constante pelos gabinetes e corredores do Congresso Nacional.

As figuras 12 e 13 foram escolhidas por nós porque exprimem a presença e a luta das e dos indígenas nos gabinetes e na área externa do Congresso Nacional durante a mobilização delas e deles junto a ANC. Julgamos que sem essa presença e luta não haveria a conquista dos artigos relacionados aos povos indígenas na Constituição Federal de 1988.

Figuras 12 e 13 – Participação indígena durante a Assembleia Nacional Constituinte.
Fonte: Egon Heck (LACERDA, 2008, p. 136) e Edson Gês (LACERDA, 2008, p. 104), respectivamente.

Apesar de não contar com o apoio da Funai, os e as indígenas permaneceram na capital federal e conquistaram "[...] a simpatia de diversos segmentos da sociedade: estudantes secundaristas, universitários, servidores públicos, populares, etc. As manifestações de apoio chegavam de todos os lugares" (CIMI, 2014, p. 25). Entretanto, é importante destacar que os direitos constitucionais, duramente conquistados pelos e pelas indígenas:

> [...] contrariam setores do governo e de grupos econômicos que cada vez mais se mobilizam para destruir os direitos garantidos nos artigos 231 e 232 da Constituição Federal. No poder Legislativo, os referidos grupos econômicos vinculados ao agronegócio, às empresas minerados e às multinacionais, tentam impor projetos de lei e emendas à Constituição com o intento de aniquilar estes direitos e romper com qualquer perspectiva de demarcação das terras destes povos. No entendimento destes setores, mesmo as terras já demarcadas precisam ser revogadas. (CIMI, 2014, p. 25).

Entre esses projetos de lei e emendas citadas anteriormente, segundo o Cimi (2014), estão os seguintes:

a) Projeto de Emenda à Constituição 215 (PEC 215/2000), que procura incumbir exclusivamente ao Congresso Nacional a aprovação de demarcação de territórios indígenas e a ratificação das demarcações já homologadas;

b) Projeto de Lei Complementar 227 (PLC 227/2012), o qual demanda regulamentar o artigo 231 da Constituição Federal de 1988, que dispõe sobre a demarcação de terras indígenas e define, entre outros assuntos, que o processo de reconhecimento dos territórios indígenas deverá ter a participação, em audiência pública, de vereadores, promotores, secretarias de Agricultura e sindicatos;

c) PEC 237/2013, que permite a posse indireta de terras indígenas por produtores e produtoras rurais; e

d) Portaria 303/2012 da Advocacia-Geral da União (AGU), que veda a ampliação de terra indígena já demarcada e a comercialização ou arrendamento de qualquer parte da reserva que possa restringir o pleno exercício do usufruto e da posse direta pelos povos indígenas; impede o aproveitamento hídrico, a pesquisa e mineração e a garimpagem pelos e pelas indígenas sem a devida autorização do órgão responsável; proíbe a cobrança, pelos e pelas indígenas, de taxa de qualquer natureza ou exigência para utilização de estradas, linhas de transmissão de energia e outros equipamentos e instalações de serviço público que estejam dentro das áreas demarcadas.

Apesar da resistência por parte dos povos indígenas, a história indígena no Brasil é marcada por atrocidades desde 1500, as quais resultaram na extinção de muitos desses povos e a diminuição populacional de quase todos. Maracci (2012, p. 607) admite que "Algumas estimativas indicam que no século XVI havia no Brasil de 2 a 4 milhões de pessoas, pertencentes a mais de mil povos diferentes".

Entretanto, evidenciamos que, apesar de um período longo de diminuição populacional, causada pelas guerras estabelecidas entre os europeus, os e as indígenas e entre indígenas e indígenas e pelos processos de escravização, os povos indígenas vivenciam um processo de recuperação demográfica (MARACCI, 2012).

Nessa lógica, para a autora, "Embora povos específicos tenham diminuído demograficamente e alguns estejam até ameaçados de extinção, verifica-se nas três últimas décadas um crescimento acelerado da população indígena no Brasil" (p. 607). Este aumento da população indígena não se dá por crescimento demográfico e sim por reafirmação étnica da identidade indígena. Esse é o caso dos povos indígenas ressurgidos/resistentes, como o do povo Puruborá.

Maracci (2012, p. 608) defende que esse crescimento pode ser explicado por diferentes fatores:

> [...] dentre os quais podemos destacar a melhoria paulatina das formas de coletar os dados de cada censo (a categoria indígena só foi incluída no Censo de 1991 e a autodeclaração, apenas no Censo de 2000); a atuação fundamental das populações indígenas, e de suas lideranças, e uma nova consciência étnico-política; a interação da população indígena com outros movimentos sociais e a forte pressão de antropólogos, juristas, cientistas políticos, missões religiosas e organizações não governamentais (ONGs); um ambiente mais favorável para que as pessoas se autodeclarem (percepção social da inter-relação entre questão indígena e questão ambiental, Constituição de 1988, Conferência Rio-92, a preocupação do governo com a imagem do país e sua repercussão internacional); os tratados de direitos de minorias e direitos humanos dos quais o Brasil é signatário desde 1966; a alta fecundidade, derivada de determinantes culturais, associada à queda da mortalidade; e a recuperação demográfica consciente ou intencional (da qual são exemplo os yanomami e os guarani-mbya), entre outros.

Baseados nas ideias de Prezia (2017), percebemos que a história dos povos indígenas, sobretudo, dos povos indígenas do Brasil é marcada pelos processos de lutas e resistência por parte desses povos, não sendo apenas uma questão contemporânea. Desde a invasão de nosso país, a história das e dos indígenas do país – ainda que não divulgada pela historiografia oficial – foi e ainda é construída alicerçada na violência da empresa colonial contra os povos indígenas – e que se perpetua até os dias atuais –, nas lutas e na resistência destas pessoas.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Defendemos que, assim como Krenak (2015), os povos indígenas possuem a capacidade de dar respostas a sérios problemas de nossa sociedade, os quais a mesma não consegue responder. E isso também do ponto de vista ambiental, porque como já vimos, possuem a filosofia do Bem Viver, que defende a harmonia na relação ser humano-ser humano e ser humano-natureza, logo também do ponto de vista das relações sociais.

Em grande medida essa capacidade provém do projeto de vida existente entre os povos indígenas, que produzem suas vidas de maneira diferente às ideias propagadas pelo "progresso" e "desenvolvimento" da sociedade capitalista.

Os povos indígenas são possuidores de vários saberes, entre eles, aqueles relacionados à natureza, aos animais, às plantas, aos ciclos naturais, ao processo completo do trabalho etc. Inclusive existe a influência desses saberes em nosso cotidiano: comidas, preparo dos alimentos, produtos de coleta, caça, pesca, utilização de artefatos indígenas, técnicas de fabricação, uso de canoas, rede para dormir e presença de palavras em nosso vocabulário (nomes de cidades, rios e montanhas), para citar alguns.

Entre os povos indígenas existem diferenças, como, por exemplo, a língua, alguns costumes, pinturas e rituais, entretanto, a história desses povos, suas resistências – a primeira delas contra a invasão europeia –, seu modo de organização da vida, suas mobilizações e suas lutas contra as violações e violências a que são submetidos, os fazem muito semelhantes entre si.

A contraposição dos povos indígenas ao sistema capitalista acirra as lutas e a resistência dos mesmos, notadamente, às violações e violências que esses povos têm sido alvo, que estão diretamente relacionadas à falta de demarcação dos seus territórios. A resistência indígena é evidenciada desde a época da invasão de nosso país e continua até os dias atuais.

Por isso, os povos indígenas são alvos de constantes violências contra suas vidas e seus direitos, por parte de uma parcela pequena de pessoas que anseiam manter e ganhar os benefícios e ter privilégios sobre os recursos ambientais, minerais e hídricos existentes em nosso país. Isso porque existem diferenças e antagonismos entre os povos indígenas e a sociedade capitalista.

Essas diferenças podem explicar os conflitos e as lutas existentes entre as partes e revelar, de um lado, as resistências indígenas ao modo de produção capitalista e sua lógica e, de outro, as violações e violências que esses povos são submetidos. Segundo o Cimi (2015), essas violências podem ser contra a pessoa, os povos indígenas isolados e de pouco contato, o patrimônio e por omissão do poder público.

A lógica dos povos indígenas se baseia numa relação de intercâmbio e de equilíbrio com a natureza, considerada terra-mãe. Essa é a lógica do Bem Viver, uma práxis que se contrapõe a lógica capitalista de exaustão da natureza com o objetivo da produção contínua do lucro.

Indicamos que o Bem Viver não é sinônimo de "bem estar" e/ou "viver melhor", pois esses últimos termos estão relacionados ao progresso e crescimento econômico, fundamentado na competição, em que para alguns viverem melhor, outras pessoas precisam viver na miséria.

O Bem Viver se fundamenta numa relação de harmonia entre a natureza e os seres humanos e considera ambos como sujeitos de direitos com o intuito de construir um novo mundo, baseado na solidariedade. Alicerçados nessa lógica, os povos indígenas têm se articulado para se

fazerem presentes em espaços diferentes e momentos diversos, especificadamente, por meio do movimento indígena, denunciando e reivindicando que seus direitos sejam efetivados.

Direitos esses que não "caíram do céu", mas foram e são conquistados em meio a muitas lutas, devido às mobilizações dos e das indígenas e seus parceiros. Esse é o caso dos direitos constitucionais, como por exemplo, o direito à terra, que embora já legalmente conquistado há 30 anos, ainda existem muitos povos sem suas terras demarcadas, como é o caso do povo Puruborá.

Os direitos constitucionais conquistados pelas próprias e pelos próprios indígenas contrariam setores do governo e grupos econômicos e, em consequência, são constantemente ameaçados por meio de Projetos de Emenda à Constituição, como é o caso da PEC 215/2000, de Projetos de Lei Complementar, como por exemplo, a PLC 227/2012, portarias e outros.

As análises que trouxemos do povo Puruborá da aldeia Aperoi, situada em Seringueiras, Estado de Rondônia, a partir de nossa pesquisa de doutorado, evidenciam que esse povo indígena possui vários saberes acerca da natureza (animais, plantas, processo de trabalho etc.) e demonstra a lógica do Bem Viver, alicerçada numa relação de solidariedade com a natureza, considerada por ele como terra-mãe. Além disso, demonstram a resistência desse povo indígena à negação de seus direitos (falta de demarcação do seu território tradicional, reconhecimento da identidade indígena e de elementos culturais – língua, mitos, danças etc. –, entre outros).

REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. **O bem viver:** uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, 2016. 264p.

ADVOCACIA-GERAL DA UNIÃO (AGU). Portaria nº 303, de 16 de julho de 2012. **Diário Oficial da União,** n. 137, seção 1, p. 1, 2012. Disponível em: http://www.editoramagister.com/doc_23517842_PORTARIA_N_303_DE_16_DE_JULHO_DE_2012.aspx. Acesso em: 17 jan. 2020.

AMORIM, S. S. **Os Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Katokinn:** resistência e ressurgência indígena no Alto Sertão alagoano. 2010. 431 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

ANDRÉ, M. E. D. A. O repensar da didática a partir do estudo da dominação e resistência no cotidiano escolar. **R. Fac. Educ.,** São Paulo, v. 14, n. 1, p. 35-41, 1988.

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO (ALE) DE RONDONIA TV. **Audiência Pública para discutir sobre a invasão de terras indígenas.** Rondônia, 18 abr. 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=MxrtQzlFDiw. Acesso em: 30 abr. 2016.

BARBOZA, J. J. Puruborá: narrativas de um povo ressurgido na Amazônia. XI ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA ORAL, 11., 2012, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: UFRJ, 2012. p. 1-16.

BRANDÃO, C. R. A pesquisa participante e a participação da pesquisa: um olhar entre tempos e espaços a partir da América Latina. In: BRANDÃO, C. R.; STRECK, D. R. (Orgs.). **Pesquisa participante:** o saber da partilha. Aparecida: Ideias & Letras, 2006. cap. 1, p. 21-54.

BRASIL. CÂMARA DOS DEPUTADOS. **PEC 215/2000.** Acrescenta o inciso XVIII ao art. 49; modifica o § 4º e acrescenta o § 8º ambos no art. 231, da Constituição Federal. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=14562. Acesso em: 21 set. 2019.

BRASIL. CÂMARA DOS DEPUTADOS. **PEC 237/2013.** Acrescenta o art. 176-A no texto Constitucional para tornar possível a posse indireta de terras indígenas à produtores rurais na forma de concessão. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=564668. Acesso em: 21 set. 2019.

BRASIL. CÂMARA DOS DEPUTADOS. **PLC 227/2012.** Regulamenta o § 6º do art. 231, da Constituição Federal de 1988 definindo os bens de relevante interesse público da União para fins de demarcação de Terras Indígenas. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=561643. Acesso em: 21 set. 2019.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil.** Brasília: Supremo Tribunal Federal; Secretaria de Documentação, 2018. Disponível em: http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/legislacaoConstituicao/anexo/CF.pdf. Acesso em: 12 nov. 2018.

CATHEU, G. **Puruborá:** mais um povo ressurgido em Rondônia. In: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO DE RONDÔNIA (CIMI-RO). 2002. Disponível em: http://pib.socioambiental.org/en/noticias?id=4615. Acesso em: 16 mar. 2014.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **Por uma educação descolonial e libertadora:** manifesto sobre a educação escolar indígena no Brasil. Brasília: CIMI, 2014. 119p.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil – Dados de 2014.** Brasília: CIMI, 2015. 175p.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO DE RONDÔNIA (CIMI-RO). Puruborá. In: CEMI-RO – Conselho Indigenista Missionário de Rondônia. **Panewa Especial,** Porto Velho, 2002. p. 59-60.

CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE (CNS). **Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012.** Disponível em: http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/Reso466.pdf. Acesso em: 9 dez. 2013.

CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE (CNS). **Resolução nº 510, de 07 de abril de 2016.** Disponível em: http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2016/Reso510.pdf. Acesso em: 5 set. 2016.

CRUZ, V. C. Povos e comunidades tradicionais. In: CALDART, R. S.; PEREIRA, I. B.; ALENTEJANO, P.; FRIGOTTO, G. (Orgs.). **Dicionário da Educação do Campo.** São Paulo: Expressão Popular, 2012. p. 596-602.

DIEGUES, A. C.; ARRUDA, R. S. V.; SILVA, V. C. F.; FIGOLS, F. A. B.; ANDRADE, D. **Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil.** Brasília: Ministério do Meio Ambiente, dos Recursos Hídricos e da Amazônia Legal, 2000. 189p.

FRIGOTTO, G. O enfoque da dialética materialista histórica na pesquisa educacional. In: FAZENDA, I. (Org.). **Metodologia da pesquisa educacional.** São Paulo: Cortez, 1989. cap. 6, p. 69-90.

GALÚCIO, A. V. Puruborá: notas etnográficas e lingüísticas recentes. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi,** Belém, v. 1, n. 2, p. 159-192, 2005.

GODELIER, M. **O enigma da dádiva.** Tradução Pedro Miguel Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 1996. 285p.

GUDYNAS, E. Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo. **América Latina en Movimiento,** Quito, n. 462, p. 1-20, 2011.

GUDYNAS, E. La dimensión ecológica del buen vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico. **Revista Obets,** Alicante, n. 4, p. 49-53, 2009.

KRENAK, A. **Encontros.** Rio de Janeiro: Azougue, 2015. 264p.

LABORATÓRIO DE GEOMÁTICA E ESTATÍSTICA (LABGET). Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR). **Mapa de localização da aldeia Aperoi.** Ji-Paraná: UNIR, 2013.

LACERDA, R. **Os povos indígenas e a constituinte – 1987/1988.** Brasília: CIMI – Conselho Indigenista Missionário, 2008. 240p.

MARACCI, M. T. Povos indígenas. In: CALDART, R. S.; PEREIRA, I. B.; ALENTEJANO, P.; FRIGOTTO, G. (Orgs.). **Dicionário da Educação do Campo.** São Paulo: Expressão Popular, 2012. p. 602-614.

MAUSS, M. **Ensaio sobre a dádiva.** Tradução António Filipe Marques. Lisboa: Edições 70, 1950. 199p.

MEDINA, J. Diferencias entre el occidente moderno y el mundo indígena. In: FAM – Federación de Asociaciones Municipales de Bolivia. **Gestión pública intercultural:** Ñande Reko – La comprensión guaraní de la Vida Buena. La Paz: Editorial Quatro Hnos, 2008. cap. 3, p. 90-95.

MELIÀ, B. Ñande reko. In FAM – Federación de Asociaciones Municipales de Bolivia. **Gestión pública intercultural:** Ñande Reko – La comprensión guaraní de la Vida Buena. La Paz, Bolivia: Editorial Quatro Hnos, 2008. cap. 4, p. 107-127.

MENEZES, T. R. **"O passado, o presente e o futuro nas plantas Puruborá (Rondônia)".** 2016. 235 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, São Paulo, 2016.

MONLEVADE, A. P. B.; CAETANO, E. Trabalho e produção associada em comunidades tradicionais: experiências de existências e resistências. **Germinal:** Marxismo e Educação em Debate, Salvador, v. 9, n. 3, p. 220-229, 2017.

MONTANHA, G. O.; BARBOZA, J. J.; OLIVEIRA, A. D. Puruborá: mitos de um povo indígena ressurgido da Amazônia. **Tellus,** Campo Grande, v. 14, n. 27, p. 151-174, 2014.

NIMUENDAJÚ, C. **Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes.** Rio de Janeiro: IBGE/Fundação Nacional Pró-Memória, 1981. Disponível em:

http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1981-mapa.jpg. Acesso em: 12 ago. 2017.

OLIVEIRA, A. D. **Escolarização indígena e identidade Puruborá:** contribuições da escola para um povo ressurgido/resistente na Amazônia. 2015. 232 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2015.

OLIVEIRA, A. D.; BRITO, C. G.; BARBOZA, J. J. Puruborá: indígenas ressurgidos e a construção da identidade. **P@rtes,** São Paulo, 2014. Não paginado.

OLIVEIRA, A. D.; BRITO, C. G.; BIAZATTI, S. C.; BARBOZA, J. J. Mulheres Puruborá, índias e seringueiras: uma história de Gênero. In: SEMINÁRIO DE EDUCAÇÃO, 5., 2012, Rolim de Moura. **Anais...** Rolim de Moura: Fundação Universidade Federal de Rondônia, 2012. p. 1-10.

PREZIA, B. **História da resistência indígena:** 500 anos de luta. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2017. 205p.

PREZIA, B; HOORNAERT, E. **Brasil indígena:** 500 anos de resistência. São Paulo: FDT, 2000b. 263p.

PREZIA, B.; HOORNAERT, E. **Esta terra tinha dono.** 6. ed. São Paulo: FDT, 2000a. 199p.

RANGEL, L. H.; LIEBIGOTT, R. A. O governo Temer legitimou a violência contra os povos indígenas. In: CIMI – Conselho Indigenista Missionário. **Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil – Dados de 2017.** Brasília: CIMI, 2018. p. 15-19.

RIBEIRO, D. **Os Índios e a civilização:** a integração das populações indígenas no Brasil moderno. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1979. 508p.

ROQUETTE-PINTO, E. **Rondônia.** 6 ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1975. 401p.

TIRIBA, L.; FISCHER, M. C. B. Espaços/tempos milenares dos povos e comunidades tradicionais: notas de pesquisa sobre economia, cultura e produção de saberes. **Revista de Educação Pública,** Cuiabá, v. 24, n. 56, p. 405-428, 2015.

TURINO, C. Prefácio à edição brasileira. In: ACOSTA, A. **O bem viver:** uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária. p. 13-16, 2016.

VELDEN, F. F. V.; GALÚCIO, A. V.; MENEZES, T. R. Atividades produtivas. In: VELDEN, F. F. V.; GALÚCIO, A. V.; MENEZES, T. R. **Instituto Socioambiental / Povos Indígenas no Brasil,** 2015. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/povo/purubora/2394. Acesso em: 21 ago. 2017.

Trabalho enviado em 08/12/2020
Trabalho aceito em 15/04/21