



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

José Ubiratan Sompré

**“O território somos todos nós”: os Akrãtikatêjê e o direito à Consulta  
Livre, Prévia e Informada**

Belém-PA  
Novembro /2025

José Ubiratan Sompré

**“O território somos todos nós”: os Akrãtikatêjê e o direito à consulta  
Livre, Prévia e Informada**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Direito (PPGD), Instituto de Ciências Jurídicas (ICJ), Universidade Federal do Pará (UFPA), como parte dos requisitos necessários do Título de Mestre em Direito, na área de concentração de direitos humanos, sob a orientação da Prof. (a) Dr. (a) Jane Felipe Beltrão e Coorientador do Prof. Dr. Adalberto Fernandes Sá Junior.

Belém-PA  
Novembro /2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD  
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará  
Gerada automaticamente pelo módulo Ficcat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

S693t Sompre, Jose Ubiratan.  
O território somos todos nós : Os akrãtikatêjê e o direito à  
consulta livre, prévia e informada / Jose Ubiratan Sompre. — 2025.  
vi, 102 f.

Orientador(a): Prof<sup>ª</sup>. Dra. Jane Felipe Beltrão  
Coorientador(a): Prof. Dr. Adalberto Fernandes Sá Júnior  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,  
Instituto de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em  
Direito, Belém, 2025.

1. Direito à Consulta. 2. Povo Akrãtikatêjê. 3.  
Autodeterminação. I. Título.

CDD 340

---

José Ubiratan Sompré

**“O território somos todos nós”: os Akrãtikatêjê e o direito à consulta  
Livre, Prévia e Informada**

**Banca realizada em: 24 de novembro de 2025.**

**Banca Examinadora**

Prof. Dr. Uwira Xakriabá (William César Lopes Domingues), *Campus* de Altamira –  
examinador externo

Prof. Dr. José Héder Benatti, PPGD/UFPA – examinador interno

Prof. Dr Adalberto Fernandes Sá Júnior – PPGD/UFPA, Coorientador

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Jane Felipe Beltrão, PPGD/UFPA – orientadora, presidenta da banca

**“O território somos todos nós”: os Akrãtikatêjê e o direito à consulta Livre, Prévia e Informada**

**RESUMO:** O trabalho discute o direito à consulta livre, prévia e informada sob a perspectiva do Povo Akrãtikatêjê, que vive na Reserva Indígena Mãe Maria (RIMM), no hoje município de Bom Jesus do Tocantins, região Sudeste do Estado do Pará. Na condição de pessoa Xerente, advogado e militante em Direitos Indígenas, dialogo com os parentes, lideranças Akrãtikatêjê, de onde emergem as categorias nativas de análise. A pesquisa bibliográfica concernente ao tema, a problematização da legislação indigenista nacional e dos marcos legais internacionais são parte da metodologia, complementada pela discussão dos protocolos construídos pelos povos Munduruku, Juruna, Povos e Comunidades Indígenas do Rio Negro, Povos do Território Indígena do Xingu, Wajãpi e os Mbyá Guarani, que auxiliam na compreensão da importância desse instrumento para a efetividade dos Direitos Indígenas. A presente proposta de dissertação situa-se, portanto, no conjunto de elaborações protagonizadas por pessoas indígenas na seara do direito, que propõe novos marcos teóricos e jurídicos nas relações com os povos indígenas no Brasil. Partindo da saga de luta e resistência do Povo Akrãtikatêjê, mostro como as lideranças desse povo, em especial da Cacique Katia Tõnkyre (Katia Silene Valdenilson) têm protagonizado disputas pela garantia da terra e do bem viver na RIMM frente às remoções compulsórias, violências e negação de direitos.

**Palavras-chave:** Direito à Consulta; Povo Akrãtikatêjê; Autodeterminação.

**"The Territory is All of Us": The Akrãtikatêjê People and the Right to Free, Prior, and Informed Consultation**

**ABSTRACT:** The work discusses the right to free, prior and informed consultation from the perspective of the Akrãtikatêjê People, who live in the Mãe Maria Indigenous Reserve (RIMM), in the current municipality of Bom Jesus do Tocantins, Southeast region of the State of Pará. In the condition as a Xerente person, lawyer and activist in Indigenous Rights, I dialogue with relatives, Akrãtikatêjê leaders, from where the native categories of analysis emerge. Bibliographical research concerning the topic, the problematization of national indigenous legislation and international legal frameworks are part of the methodology, complemented by the discussion of protocols constructed by the Munduruku, Juruna peoples, Indigenous Peoples and Communities of Rio Negro, Peoples of the Xingu Indigenous Territory, Wajãpi and the Mbyá Guarani, who help in understanding the importance of this instrument for the effectiveness of Indigenous Rights. This dissertation proposal is, therefore, part of the set of developments carried out by indigenous people in the area of law, which proposes new theoretical and legal frameworks in relations with indigenous peoples in Brazil. Starting from the saga of struggle and resistance of the Akrãtikatêjê People, I intend to show how the leaders of this people, especially Cacique Katia Tonkryre (Katia Silene Valdenilson) have been leading the disputes to guarantee land and good living in RIMM in the face of compulsory removals, violence and denial of rights.

**Keywords:** Right to Consultation; Akrãtikatêjê people; Self-determination.

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

CASAI – Casa de Saúde Indígena

CBD - Convenção sobre Diversidade Biológica

CELPA – Centrais Elétrica do Pará

CLPI - Consulta Livre, Prévia e Informada

CVRD - Companhia Vale do Rio Doce

DENIT – Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes

EAFC – Escola Agrotécnica Federal de Castanhal

ELETRONORTE - Centrais Elétricas do Norte do Brasil

ENTE – Empresa Norte de Transmissão de Energia

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

IFPA – Instituto Federal do Pará

OEA - Organização dos Estados Americanos

OIT - Organização Internacional do Trabalho

ONU – Organização das Nações Unidas

PBA – Plano Básico Ambiental

RIMM - Reserva Indígena Mãe Maria

SPI - Serviço de Proteção ao Índio

UFPA – Universidade Federal do Pará

UHT – Usina Hidrelétrica de Tucuruí

UNIFESSPA – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará

VALE S/A – Empresa de mineração

## Lista de Quadros

Quadro 1: Aldeias da Reserva Indígena Mãe Maria.....	32
Quadro 2: Concepção Akrãtikatêjê e Estatal Indigenista sobre a CLPI.....	40
Quadro 3: Categorias nativas Akrãtikatêjê do direito à CLPI.....	88

## Lista de Figuras

Figura 1: Etnomapeamento da RIMM.....	33
Figura 2 – Mobilização dos povos da RIMM na Estrada de Ferro Carajás.....	41
Figura 3: Lideranças da RIMM ocupam o trilho da Estrada de Ferro Carajás em protesto contra a Vale.....	42
Figura 4: Destaque nas redes sociais da ocupação do trilho da Estrada de Ferro Carajás em protesto contra a Vale.....	43

## SUMÁRIO

<b>Rompendo silenciamentos históricos: a propósito da introdução .....</b>	<b>8</b>
Compartilhando saberes e vivências .....	15
Caminhos da escrita do trabalho: entre sonhos e memórias vividas.....	22
<b>1. “Temos que deixar um legado”: histórico da RIMM .....</b>	<b>32</b>
<b>2. “Um caminho para seguir”: o direito à consulta .....</b>	<b>42</b>
Mobilização e Advocacia como Caminhos para Fortalecer o Direito à consulta .....	71
<b>3. “Uma luz no fim do túnel”: protagonismo e projeto de bem viver Akrãtikatêjê 74</b>	
“Aonde vocês forem contem a história do povo: assim não acabaremos” .....	80
"Foi onde começou a nossa peleja” .....	84
“Vou falar da minha trajetória”: vida e luta de uma líder Akrãtikatêjê .....	85
<b>Começo, meio e recomeço: seguindo o fluxo sem concluir .....</b>	<b>94</b>
<b>Referências .....</b>	<b>97</b>
Legislação.....	97
Protocolos .....	98
Bibliografia.....	98

## Rompendo silenciamentos históricos: a propósito da introdução

O presente trabalho, que se situa no campo dos Direitos Humanos e Direitos Indígenas, enunciado por uma pessoa Xerente, advogado, pai, marido, liderança indígena, propõe a análise sobre o direito à consulta do Povo Akrãtikatêjê, na Aldeia Akrãtikatêjê, na Reserva Indígena Mãe Maria (RIMM), localizada no atual município de Bom Jesus do Tocantins, na região Sudeste do Pará, que abrange uma área de aproximadamente 62 mil há (Fernandes, 2010). Homologada em 1986 pelo Decreto nº 93.148. A RIMM está situada na Amazônia Legal, sendo habitada por três povos Gavião: Akrãtikatêjê, Kyikatêjê e Parkatêjê, que estão distribuídos em 30 aldeias ao longo das margens da Rodovia BR 222, que corta a reserva em toda a sua extensão, com população total de 1.302 pessoas (IBGE, 2022).

O povo Akrãtikatêjê se autodenomina “Povo da Montanha”. A denominação está diretamente ligada ao território ancestral, pois, historicamente, os Akrãtikatêjê habitavam a região montanhosa próxima ao Rio Tocantins, local onde atualmente se encontra a Usina Hidrelétrica de Tucuruí (UHT), de onde foram expulsos para a construção da mesma. A autodenominação dos três grupos que vivem hoje na Reserva Indígena Mãe Maria, referenciados genericamente na literatura antropológica e histórica como “Gavião” reflete a relação de cada povo com a localização em relação ao rio Tocantins: os Kyikatêjê, conhecidos como “povo do rio acima” (montante), onde “kyi” é cabeça, “katê” é dono e “Jê” refere-se ao povo; os Parkatêjê, se identificam como “povo do rio abaixo” (jusante), onde “Par” é pé, “katê” é dono e “Jê” é povo; e os Akrãtikatêjê, “onde “Akrãti” é montanha grande, “Katê” é dono e “Jê” é povo (Ferraz, 1984).

Os três povos enfrentam desafios históricos em relação à garantia dos direitos territoriais frente às remoções compulsórias, violências físicas, invasões de toda ordem, orquestrados por empreendimentos econômicos, pelo Estado brasileiro e empresas privadas, e, nesse contexto, analisar as relações históricas desses povos com as empresas e poder público, é importante para compreender se os direitos étnicos, culturais, sociais e territoriais foram respeitados. Nesse sentido, o trabalho tem como problema central a seguinte questão: povo Akrãtikatêjê teve/tem respeitado o direito à consulta livre, prévia e informada como instrumento legal para garantir seu direito à

autonomia e autodeterminação territorial? Para responder à questão problema, tome-se como base as narrativas da principal liderança do povo Akrãtikatêjê, Kátia Tônkyre, referenciais bibliográficos que discutem a temática, incluindo trabalhos acadêmicos sobre os povos na Reserva Indígena Mãe Maria, entre outros. Para compreender como os povos indígenas têm se apropriado deste instrumento jurídico nas relações com as empresas e com o Estado brasileiro, analiso alguns protocolos de consulta, sendo: do povo Munduruku, Juruna, Povos e Comunidades Indígenas do Rio Negro, Povos do Território Indígena do Xingu, Wajãpi e dos Mbyá Guarani.

O trabalho tem como objetivo geral, problematizar, sob a ótica dos Akrãtikatêjê, a importância do direito à consulta livre, prévia e informada (CLPI), analisar se está sendo ou não efetivado como instrumento para a garantia e promoção da autodeterminação e dos direitos territoriais, sociais e culturais, tal como estabelecido no artigo 6º da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que garante o direito à consulta aos povos indígenas sobre decisões administrativas ou legislativas que possam afetar diretamente os interesses, respeitando suas organizações sociais, culturais e econômicas.

Como parte dos objetivos específicos do trabalho, busquei compreender o que o povo Akrãtikatêjê entende como consulta e em quais termos deve ser realizada, assim como, a importância do Protocolo de Consulta, considerando que este povo têm assumido o protagonismo no requerimento desse instrumento de consulta junto aos demais povos da RIMM; por meio da análise das históricas violações dos direitos sofridas por este povo por meio das narrativas de deslocamentos forçados e violências, problematizo as estratégias elaboradas e colocadas em prática para fazer o enfrentamento das violações de direitos que tentam, sistematicamente, anular direitos e suprimir territórios indígenas.

A Reserva Indígena Mãe Maria, para onde os Akrãtikatêjê foram levados de forma compulsória na década de 70, durante o início da Ditadura Cívico Militar, como parte do Projeto Desenvolvimentista do Projeto Grande Carajás, vem sendo, também, historicamente impactada por diferentes empreendimentos que geram efeitos sociais e culturais desastrosos aos povos Akrãtikatêjê, Parkatêjê e Kyikatêjê, como a construção da Estrada de Ferro Carajás pela Companhia Vale do Rio Doce, antiga CVRD, hoje

Empresa Vale S.A, passagem de linhas de transmissão de energia elétrica pelas Centrais Elétricas do Norte do Brasil S.A (ELETRONORTE) e Centrais Elétricas do Pará (CELPA), hoje Empresa Equatorial, abertura da Rodovia PA 070, hoje BR 222 pelo Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (DNIT) e, mais recentemente, pela possível construção de um aproveitamento hidrelétrico no rio Tocantins que, se construído, acarretará novos e maiores impactos.

Desde a década de 80 do século passado, o trem da Empresa Vale que transporta o minério de ferro da Serra de Carajás, de Parauapebas até o Terminal Marítimo Ponta da Madeira localizado no Complexo Portuário de Itaqui, à margem leste da Baía de São Marcos, na Ilha de São Luiz, no estado do Maranhão, corta a RIMM de uma extremidade a outra, deixando rastro de destruição, poluindo o ar, as plantas, as águas, os animais, espantando as caças com barulho ensurdecido semelhante ao “fim do mundo”, conforme relatam os mais velhos da feita que ouviram pela primeira vez a chegada do “trem da morte”. Além disso, a abertura da estrada de ferro só foi possível pela derrubada de árvores centenárias, dentre estas, castanheiras produtivas, sumaumeiras gigantes e açazais. A poluição ocasionada pela poeira do minério de ferro transportado diversas vezes durante o dia tem alterado o ciclo reprodutivo da castanha, que é a base da alimentação e da subsistência das pessoas na terra, conforme demonstram os estudos realizados pela Empresa Norte de Transmissão de Energia (ENTE, 2007).

Com o afugentamento e a diminuição das caças, fica comprometida não somente a base da alimentação, mas a realização das atividades culturais que incluem trocas cerimoniais de alimentos, como o berarubu, também chamado kupu ou kuputi<sup>1</sup> que está presente em todas as festas das comunidades e na alimentação diária das famílias.

Diante deste contexto de invasões e supressões territoriais, a efetividade do direito à consulta por meio da elaboração de protocolo construído pelas comunidades a partir dos próprios parâmetros organizacionais é a possibilidade de resguardar a

---

<sup>1</sup> Trata-se de um “bolo” de massa de macaxeira entremeada com carne de caça, assada em brasas quentes cobertas por um forno de terra. Depois de ralada, a massa recheada com carne é envolta em folhas de bananeira e amarrada com embiras que fecham o embrulho antes de ser levado ao fogo. O kuputi é feito pelas mulheres e servido em dias de festas cerimoniais. O kupu, por ser de tamanho menor é consumido cotidianamente pelas famílias que costumam ter no fundo das casas um coberto de palhas construído para esse fim.

autonomia dos povos nas decisões em tudo que diga respeito às suas vidas, como afirma a líder Kátia Tõnkyre<sup>2</sup> (Kátia Silene Valdenilson), cacica<sup>3</sup> dos Akrãtikatêjê, “é uma forma de manter o povo unido em torno de um mesmo objetivo” (Tõnkyre, 2023)<sup>4</sup>. Além disso, segundo Kátia Tõnkyre, o documento vai orientar as relações das organizações indígenas e comunidades com as empresas e com o Estado brasileiro, servindo de referencial sobre como, onde e qual a melhor forma de realizar a consulta das comunidades, pois, não se trata apenas de um procedimento formal, mas de diretrizes comuns que devem balizar os diálogos com os povos da Mãe Maria.

O direito à autodeterminação está assegurado em diferentes documentos nacionais e internacionais. De acordo com Oliveira, Beltrão e Vieira (2020), no plano internacional, este direito está assegurado desde a Carta das Nações Unidas, de 1945, reafirmado no Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos e no Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais de 1996, na Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas da Organização das Nações Unidas (ONU, 2008) e na Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2016 da Organização dos Estados Americanos (OEA). A Convenção n.º. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 2004), no artigo 6º, determina que os povos indígenas sejam consultados e tenham

---

<sup>2</sup> O povo Akrãtikatêjê, liderados pela cacica Kátia Tõnkyre, está fortalecendo a língua e a identidade por meio da retomada dos nomes étnicos, negados em registro civil pelo então Serviço de Proteção ao Índio (SPI) criado em 1910 e depois pela então, Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que o substituiu em 1967 e que hoje é denominada Fundação Nacional dos Povos Indígenas. Ao se apresentar e requerer o reconhecimento do seu nome étnico, a líder questiona o silenciamento que o órgão tutelar produziu e propõe a valorização da autonomia do seu povo. Por esta razão, ao me referir à cacica no trabalho, não o farei pelo nome de registro civil, em respeito à sua identidade e posição política.

<sup>3</sup> O termo "cacica" designa mulheres que assumem papéis de liderança nas comunidades indígenas, em contraste com o termo "cacique", tradicionalmente associado a líderes masculinos. A utilização de "cacica" reflete a crescente visibilidade das mulheres indígenas em posições de poder e a importância de reconhecer suas contribuições para a defesa do território e a organização comunitária. No caso da cacica Kátia, sua atuação exemplifica como as lideranças femininas estão redefinindo os espaços de decisão dentro das comunidades indígenas, combinando funções políticas, espirituais e organizacionais. Essa distinção não apenas reconhece a importância das mulheres nas estruturas de poder indígenas, mas também reflete a diversidade e a complexidade das lideranças nas comunidades.

<sup>4</sup> A citação (Tõnkyre, 2023) refere-se à entrevista concedida pela cacica Kátia Tõnkyre, realizada no dia 20 de novembro de 2023, na aldeia Akrãtikatêjê. A partir desta menção, opta-se por adotar essa forma de referência em todo o trabalho, respeitando sua autodenominação e reconhecendo seu protagonismo enquanto liderança indígena.

participação livre através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente.

Internamente o direito é garantido na Constituição Federal de 1988, no artigo 231, que reconhece aos povos indígenas “[...] sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” (BRASIL, 1988). Esse direito também é apregoado no artigo 300 da Constituição do Pará (1989), no § 4º, reconhecendo a importância da participação dos povos indígenas na formulação de conceitos, políticas e na tomada de decisões sobre assuntos que lhe digam respeito.

Atualmente está na fase de implantação pela Empresa Vale o Plano Básico Ambiental (PBA) referente à duplicação da ferrovia, junto às comunidades da RIMM. No entanto, o processo de discussão do referido plano, pré-elaborado pela empresa, tem sido marcado por diversas inadequações que desrespeitam o direito à consulta das 30 comunidades e organizações que compõem atualmente o território.

Para começar, a elaboração do plano foi feita de maneira unilateral, sem a participação ativa das comunidades indígenas desde o início. Este fato contraria o princípio da consulta prévia, conforme a Convenção 169 da OIT e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, que estabelecem que qualquer decisão que possa afetar os territórios indígenas deve ser tomada com a participação efetiva dessas comunidades.

Ademais, as reuniões para discutir o PBA foram realizadas de forma pontual e predominantemente via remota, sob a justificativa dos riscos da pandemia, em um primeiro momento, mas tiveram continuidade como prática comum no pós-pandemia, contrariando as reivindicações das comunidades que as reuniões com a empresa fossem realizadas no interior da RIMM. Outro agravante foi a utilização recorrente de reuniões virtuais pela Empresa Vale, sem considerar as limitações tecnológicas e culturais das aldeias, o que contribuiu para a exclusão de muitos membros das comunidades nas discussões que definiram os rumos do PBA. A infraestrutura de internet nas aldeias é precária ou inexistente, o que impede a participação plena e equitativa de todos os interessados. O fato de ter o controle total sobre as entradas de pessoas nas reuniões remotas, garantiu domínio total dos representantes da VALE sobre a possibilidade de

participação de pessoas indígenas e não indígenas, aliadas das aldeias, às reuniões. Quando “concedida” a participação, não tinham direito a voz.

Além disso, as reuniões eram em língua portuguesa e sem a tradução adequada e participação de mediadores culturais que pudessem explicar as falas dos representantes da empresa às lideranças que têm o português como segunda língua impossibilitando a compreensão do conteúdo do documento e das implicações do PBA às comunidades. Muitas pessoas que estão em cargos de liderança nas comunidades da RIMM não são fluentes em português ou têm níveis de alfabetização variados, o que torna crucial a presença de mediadores linguísticos e culturais que possam traduzir e contextualizar as informações de maneira acessível e compreensível a todos/as

O cronograma das reuniões também foi elaborado de forma unilateral e impositiva pela empresa, não considerando as realidades e os ritmos de vida e organização das comunidades, que têm suas próprias formas de organização e tomada de decisão coletiva. A imposição de prazos e horários que não respeitam essas dinâmicas internas evidenciam grande desrespeito à autonomia e à autodeterminação dos povos

Além disso, as reuniões remotas planejadas pela empresa aconteceram fora do território e com número limitado de participantes. Isso compromete e desrespeita o direito à consulta dos povos porque excluiu a participação ampla e igualitária de representantes das 30 aldeias, dificultando o acesso e a contribuição de todos os membros das comunidades, não considerando as formas tradicionais de organização e diálogo com agentes externos, bem como as necessidades, preocupações e conhecimentos tradicionais acionados nesses diálogos. Realizar reuniões fora do território e limitar o número de participantes impede que todas as pessoas tenham a possibilidade de participar, de se expressar e serem ouvidos.

Ao limitar o número de participantes, a empresa não assegura que a diversidade de opiniões e perspectivas sejam consideradas o que é essencial para o processo de consulta. As reuniões remotas e fora do território desrespeitam as normas e práticas culturais dos povos da RIMM que valorizam a ampla participação comunitária em todos processos de tomada de decisão.

Outro desrespeito foi quanto a não disponibilização de materiais informativos acessíveis e de longo prazo que permitissem às comunidades análises aprofundadas e

reflexivas sobre o PBA. A distribuição de documentos técnicos complexos, sem tempo adequado para estudo e debate interno, frustrou a capacidade das lideranças das aldeias de responder de maneira informada e deliberada.

Esses fatores combinados revelam contínuo padrão de desrespeito ao direito à consulta, não apenas pela realização de reuniões remotas, mas principalmente pela falta de processo inclusivo, transparente e respeitoso das especificidades culturais, linguísticas e organizacionais das comunidades da RIMM.

Diante ao exposto, pretendo discutir, a partir da perspectiva dos Akrãtikatêjê, a importância do direito à consulta livre, prévia e informada, bem como, as possibilidades de construção do Protocolo de Consulta dos Povos da RIMM como forma de garantir o direito à livre determinação e autonomia destes grupos.

As experiências de outros povos indígenas, como os Munduruku, Juruna, Povos e Comunidades Indígenas do Rio Negro, Povos do Território Indígena do Xingu, Wajãpi dos Mbyá Guarani, têm afirmado a importância da construção desses manuais de consulta para que as decisões referentes aos assuntos que digam respeito aos territórios e à vida das pessoas étnica e racialmente diferenciadas sejam tomadas de acordo com os tempos, espaços, línguas e metodologias adequadas e específica de cada povo.

O título do trabalho, “O território somos todos nós”, busca expressar a noção de coletividade e interdependência que caracteriza a relação dos Akrãtikatêjê com seu território e com os outros povos. O “nós” inclui não apenas os seres humanos, mas também os não humanos (animais, plantas, rios, montanhas) e os ancestrais, que são parte integrante da cosmovisão desses povos. Para os Akrãtikatêjê, o território é um ser vivo, composto por relações de reciprocidade e cuidado entre todos os elementos que o habitam. Dessa forma, o “nós” transcende a noção individualista ocidental e abraça a coletividade, onde todos os seres humanos e não humanos são interdependentes e corresponsáveis pela manutenção do equilíbrio e do Bem Viver. Essa perspectiva é central para entender como o território é concebido e defendido pelos Akrãtikatêjê, e como ele se relaciona com o direito à consulta e a construção de protocolos comunitários.

Para a escrita do trabalho, aciono também referenciais empíricos elaborados em minha longa convivência com os povos da RIMM, na minha trajetória pessoal, familiar e

de colaboração política que estão embrincadas às vivências e enfrentamentos no território. No próximo tópico, partilho algumas dessas vivências.

### Compartilhando saberes e vivências

Minha trajetória de vida, assim como a de muitos parentes que transitam entre os contextos das aldeias e de espaços urbanos, por diversas razões, é caracterizada pela luta por direitos. Sou pessoa de pertença Xerente<sup>5</sup>, casado com pessoa da etnia Kaingang<sup>6</sup> há três décadas, pai de três filhos, advogado, Bacharel em Direito pela Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA), *Campus* de Marabá.

Minha relação com os povos da RIMM remonta ao início dos anos 80, quando meus pais foram convidados pelo Capitão Krohokrenhum<sup>7</sup> para residir na Aldeia Parkatêjê, foi quando tive contato com a peleja desse povo com a Empresa Vale, à época, CVRD. Acompanhei desde muito jovem as reuniões de lideranças com os representantes governamentais e da empresa e compreendi a importância de conhecer os direitos para a garantia da terra como parte imprescindível da existência da vida e do bem viver indígena.

Sendo filho de pai Xerente, do hoje estado do Tocantins, mãe Guarani Nhandeva, do hoje estado de São Paulo, convivendo com outros povos em comunidades que não eram as nossas de origem, aprendi desde muito cedo a diplomacia que essa

---

<sup>5</sup> Os Xerente se autodenominam Akwê, que significa “gente importante”. Pertencem ao tronco linguístico Macro Jê. A Terra Indígena Xerente localiza-se no sentido norte do estado de Tocantins, à margem direita do rio Tocantins. Fonte: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Xerente>. Acesso em 13 de fevereiro de 2024.

<sup>6</sup> Rosani Kamury Kaingang (Rosani de Fatima Fernandes) é Pedagoga, Mestre em Direito pelo PPGD-UFGA e Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA/UFGA), formação conquistada com muitos anos de labuta, apoiada pelos Kyikatêjê da Reserva Indígena Mãe Maria RIMM, durante 20 anos desenvolveu diversas atividades junto aos povos indígenas das regiões Sul e Sudeste do Pará, especialmente relacionados à Educação Escolar Indígena, que é sua principal área de atuação. É professora junto à Faculdade de Educação (FACED) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), sendo a primeira docente indígena na Instituição.

<sup>7</sup> Krohokrenhum, também conhecido como Capitão (falecido em 2016), líder e cacique do povo Parkatêjê, desempenhou um papel crucial como intermediador entre diferentes grupos indígenas devido a semelhanças culturais e linguísticas. Ele se destacou por facilitar casamentos para enfrentar o declínio populacional e liderou a transição dos Parkatêjê do Cocal para Mãe Maria. Além de suas habilidades de liderança, Krohokrenhum era renomado por sua destreza no jogo de flecha e sempre carregava seu maracá, sendo admirado pelos velhos. (Ferraz, 1998).

situação requer. Estudei na escola da aldeia, e me inseri nas atividades tradicionais tornando-me exímio corredor de toras<sup>8</sup>. As relações e os vínculos familiares, sociais e políticos construídos mantêm-se até os dias atuais, seja por meio dos casamentos dos meus irmãos e irmãs com pessoas das comunidades, seja por parcerias e colaborações políticas que são mantidas mesmo depois de termos saído da aldeia para residir na cidade de Marabá e outros estados. Em 2024, mudei com minha família para residir em Porto Alegre, capital do estado do Rio Grande do Sul depois de minha esposa ter sido aprovada no concurso público da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

A experiência de viver entre os contextos das aldeias e das cidades também nos possibilitou muitas vivências, dentre estas, a escolar. Como não havia ensino médio nas aldeias da RIMM no início da década de 90, fui estudar na cidade de Castanhal, na Escola Agrotécnica Federal, hoje Instituto Federal do Pará (IFPA) porque a instituição reservava vagas para indígenas. Foram tempos de muita privação e dificuldades longe da família, mas consegui concluir o curso e saí da instituição como Técnico em Agropecuária.

Com uma profissão, mudei para Curitiba, no estado do Paraná, onde meu irmão mais velho residia depois de ter casado com uma pessoa Kaingang, minha intenção era trabalhar e prosseguir os estudos. Sem emprego e nem perspectivas de ingresso na universidade, mudei para a cidade de Chapecó, em Santa Catarina, onde uma de minhas irmãs, também casada com uma pessoa Kaingang, residia.

Atendendo ao convite do meu cunhado, que era administrador da então, Fundação Nacional do Índio (FUNAI), hoje Fundação Nacional dos Povos Indígenas, mantendo a mesma sigla, fui morar na Terra Indígena Toldo Chimbangue com os Kaingang para trabalhar como Chefe do Posto, cargo que foi extinto na reforma

---

<sup>8</sup> A corrida com tora é atividade tradicional indígena praticada por diversos povos no Brasil, incluindo os Gavião da RIMM. A prática, que combina elementos sociais e esportivos, envolve a disputa de dois ou mais grupos cerimoniais carregando toras de madeira, geralmente de palmeiras, em revezamento. A corrida simboliza força física e resistência, sendo realizada em rituais, festas e atividades coletivas. Uma peculiaridade dos Gavião é a "krowa péi", tora grande de sumaúma, uma corrida especial com uma tora pesando mais de 100 quilos, carregada por vários corredores ao mesmo tempo. Essa atividade demonstra a força da comunidade e reforça a união e a identidade cultural do povo Gavião. Para saber mais sobre a corrida da tora ver: MELATTI, Júlio Cezar: 1978. Ritos de uma Tribo Timbira. São Paulo: Ática. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:melatti-1978-ritos>. Acesso em 02 de julho de 2024.

administrativa do órgão. Meu contrato nunca foi realizado, mas fazia trabalhos de motorista do setor saúde, de forma voluntária. No Toldo Chimbangue, conheci Rosani Kamury Kaingang (Rosani de Fátima Fernandes), minha esposa. Depois de seis meses prestando serviço na aldeia, sem perspectiva nenhuma de contrato pela FUNAI e sem possibilidades de permanência decidimos sair do Toldo Chimbangue, passamos a morar na Terra Indígena Xaçecó, no município de Ipuacu, atendendo ao convite do saudoso Cacique Orides Belino Correia da Silva, falecido em 2003.

Era início de 1995, minha esposa estava recém-formada no magistério e chegou o convite para ser professora na Escola Básica Vitorino Kondá, o fato nos estabeleceu por 10 anos na TI Xaçecó, foi lá que tive minha primeira experiência como professor da Educação Básica, ministrando as disciplinas de História e Artes Indígena e assim me aproximei da história e cultura Kaingang, especialmente pelas narrativas das pessoas mais velhas. Passei a conversar muito com pessoas como Vicente Fernandes Fokáj, a principal liderança na realização do Ritual do Kiki-Koj, que é a cerimônia de Culto aos Mortos do Povo Kaingang dos estados de Santa Catarina, Paraná, Rio Grande do Sul e São Paulo.

Quando meu filho Idjarrury nasceu, foi Seu Vicente que fez a cerimônia de nomeação (batismo) nas águas com ervas, e, conforme a tradição Kaingang, nos tornamos compadres, aprofundando ainda mais nossos laços de amizade e respeito. Sua esposa, Dona Rivaldina Fernandes e cunhada Divaldina Luiz, eram nossas grandes colaboradoras nas atividades da escola, principalmente, na feitura de artefatos (artesanatos) e das comidas tradicionais junto com as crianças e os jovens da escola. Por longas horas nos sentávamos para ouvir as histórias dos tempos em que os animais falavam, cantavam e se apresentavam em sonho escolhendo quem seria Kujá (curador)<sup>9</sup>.

Inserido na comunidade e engajado na escola, passei a demandar junto com as lideranças, educação escolar Kaingang de qualidade. Aos poucos passei a ser requisitado para o trabalho de assessoramento dos trabalhos da liderança. A relação de confiança

---

<sup>9</sup>Para saber mais sobre os Kujá Kaingang ver: VEIGA, Juracilda. "A retomada da festa do Kikikoi no P.I Xaçecó e a relação desse ritual com mitos Kaingang" *In: XX Reunião Brasileira de Antropologia-Anais*. 1996, Salvador, BA. ABA 96 - Relações Étnicas e Raciais. Resumos. Salvador, BA: Universidade Federal da Bahia, 1996. v. único.

me levou a ser representante da comunidade no Conselho Tutelar do Município de Ipuçu, especialmente para mediar as relações com as famílias, que não tinham suas especificidades étnicas e culturais respeitadas pelos conselheiros não indígenas do município, o que gerava inúmeros conflitos e arbitrariedades. Enquanto conselheiro, apoiado pelas lideranças, fui estreitando o diálogo dos demais conselheiros não indígenas, com as categorias da infância da tradição Kaingang e atuando para tentar dirimir os conflitos, que, na maioria das vezes, eram motivados pelo racismo.

Como professor e liderança entre os Kaingang, participei da criação da Associação Indígena Kanhru (AIKA) que passou a atuar na defesa dos direitos Kaingang na TI Xapecó, a maior Terra Indígena do estado de Santa Catarina. Foi por meio da associação que passamos a gerir os recursos da saúde indígena no município. Nesse ínterim, trabalhei como coordenador de saúde da secretaria municipal, cuja função me possibilitou vivenciar as dificuldades do sistema público no trato com as especificidades do sistema de saúde Kaingang.

Em 2004, durante visita à minha família em Marabá e na RIMM, onde minha irmã Concita Sompré reside com o hoje cacique Zeca Gavião (Pepkrakte Ronore Konxarti), fui convidado pelas lideranças para mudar com minha família para a Aldeia Kyikatêjê, criada em 2001, depois da cisão com os Parkatêjê, para assessorar a Associação Indígena Gavião Kyikatêjê Amtàti nos projetos produtivos. Minha esposa, sendo Pedagoga, passou a coordenar os trabalhos administrativos e pedagógicos junto à escola Tatakti Kyikatêjê, que, naquele período, funcionava em espaço improvisado construído para ser galinheiro<sup>10</sup>. A precariedade da educação escolar, as demandas junto à Empresa Vale, a necessidade de aprofundar conhecimentos jurídicos, especialmente sobre direitos negados à comunidade, me instigou a conhecer mais sobre o assunto, foi quando decidi fazer a inscrição no Processo Seletivo Específico (PSE) para

---

<sup>10</sup> Sobre o trabalho ver FERNANDES, Rosani de Fatima. *Educação Escolar Kyikatêjê: novos caminhos para aprender e ensinar*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará. Instituto de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em Direito. Belém, 2010. Disponível em: <https://dlc.library.columbia.edu/catalog/ldpd:504887/bytestreams/content/content?filename=ROSANI+DE+F%C3%81TIMA+FERNANDES.pdf>. Acesso em: 15 de janeiro de 2024.

indígenas no Curso de Direito da Universidade do Sul e Sudeste do Estado Pará (Unifesspa), em 2010. Aprovado, cursei e concluí o Bacharelado em Direito em 2015, com 42 anos de idade.

Em busca da continuidade na qualificação e prática profissional, em 2021, tive conhecimento Processo Seletivo Especial para indígenas e quilombolas Residência Jurídica da Clínica de Direitos Humanos da Amazônia (CIDHA) vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) da Universidade Federal do Pará (UFPA), que oferecia vagas para 11 pessoas indígenas e quilombolas, graduados em Direito. A formação inicial organizada por módulos ministrados pelos/as docentes do PPGD trouxe discussões relevantes sobre questões socioambientais, regularização fundiária à luz das normas brasileiras, tratados internacionais, dinâmicas territoriais e identitárias, entre outras, com abordagens situadas no contexto da defesa de direitos indígenas e quilombolas, centradas na pesquisa e na produção teórica politicamente situada como instrumento de denúncia das violações de direitos humanos, na busca de soluções por meio do estudo de casos concretos.

Na CIDHA, com o objetivo de desenvolver habilidades jurídicas, fomos inseridos na pesquisa por meio de atividades teóricas e práticas sobre temas relevantes, tais como: sistemas jurídicos tradicionais, políticas de saúde indígena, impactos do uso de mercúrio em garimpos em territórios indígenas e quilombolas, entre outros. Por meio de estudos orientados aprofundamos nossos conhecimentos sobre legislação específica, jurisprudência, doutrina e elaboração de argumentos jurídicos na defesa de Direitos Humanos, indígenas e quilombolas, no enfrentamento das violações e do racismo que estrutura as relações historicamente constituídas na sociedade brasileira, conforme discute Gersem dos Santos Luciano (2006), parente da etnia Baniwa.

Minha inserção na Clínica possibilitou a qualificação das intervenções e assessorias que realizo junto às associações e comunidades indígenas que integro como parente formado em Direito, que compartilha lutas e enfrentamentos históricos (Luciano, 2006). A inserção na clínica, o diálogo mais aprofundado com intelectuais que refletem sobre direitos indígenas e quilombolas e as leituras e discussões em perspectiva decolonial mostram que ainda operam lógicas totalizadoras baseadas na imposição de “verdades” que se pretendem “absolutas”, com visões eurocêntricas

pautadas no objetivo de aniquilar os povos etnicamente diferenciados, combatendo valores, organizações sociais tradicionais, políticas, jurídicas e sistemas jurídicos diferenciados, que historicamente são silenciados em favor de uma cultura monojurídica eurocentrada, como discute Marés de Souza Filho (2019).

Frente aos ataques e tentativas de silenciamentos históricos, os povos e movimentos indígenas se articulam em resistências, especialmente a partir da década de 70 do século passado, conquistando garantias importantes na seara dos direitos indigenistas. Articuladas em torno da defesa de direitos coletivos, as organizações indígenas denunciam violações em instâncias nacionais e internacionais. Internamente, a luta por políticas públicas que atendam as especificidades dos sistemas sociais, de saúde, educacionais e jurídicos é realizada nos diferentes espaços de poder: legislativo, executivo e judiciário.

Nessa esteira, entendendo que para agir de forma estratégica e qualificada nas frentes de luta precisamos buscar formação nas diferentes áreas do conhecimento, mas também avançar nas parcerias e práticas cotidianas dos direitos indígenas, tenho colaborado com diferentes povos, parentes que requerem conhecimentos técnicos e jurídicos. Além dos povos da RIMM, colaboro os Awaeté Parakanã<sup>11</sup>, da aldeia Inaxiganga da TI Parakanã, situada no hoje município de Itupiranga. Dentre minhas colaborações, a criação de associações comunitárias, que é uma das possibilidades das comunidades acessarem editais de financiamento com objetivo de atender as demandas coletivas no âmbito social, político, territorial, ambiental e econômico.

Minhas vivências de assessoria e colaboração com outros povos indígenas e o enfrentamento permanente das violências e violações dos territórios, me motivaram ainda mais na busca por continuidade na formação acadêmica, especialmente no que

---

<sup>11</sup> O termo 'Parakanã' não corresponde a autodenominação desse povo. Os Parakanã identificam Awaeté "gente de verdade", em oposição a "akwawa", categoria genérica para "estrangeiros". A Terra Indígena (TI) Parakanã, localiza-se na bacia do rio Tocantins, nos municípios de Novo Repartimento, Jacundá e Itupiranga, no Pará. Com uma extensão de 351 mil hectares, encontra-se demarcada e com situação jurídica regularizada, conforme informações disponíveis em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Parakan%C3%A3#Hist.C3.B3rico\\_do\\_contato](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Parakan%C3%A3#Hist.C3.B3rico_do_contato). Acesso em: 20 de janeiro de 2024.

diz respeito ao direito à consulta livre, prévia e informada, conforme determina a Convenção Nº. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

Ao longo dos anos, a imersão nas lutas e desafios cotidianos dos povos da Mãe Maria e outros parentes, solidificou meu compromisso pessoal com a causa dos direitos indígenas. Cada embate travado, cada conquista alcançada assim como as perdas sofridas serviram para fortalecer minha determinação em promover justiça e equidade para as comunidades indígenas que enfrentam situações semelhantes em todo o Brasil. Foi nesse intuito que dei continuidade aos estudos no direito ingressando no PPGD da UFPA, em curso de Mestrado específico para indígenas e quilombolas em junho de 2023.

Nesse contexto, a presente pesquisa de mestrado sobre o direito à consulta do Povo Akrãtikatêjê da Reserva Indígena Mãe Maria (RIMM) surge como manifestação concreta desse compromisso. Não se trata apenas de exercício acadêmico, mas de jornada coletiva de reflexão enraizada em vivências e experiências de luta por direitos. Minha jornada de escrita é guiada pelo propósito de provocar reflexões e ações no combate às violações de direitos humanos e indígenas. Acredito que, por meio da formação jurídica posso também contribuir com o projeto de vida do povo Akrãtikatêjê, pois, desde os anos 80, testemunho as batalhas travadas pelos povos da Mãe Maria em defesa do território<sup>12</sup> ancestral, onde a presença de grandes corporações como a Empresa Vale e a Eletronorte desencadeou conflitos territoriais, disputas judiciais e outros problemas que desencadearam consequências drásticas para a organização social e cultural desses povos.

---

<sup>12</sup> Sobre o assunto, conferir: Paul Elliott Little, que no artigo "Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade", argumenta que o território diferentemente do conceito de terra não deve ser entendido apenas como uma entidade física delimitada por fronteiras geográficas e frequentemente associado à propriedade e uso de recursos naturais. "Território" é um conceito mais amplo e dinâmico. Em vez disso, ele enfatiza que o território é um espaço vivido e construído socialmente. Este espaço vivido é onde as comunidades tradicionais desenvolvem suas práticas culturais, sociais e econômicas. Nesse sentido, o território vai além de uma mera localização geográfica, incorporando as experiências, histórias e identidades das pessoas que o habitam. Ver: LITTLE, Paul Elliott. 2018. "Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade" *In: Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: v. 28, n. 1, p. 251-290. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871>. Acesso em: 23 de março de 2024.

### Caminhos da escrita do trabalho: entre sonhos e memórias vividas

A busca pelos caminhos da escrita mais adequada para a versão final da dissertação após a realização da banca de qualificação me conduziu a muitas memórias e lembranças sobre minha vivência com os parentes de Mãe Maria. A inquietação motivada pelo compromisso e responsabilidade com escrita situada, pensada e materializada coletivamente me fez regressar por meio das memórias a um grande evento que marcou minha trajetória e que me foi rerepresentado por meio de um sonho, assim como as revelações são dadas aos especialistas dos nossos povos que fazem a mediação entre mundos diferentes.

Em sonho, que na verdade foi uma volta a um tempo de grandes caçadas no território Mãe Maria, encontrei as respostas que estava procurando para a finalização deste trabalho. O sonho me levou às memórias vividas de uma grande caçada que participei quando era criança, com mais ou menos 10 anos de idade, quando minha família morava na aldeia Parkatêjê, quando os três povos ainda viviam em uma única comunidade. Tratava-se de uma semana inteira de caçada e pescaria, em que o objetivo coletivo era reunir o máximo de caça e peixe para a grande festa de encerramento do luto de uma pessoa da comunidade, liderada pelo cacique Krohokrenhun.

Depois de várias horas de caminhada pela mata, o grupo optou por acampar perto de um grande açazal, lugar conhecido dos mais velhos de outras caçadas. Foram muitas pessoas, mulheres, crianças, jovens e algumas pessoas mais velhas, muitas delas, hoje, falecidas. Uma das pessoas que acompanhou esta caçada era minha irmã mais velha chamada Conceição, que foi como uma mãe e cuidava de mim com muito carinho. Nessa caçada, era responsável por mim e pela minha outra irmã, Concita.

Em se tratando de caçada desse tamanho, com muitas pessoas participando, todos são responsáveis por todos, o que não significa que, pelo fato de sermos crianças ou jovens não tínhamos liberdade para participar de todas as atividades, principalmente da pescaria no lago, pois são atividades das quais todos participam, são momentos de alegria, brincadeiras, risos, e gritos de animação, principalmente quando alguém levava um choque do poraquê, um peixe elétrico muito comum nos lagos e igarapés do território. O cuidado dos mais velhos com os menores, incluía uma varredura completa no lago para a captura dos peixes elétricos, a fim de garantir a segurança de todas as

peessoas, mas principalmente das crianças. Só depois de terem certificado que o local era de fato seguro, as crianças eram liberadas para mergulharem à procura dos peixes escondidos nas “locas”, que são buracos entre raízes e pedras onde os peixes costumam se abrigar.

No final de cada dia de caçada e pescaria, as caças e os peixes eram colocados em um grande moquém, que é uma estrutura feita com varas verdes colocadas sobre um fogo contínuo e brando, onde as carnes eram colocadas depois de serem cortadas em pedaços e dispostas para secar lentamente na fumaça. Essa técnica de defumação permitia conservar os alimentos por mais tempo.

À noite, quando todos se reuniam para comer e descansar, muitas histórias eram contadas pelos mais velhos sobre as andanças pelo território e sobre o tempo em que não havia contato com os não indígenas, escutávamos atentos a todos os detalhes de tempos saudosos que permaneciam vivos nas memórias dos mais velhos. Durante o dia, que começava antes do amanhecer, as atividades eram conversadas e combinadas em meio a muita comida. Ali, cada um podia escolher e se servir à vontade: peixe, batata assada, carne assada com farinha, açaí, entre outros alimentos. Depois da refeição reforçada, os caçadores se dividiam em grupos, alguns preparavam cofos de palha de babaçu para pescar nos lagos; outros iam cortar cipós, como o timbó, muito usado nas pescarias pelas suas propriedades específicas.

A coletividade era a força que unia todos naquele esforço, homens caçando juntos, crianças aprendendo a observar, mulheres organizando o alimento, todos em prol de um propósito maior, que não era apenas alimentar, mas partilhar saberes e memórias de tempos idos. Quando havia caça e peixe suficientes, era hora de retornar à aldeia.

Ao voltar, as caças eram embrulhadas em folhas de palmeira, trançadas para formar um grande cofo onde todas as coletas eram reunidas. Os homens mais velhos e os jovens se juntavam para carregar até o centro da aldeia, onde tudo era entregue às mulheres. A correria era grande assim como a disputa para tirar de dentro do cofo um pedaço de carne ou de peixe. Esse é o momento das mulheres, ao pegarem o que lhes cabe, elas se reúnem e seguem juntas para coletar pedras e folhas que serão usadas no

preparo dos berarubu, depois compartilhados durante a derrubada da grande krowa péj a tora grande de sumaúma.

Essa memória coletiva da grande caçada, das andanças pelo território, da contação de histórias à beira do fogo e de compartilhamento de alimentos remete diretamente aos valores que realmente importam para os povos de Mãe Maria, nesse tempo não havia preocupação com incontáveis reuniões com as empresas, com o governo ou com a FUNAI. Eram tempos contados por outras lógicas que não a de responder ou atender às demandas do Estado.

Relacionando com o tema da pesquisa em tela, concluí que não se trata de meramente construir um protocolo de consulta e dizer como, onde, quando e de que forma um povo quer ser consultado, mas é a possibilidade de ser ouvido e respeitado para fazer valer o direito de manter valores e princípios que regem a vida em comunidade, em coletividade que têm no território seu principal assento. Se isso não puder ser garantido e assegurado, a consulta se esvazia de sentido para ser um mero instrumento burocrático de validação para o Estado e para as empresas.

As reflexões, nesse sentido, mostram que não se trata apenas de ser ouvido pelo Estado ou de sentar-se à mesa para negociar compensações com empresas, mas é sobre garantir o respeito a modos de vida, formas de cuidar, partilhar, decidir e viver em coletividade. Para o povo Akrãtikatêjê, a consulta é a oportunidade de afirmar publicamente sua cosmovisão, de dizer que seus valores e o território são inegociáveis. Não se trata de precificar ou autorizar que terceiros decidam sobre aquilo que é inseparável da própria existência, a relação com a natureza e com os seres humanos e não humanos que habitam o mesmo território.

Na grande caçada o que importava não era a comida, mas aprender em conjunto sobre os modos de compartilhar conhecimentos com os mais novos; era sobre reafirmar laços e fortalecer a coletividade; e, ainda, sobre preparar e compreender a retomada da vida e da alegria com muita fartura; ela a fartura significava que o ciclo da vida não se encerra com a morte. Da mesma forma, a consulta não se limita a um ato administrativo, é um espaço de memória, de ensinamento e de reafirmação do que não pode ser vendido nem trocado. É o momento em que estarão reunidos, crianças, anciãos,

mulheres e guerreiros na defesa da continuidade do ciclo da vida que se constrói e se reafirma ao longo de toda a experiência aprendida com aqueles que já partiram.

O rito da consulta, compreendido como uma grande caçada, é o momento de reafirmar o que realmente importa, é, sobretudo, um espaço pedagógico para ensinar as gerações dos mais novos sobre a importância do território, da língua ancestral, da cultura e da identidade étnica de um povo. A CPLI não pode ser mais um instrumento colonialista para legitimar os projetos de morte aos povos indígenas. Ao analisar a relação dos povos da Mãe Maria com o Estado e com as empresas que impactam o território, constata-se que as chamadas compensações produziram rupturas na organização social, nas formas de subsistência e na organização política das comunidades, potencializaram conflitos e divisões internas, estimularam dependências a produtos e serviços externos, afastaram as pessoas da vida em coletividade e das famílias.

As grandes caçadas foram perdendo lugar e importância na formação e fortalecimento das lideranças jovens, cada vez mais enfraquecidos e atraídos pelas facilidades ocasionadas pelo acesso aos recursos financeiros e materiais repassados às comunidades e usados para comprar alimentos industrializados. No caso dos mais jovens, o freezer substituiu o moquém, a compra de carne e peixe no supermercado tem tornado as aprendizagens sobre caçadas cada vez mais distantes. Essa percepção é recorrente entre os mais velhos, especialmente dos Akrãtikatêjê.

O desafio é materializar a CLPI como espaço de desconstrução do discurso colonialista que tenta converter tudo em mercadoria. É lugar para afirmar que o território não é um bem à disposição de interesses externos, mas parte inseparável do que somos. É, sobretudo, a possibilidade de dizer que nossa existência não pode ser precificada nem negociada, muito menos incluída em lógicas de exploração que não nos pertencem.

Para o povo Akrãtikatêjê, esse direito não é apenas um instrumento jurídico, pois, carrega a potência de romper com a lógica que insiste em nos reduzir povos indígenas a beneficiários de compensações. Nossa luta não é para sermos encaixados em projetos de des-envolvimento, como discute Nego Bispo, que tentam nos desconectar dos nossos territórios. Ao contrário, queremos questionar a própria ideia

de progresso que se impôs sobre nossos corpos e territórios como se fosse destino inevitável.

Não reivindicamos consulta para negociar o que não pode ser objeto de transação. Esse processo deve ser entendido como momento de reafirmar nossa relação com a terra, com todos os seres que nela habitam, humanos e não humanos. Não buscamos o direito a ter acesso a um direito formal, mas nos posicionamos e exigimos o reconhecimento de outros modos de vida que não cabem nos limites do direito estatal nem na economia de mercado.

Queremos deixar claro que não nos move o discurso do progresso que o Estado proclama. Isso nunca foi nosso projeto. Não desejamos ser incluídos em modelos que destroem aquilo que sustenta nossa história e nossa coletividade. O que queremos é reconstruir o equilíbrio que nos foi arrancado e retomar práticas que fortalecem nossa dignidade, nossa memória e nossa relação com a natureza.

A escrita do trabalho está, portanto, fundamentada nas minhas vivências identitárias pessoais e coletivas, na jornada acadêmica que trilhei, o que inclui muitas lacunas e silenciamentos e na minha atuação prática na defesa de direitos indígenas. Ao discutir o tema da consulta do Povo Akrãtikatêjê, não busco apenas compreender as complexidades, mas também contribuir ativamente para a discussão sobre as possibilidades de proteção efetiva dos direitos fundamentais dessas comunidades. A pesquisa representa mais que um projeto acadêmico, mas é a continuidade e ampliação do compromisso com a justiça, a equidade e a promoção dos direitos dos povos indígenas, dando continuidade à minha jornada de advocacia situada politicamente na defesa e promoção de direitos etnicamente diferenciados.

Nesse sentido, a Convenção 169 (OIT) é acionada como instrumento jurídico que fortalece nossa luta quando reconhece e protege os direitos dos povos indígenas e tribais, incluindo o direito à consulta e ao consentimento em decisões que afetam territórios e recursos. Portanto, incorporar os princípios e diretrizes da referida Convenção na luta por justiça e autonomia, fortalece nossa capacidade de resistir à

exploração e promover o Bem Viver<sup>13</sup> baseado no respeito à nossa cultura, aos nossos modos de vida e à nossa relação ancestral com a terra.

Nesse sentido, o presente trabalho tem como questão central a luta do Povo Akrãtikatêjê da RIMM pelo direito à consulta livre, prévia e informada, considerando a histórica negação deste pelos empreendimentos econômicos e pelo Estado brasileiro, que impactam o bem viver deste povo. Para isso, narro a saga dos Akrãtikatêjê, desde a expulsão do território tradicionalmente conhecido como Montanha durante o período da Ditadura Militar, no hoje município de Tucuruí, no Sudeste paraense até os dias atuais, na Aldeia Akrãtikatêjê. A Montanha, área de ocupação ancestral dos Akrãtikatêjê, hoje está submersa pelo lago formado pela Hidrelétrica de Tucuruí.

A partir da leitura das experiências de outros povos indígenas na construção de Protocolos de Consulta, como os Munduruku, Juruna, Povos e Comunidades Indígenas do Rio Negro, Povos do Território Indígena do Xingu, Wajãpi e os Mbyá Guarani no estado do Rio Grande do Sul por exemplo, pretendo problematizar as possibilidades e dificuldades da efetividade desse direito em Mãe Maria. Para tanto, analisei os seguintes protocolos: 1) Protocolo de Consulta do Povo Munduruku (2017): exemplo significativo porque os Munduruku enfrentaram desafios semelhantes aos dos Akrãtikatêjê, lidando com grandes projetos de infraestrutura. O estudo desse protocolo ajuda a entender como estruturaram as demandas e quais estratégias adotaram para garantir consulta efetiva no território; 2) Protocolo de Consulta Juruna (Yudjá) da Terra Indígena Paquiçamba da Volta Grande do Rio Xingu (2017) que se destaca como exemplo “bem-sucedido” de como os povos indígenas podem exercer o direito à consulta e à participação em decisões que afetam diretamente os territórios e modos de vida. A eficácia deste protocolo foi demonstrada na suspensão do licenciamento ambiental do

---

<sup>13</sup> No livro "Ideias para Adiar o Fim do Mundo", Ailton Krenak apresenta o conceito de "bem viver" a partir da perspectiva dos povos indígenas. Ele destaca que o "bem viver" vai além do simples bem-estar material, sendo uma forma de existência que valoriza a harmonia entre os seres humanos, a natureza e o cosmos. Segundo Krenak, esse conceito envolve uma profunda conexão espiritual e cultural com a terra, os animais, as plantas e os elementos naturais, além de ressaltar a importância da coletividade, da solidariedade e do respeito à sabedoria ancestral como pilares fundamentais para uma vida significativa e sustentável. Ver: KRENAK, Ailton. 2019. *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

projeto Belo Sun, controlada por uma empresa canadense. A decisão judicial que resultou da aplicação do protocolo de consulta dos Juruna reforça a força e legitimidade como instrumento de defesa dos direitos indígenas; 3) Protocolo de Consulta dos Povos e Comunidades Indígenas do Rio Negro (2023): neste documento é possível identificar como eles estruturaram as demandas, mobilizaram comunidades e garantiram consulta efetiva, respeitando calendários tradicionais, línguas e formas de organização política. Além disso, o protocolo enfatiza a participação dos conhecedores indígenas, que desempenham papel crucial na orientação das decisões com base no conhecimento tradicional e na sabedoria ancestral; 4) Protocolo de Consulta dos Povos do Território Indígena do Xingu (2017): a experiência dos povos indígenas no Território Indígena do Xingu, no Mato Grosso, refletida no Protocolo de Consulta de 2017, é relevante devido à luta dos povos contra empreendimentos agrícolas. O protocolo oferece pontos de discussão importante sobre como os povos enfrentam pressões econômicas e políticas, garantindo a participação comunitária nas decisões; 5) Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi (2014). A experiência dos Wajãpi na criação do Protocolo de Consulta e Consentimento é importante para entender como o grupo indígena pode reivindicar direitos frente às ações governamentais que impactam vidas e territórios. O protocolo foi elaborado em resposta à recorrente falta de consulta do governo ao implementar projetos que afetam os Wajãpi, tanto dentro quanto no entorno da Terra Indígena. O objetivo do protocolo é garantir que o governo leve em consideração as preocupações e prioridades dos Wajãpi antes de planejar e executar qualquer projeto, em conformidade com a Convenção 169 da OIT, que assegura o direito dos povos indígenas de serem consultados e de escolher suas prioridades de desenvolvimento; 6) Protocolo de Consulta Prévia do povo Mbyá Guarani do Estado do Rio Grande do Sul (2021): o protocolo é importante para compreender como os Guarani Mbyá lidam com conflitos fundiários e ameaças à integridade cultural. A análise desse documento mostrará formas de garantir que as decisões respeitem os direitos culturais e territoriais dos povos indígenas.

Assim como os povos mencionados que elaboraram documentos de consulta, os Akrãtikatêjê enfrentam pressões de atividades econômicas internas e externas que ameaçam os territórios e modos de vida. A análise dos protocolos elaborados por outros

povos, pode revelar abordagens relevantes para lidar com desafios. Por meio de diálogos “com finalidade” junto aos parentes, lideranças do Povo Akrãtikatêjê, identifico e problematizo as categorias nativas com relação ao tema proposto. Nesse sentido, a metodologia está centrada na escuta atenta e comprometida com a efetividade dos Direitos Indígenas. Além disso, a análise crítica da legislação nacional e internacional, bem como, de documentos e relatórios relacionados aos empreendimentos que impactam a referida terra indígena são parte da metodologia do trabalho em tela.

A presente pesquisa está baseada na abordagem qualitativa, com caráter reflexivo, articulando-se a partir de perspectiva situada, decolonial e comprometida com a efetivação dos direitos dos povos indígenas. Trata-se de trabalho que se inscreve na intersecção entre a atuação política e a produção acadêmica, mobilizando saberes jurídicos, políticos e culturais indígenas a partir da escuta e do diálogo com lideranças e parentes do povo Akrãtikatêjê.

Partindo do princípio de que todo conhecimento é situado (Haraway, 1995) e de que não há neutralidade possível na produção de saber, especialmente quando se trata da luta por direitos dos povos originários, esta dissertação está ancorada na trajetória pessoal, política e profissional do autor, indígena do povo Xerente, advogado e colaborador histórico dos povos da Reserva Indígena Mãe Maria (RIMM). A experiência vivida, os vínculos estabelecidos e as práticas de assessoria jurídica e política informam tanto a escolha do objeto quanto os caminhos percorridos na construção da análise.

Nesse sentido, a metodologia compreende os seguintes eixos: 1) Pesquisa bibliográfica e documental: foi realizada revisão da legislação nacional e internacional relacionada ao direito à consulta prévia, livre e informada, com destaque para a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), a Constituição Federal de 1988, a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007) e a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2016), entre outros documentos. Foram também analisados relatórios técnicos, planos de mitigação e documentos produzidos por empresas como a Vale S.A., que afetam diretamente o território da RIMM; 2) Leitura comparada de protocolos de consulta: foram examinadas

as experiências de elaboração de protocolos de consulta dos povos Munduruku, povos do Rio Negro, Povos do Xingu, Juruna (Yudjá), Wajãpi e Mbyá Guarani.

A análise desses documentos permitiu identificar elementos comuns, estratégias de resistência, desafios enfrentados e potenciais caminhos para a construção de um protocolo próprio dos povos da RIMM. A leitura comparativa foi conduzida a partir de uma perspectiva intercultural e pluralista, conforme propõem Santos (2006) e Marés (2019), buscando compreender os sistemas normativos indígenas como legítimos e autônomos.; 3) Discussão das categorias nativas: a partir da convivência e do diálogo com lideranças indígenas, especialmente com a cacica Kátia Tônkyre, foram identificadas as categorias próprias com as quais o povo Akrãtikatêjê compreende o território, a consulta e o bem viver. Essas escutas foram realizadas por meio de conversas com finalidade (Valverde, 2017), respeitando os tempos, espaços e modos de fala das lideranças, sem o uso de entrevistas formais ou gravações, considerando os princípios da ética relacional e da confiança mútua. Como defende Kopenawa e Albert (2015), o conhecimento indígena é partilhado em espaços próprios de diálogo, e sua escuta exige sensibilidade às cosmologias e linguagens dos povos, o que neste caso, é mediado pela condição de parente indígena e pesquisador; e 4) Análise crítica e interdisciplinar: a análise dos dados foi orientada por referenciais críticos e decoloniais, que permitiram confrontar a lógica estatal indigenista com os saberes e práticas indígenas. Autores como Souza Filho (2019), Luciano (2006), Santos (2006) e Cusicanqui (2015) foram fundamentais para refletir sobre os limites do direito estatal e a potência dos sistemas jurídicos indígenas na reivindicação por autonomia e autodeterminação. A interdisciplinaridade, nesse sentido, é entendida como prática política de reconstrução de saberes para além da colonialidade do conhecimento (Mignolo, 2003).

A metodologia, portanto, assume como ponto de partida a escuta ativa, a vivência territorial e o compromisso político com os direitos dos povos indígenas, recusando abordagens objetificadoras ou distantes da realidade vivida. A produção deste trabalho, mais que um exercício acadêmico, constitui prática de militância jurídica, escrita comprometida com a denúncia das violações e com a proposição de caminhos

para a efetivação do direito à consulta intercultural, respeitosa e emancipador. O trabalho está estruturado da seguinte forma: na introdução, apresento parte da minha trajetória de militância em Direitos Indígenas como indígena advogado e minha relação familiar, política e social com os povos da RIMM.

No primeiro capítulo, intitulado “Temos que deixar um legado: histórico da RIMM”, apresento a saga do povo Akrãtikatêjê, destacando as violações históricas enfrentadas, as remoções compulsórias, os ataques e silenciamentos promovidos pelos militares para serem retirados do lugar onde hoje está localizada a hidrelétrica de Tucuruí, para contextualizar a luta pela autodeterminação e direito à consulta.

No segundo capítulo que tem como título “Um caminho para seguir: o direito à consulta”, discuto a legislação indigenista que ampara os povos indígenas a partir das experiências de construção de protocolos de consulta dos Munduruku, Juruna, Povos e Comunidades Indígenas do Rio Negro, Povos do Território Indígena do Xingu, Wajãpi e os Mbyá Guarani de Porto Alegre – RS.

O terceiro e último capítulo, intitulado “Uma luz no fim do túnel”: protagonismo e projeto de bem viver Akrãtikatêjê” discuto, a partir da compreensão deste povo, a importância do respeito ao direito de consulta para o bem viver e projeto de autodeterminação, estabelecendo comparação com os demais protocolos produzidos pelos povos indígenas para melhor compreender a luta por direitos.

## 1. “Temos que deixar um legado”: histórico da RIMM

Com base nas pesquisas realizadas sobre os Gavião<sup>14</sup>, tanto antes quanto depois do contato em 1956, e utilizando referências bibliográficas de Expedito Coelho Arnaud (1964), Roberto DaMatta (1967), Iara Ferraz (1983) e Maria Virgínia Bastos de Mattos (1996), é possível traçar uma linha temporal desde as vastas florestas nas fronteiras entre os estados do Pará e o Maranhão, seguindo pela margem direita do rio Tocantins até a região de Tucuruí. Todo esse território era ocupado pelos "Gavião do Oeste", como eram conhecidos, pertencentes ao grupo Timbira e ao tronco linguístico Macro Jê. Os aldeamentos compreendiam desde a margem direita do Médio Tocantins até a cabeceira do Rio Capim, totalizando cerca de 180 km de extensão (Arnaud, 1964).

Segundo os registros de Curt Nimuendaju (1946), o termo "Gaviões" era utilizado para designar uma diversidade de grupos que habitavam vasta área ao longo das margens do rio Tocantins. Esse território abrangia desde as nascentes dos rios Moju e Capim, ao norte, até as proximidades da cidade de Imperatriz, no estado do Maranhão. Entre esses grupos estavam os Pykopkatêjê (ou Pykobjê, conhecidos como os "Gavião de Amarante"/MA), os Krikati e os atuais Parkatêjê, também referidos como os "Gaviões ocidentais". Esses povos eram identificados de forma genérica devido ao temor que inspiravam nas comunidades ribeirinhas da região e por utilizarem penas da ave Gavião na feitura das suas flechas. Nimuendaju (1946) situava esses grupos como integrantes da porção mais ocidental do "país Timbira", demarcando assim a posição geográfica e étnica dentro desse contexto histórico.

A história supostamente “oficial” dos Gavião começa a partir dos relatos dos primeiros exploradores que adentraram seu território através do rio Tocantins. No entanto, antes disso, o local já era habitado por outros grupos indígenas, que viviam às margens esquerda e direita do rio. O território Gavião se estendia ao longo da margem

---

<sup>14</sup> Os povos Gavião, incluindo os Kyikatêjê, Parkatêjê e Akrãtikatêjê, pertencem ao grupo Timbira do tronco linguístico Macro-Jê. Historicamente, habitavam a área entre os estados do Pará e Maranhão, ao longo da margem direita do rio Tocantins até Tucuruí (Arnaud, 1964). Conhecido como "Gavião do Oeste", seu território se estendia por cerca de 180 km desde o Médio Tocantins até a cabeceira do rio Capim. O termo "Gaviões" abrangia vários grupos ao longo do Tocantins, incluindo os Pykopkatêjê, Krikati e Parkatêjê (Nimuendaju, 1946).

direita do rio Tocantins, compartilhado com os Jê (Arnaud, 1964). Com a homologação da Reserva Indígena Mãe Maria em 1986, parte das margens do rio foi excluída do território Gavião, restando apenas uma pequena área ao sul. Agora, para acessar o rio, é necessário percorrer parte do trajeto por rodovia e a outra metade pelo rio (Matta & Laraia, 1967).

Durante os séculos XVII e XVIII, o rio Tocantins começou a ser explorado por viajantes em busca de mão de obra indígena e propagação do cristianismo. Expedições partiam de Belém do Pará e Cametá em busca de trabalhadores para as plantações litorâneas. Essas incursões, iniciadas desde 1590, marcaram o início das explorações na Amazônia, impulsionadas pela busca de recursos naturais e pela conversão dos povos nativos (Mattos, 1996). A chegada crescente de viajantes às margens do rio Tocantins juntamente com a expansão da pecuária no Maranhão, resultou em encontros esporádicos entre os Gavião e os não indígenas, marcados por conflitos intensos que muitas vezes resultaram em fatalidades para ambos os lados (Mattos, 1996). Antes mesmo da intensificação dessas incursões e da exploração comercial da região, os próprios Gavião afirmavam, por meio de suas memórias e relatos orais, o vínculo originário e contínuo com o território. Como recorda Krôhokrenhüm:

“Muitos grupos indígenas viviam aqui na região. Eu já contei como era o nome da aldeia que ficava no Praialto - Krytytykrekrô. Krytytykrekrô ficava no Praialto. Quem colocou esse nome no Praialto foram os mãmkatêjê. Com sua língua, eles nomearam aquele lugar, que era uma aldeia velha. Quando eu cheguei naquele lugar, já tinha esse nome, antigamente, antigamente. Eu já conhecia tudo aqui na região. Toda essa região nos pertencia e meu povo era totalmente puro. Nós andávamos por esses matos, por muitos lugares daqui. Esses lugares tinham nomes em nossa língua e todos estávamos acostumados com eles; nós conhecíamos a região por esses nomes.”(Krôhokrenhüm, 2011, p. 67).

No contexto do declínio da borracha e da ascensão do comércio da castanha, os Gavião enfrentaram grandes desafios para a sobrevivência. O crescimento da atividade extrativista impulsionou intensa penetração na mata, conforme destacado por Mattos (1996), Arnaud (1975) e Matta e Laraia (1967). A exploração dos castanhais, facilitada pelo arrendamento das terras do Estado, não apenas transformou a paisagem da região, mas também teve impacto significativo na dinâmica social e territorial dos Gavião. O

afastamento das margens do rio foi uma consequência direta desse processo, representando mudança na forma tradicional de vida.

Nesse contexto, conforme relatado por Iara Ferraz (1984), durante as décadas de 1930 e 1940, em Marabá, políticos locais, comerciantes e proprietários de castanhais organizaram expedições de extermínio contra os Gavião. A chegada da indústria e do Estado à Amazônia foi acompanhada pelo discurso de "limpeza" e "pacificação" da região. Diante da fragilidade dos Gavião frente às invasões e ataques dos castanhais, as consequências foram devastadoras para a identidade e cultura. Socialmente debilitados e demograficamente enfraquecidos, foram forçados a fugir, sendo eventualmente expulsos das margens do rio Tocantins. Sobre esse período de violência e sofrimento, Krôhokrenhũm recorda:

"O sofrimento, quando está assim do nosso lado é feio. Eu me aborreci muito, por causa daquela doença. Eu tinha medo de morto, eu não queria nem pegar em nenhum morto. [...]. Até meu sobrinho eu tive que enterrar vivo, com a mãe dele. Precisei ter muita coragem para fazer aquilo. Mas pensava: Como vou cuidar dele? Quem vai me ajudar? Eu estava sozinho. Eu não tinha mais esposa, não tinha minha mãe, meus irmãos. Todos tinham morrido e eu fiquei sozinho. Eu estava perdido, não sabia o que fazer... foi isso que aconteceu comigo e com meu povo. Eu contei meu sofrimento com a doença, que aconteceu e acabou, acabou mesmo com o meu povo." (Krôhokrenhũm, 2011, p. 35-36).

A memória evidencia a devastação vivida pelo povo Gavião e ajuda a compreender como a fragilidade demográfica e social foi instrumentalizada para legitimar a ocupação externa. Essa situação abriu caminho para os invasores se auto proclamarem donos daquele extenso território. Tanto que, anos mais tarde, o próprio "Estado", representado aqui como a entidade dominante, "doou" aos Gavião porção de suas antigas terras, designada como "Gleba Mãe Maria". Essas terras "devolutas" foram concedidas pelo então interventor federal do estado, por meio do Decreto nº 4.503 de 28 de dezembro de 1943. Esse gesto simbólico de doação reflete não apenas a injustiça histórica enfrentada pelos Gavião, mas também a complexa relação entre poder estatal, interesses econômicos e direitos territoriais dos povos indígenas na Amazônia.

Após longa jornada marcada por conflitos e disputas territoriais, a ocupação definitiva da Gleba Mãe Maria pelos Gavião teve início apenas em 1966, com a transferência do grupo do rio Praia Alta (Ferraz, 1983). Entretanto, apesar da chegada

dos Gavião à gleba Mãe Maria, em seus primeiros momentos as terras foram objeto de arrendamento para exploração dos castanhais pelos órgãos indigenistas, primeiro o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e, posteriormente, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).<sup>15</sup> Essa situação propiciou a apropriação indevida do território por parte da família de João Anastácio de Queiroz, que se beneficiou dos contratos de arrendamento.

A "doação" da porção de terra à comunidade Gavião pela viúva de Queiroz revela-se, na verdade, estratégia para prolongar os arrendamentos dos castanhais em terras indígenas (Ferraz, 1984). Apesar das contestações, essa concessão não foi questionada até que os Gavião se estabelecessem na região. No entanto, mesmo com a medição e demarcação das terras indígenas em 1963, invasões e ocupações ilegais persistiram ao longo dos anos.

A homologação da Reserva Indígena Mãe Maria, ocorrida somente em 1986 após intensos conflitos e negociações, foi marco significativo na história dos Gavião. Contudo, as dificuldades persistiram, especialmente no que diz respeito à retirada de famílias não indígenas que ocupavam a área.

A regulamentação da RIMM se deu por meio de dois decretos distintos, um estadual e outro federal. Inicialmente, a área foi demarcada pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e reconhecida pelo Decreto nº 4.503, de 28 de agosto de 1943, assinado pelo então governador do Pará, Magalhães Barata, sendo publicado no Diário Oficial do Estado do Pará em 30 de dezembro de 1943 (Ferraz, 1984). Posteriormente, a homologação definitiva da RIMM ocorreu no âmbito federal por meio do Decreto nº 93.148, de 21 de agosto de 1986, assinado pelo Presidente José Sarney. Na Reserva Indígena Mãe Maria, os Gavião estão organizados em três grupos distintos, sendo mencionados na literatura especializada como Gavião Parkatêjê, Gavião Kyikatêjê e Gavião Akrâtikatêjê (Fernandes, 2010). Esses grupos abrangem, no presente, um total de 30 aldeias distribuídas ao longo da BR 222, que corta o território ao meio em 22 km. Conforme Quadro 1, das aldeias da RIMM:

---

<sup>15</sup> Hoje, a agência chama-se Fundação Nacional dos Povos Indígenas, mas conservou a mesma sigla FUNAI.

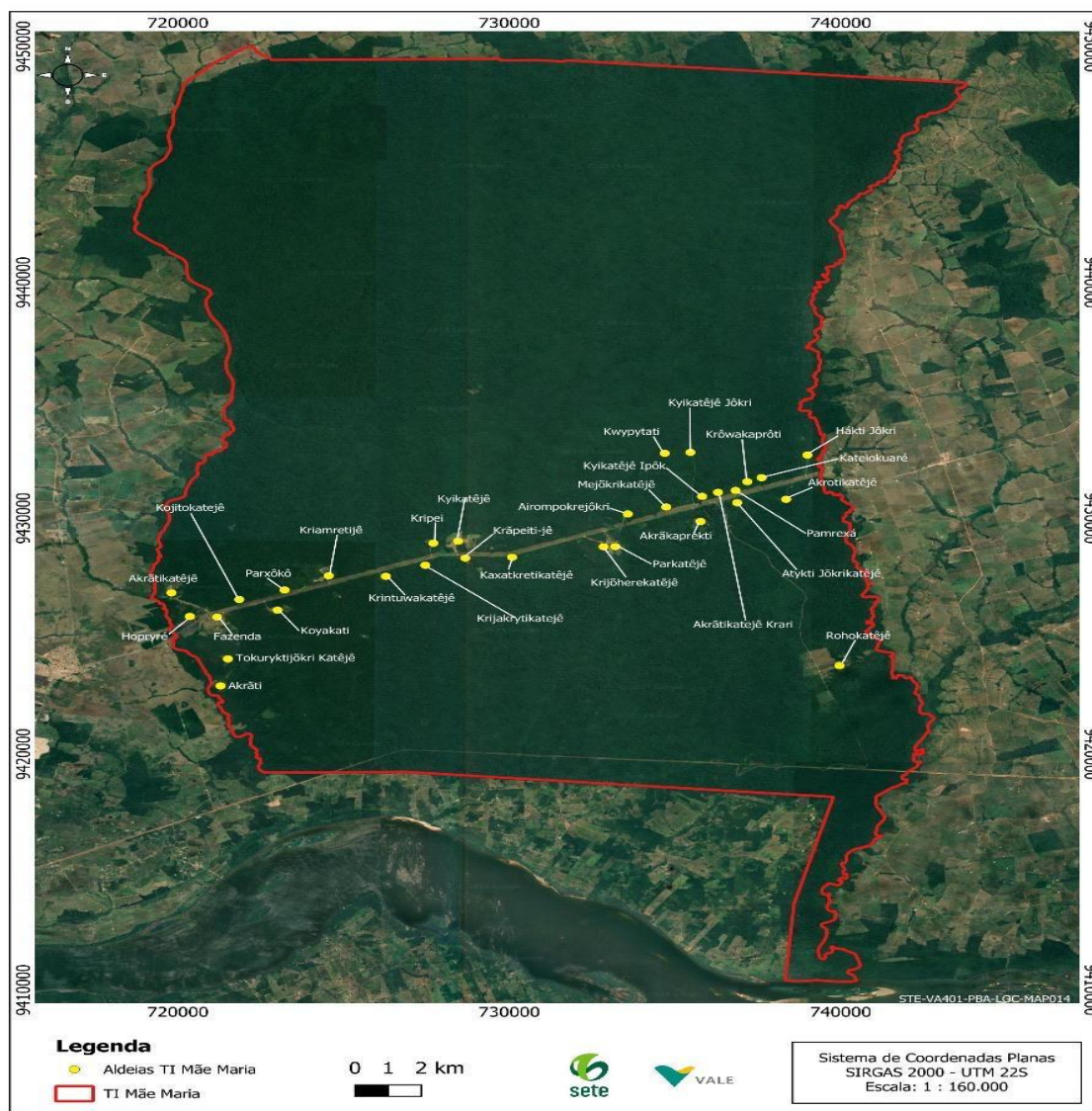
**Quadro 1: Aldeias da Reserva Indígena Mãe Maria**

<b>Nº</b>	<b>Aldeia</b>	<b>Povo</b>	<b>Cacique</b>	<b>População</b>
1	Parkatêjê	Parkatêjê	Akroiarêrê Pojareteti	213
2	Kyikatêjê	Kyikatêjê	Pepkrakte Jakukreikapiti	150
3	Akrãtikatêjê	Akrãtikatêjê	Katia Silene Tônykyre	68
4	Akrãti	Akrãtikatêjê	Ruivaldo (nenzinho)	33
5	Akrãtikatêjê krari	Akrãtikatêjê	Kryty	7
6	Atykti jökrikatêjê	Akrãtikatêjê	Katejuprere	5
7	Akrotikatêjê	Akrãtikatêjê	Awpjêti	25
8	Krowakaproti	Akrãtikatêjê	Pararure (Diane)	7
9	Hôpryré	Akrãtikatêjê	Mpotomanti	26
10	Katejôkwaré parkatêjê	Parkatêjê	Breno katejokwaré	36
11	Kaxatkretikatêjê	Parkatêjê	Karrara	12
12	Krapeitijê	Parkatêjê	José Ricardo Totoré	27
13	Krwjakrytikatejê	Parkatêjê	Penique	6
14	Kriamretijê	Parkatêjê	Bebka Pojarentetti	143
15	Krijôherekatêjê	Parkatêjê	Jôprikatire	120
16	Krintuwakatêjê	Parkatêjê	Rãrãkre Tembê (Clemilda)	26
17	Mejôkrikatêjê	Parkatêjê	Kwynareti ( baú)	21
18	Pânrexá	Parkatêjê	Aronkoitti k. Totoré	17
19	Ajrompokrejôkri	Parkatêjê	Edilene	36
20	Párxôkô jökri katêjê	Parkatêjê	Atomti Japenpramre	10
21	Tokuryktijökrikatêjê	Parkatêjê	Tuxati Jonkahynti	30
22	Kripei	Kyikatêjê	Kykyire kutampre	35
23	Kôjitokatêjê	Kyikatêjê	Japennkrare (kutapa)	13
24	Koyakati	Kyikatêjê	Ropre	69
25	Hákti jökri	Kyikatêjê	Xapramti	82
26	Kwypytati	Kyikatêjê	Pekryt	21
27	Akrãkaprekti	Kyikatêjê	Jôprara	18
28	Kyikatêjê ipôk	Kyikatêjê	Mikini	15
29	Kyikatêjê jökri	Kyikatêjê	Jonoré	36
30	Tajipokré	Kyikatêjê	Kaxat	06
<b>Total</b>				<b>1.314</b>

**Fonte:** elaboração do autor a partir de dados coletados na Casa de Saúde Indígena (CASAI), Polo Marabá, 2024.

Cada aldeia é constituída de forma autônoma, com sua própria liderança. Essa elaboração foi feita a partir de dados coletados na Casa de Saúde Indígena e a estrutura reflete a diversidade e a organização social dos povos Gavião na relação com o território e entre os próprios grupos. As aldeias estão distribuídas ao longo da BR 222, conforme ilustrado no mapa de Localização das Aldeias na RIMM (Figura 1).

**Figura 1: Etnomapeamento da RIMM**



**Fonte:** COMTEXTO CONSULTORIA (2023).

Na trajetória dos Gavião na Reserva Mãe Maria, é imprescindível considerar as intervenções do Estado, que resultaram em sucessivas remoções compulsórias, reunindo assim três grupos distintos em um único território (Ferraz, 1998). Segundo a pesquisa de Ferraz (1998), no decorrer de 1965, os primeiros a serem deslocados foram os membros do povo Parkatêjê, conhecidos como a "turma do Cocal" – Rôhokatejê, liderados por Krôhokrenhũm, também conhecido como "Capitão". Krôhokrenhũm concordou em se mudar para Mãe Maria com a perspectiva de coletar castanhas, conforme registrado por Lara Ferraz (1984). A mudança foi estratégica para ambos os

lados: para o grupo do Cocal, representava entrar no comércio regional da castanha, enquanto para o SPI, era uma maneira de conter invasões aos castanhais e reforçar a visão colonial sobre os Gavião. Sobre esse período de deslocamentos e conflitos internos, o próprio Krôhokrenhũm relatou:

“Quando eu tinha mais ou menos 15 anos, veio a guerra, nós mesmos estávamos acabando, nós espalhamos pra todo lado. [...] Eu deixei tudo e fui pra aldeia Krytytykrekrô (Praialto). Eu fui atrás Krytytykrekrô. Aí eu fiquei lá. Quando eu já estava no Krytytykrekrô, o SPI me chamou: "Vem aqui vem aqui pro Mãe Maria, porque lá não tem castanha, aqui tem castanha pra vocês." (Krôhokrenhũm, 2011, p. 34).

Em seguida, conforme relata Ferraz (1998), no segundo semestre de 1970, o segundo grupo removido compulsoriamente pelo Estado para a Reserva Indígena Mãe Maria foram os Kyikatêjê. Até o final da década de 1950, pouco se sabia sobre os Kyikatêjê que viviam próximo ao igarapé dos Frades, no Maranhão. No início dos anos 1960, o SPI tentou contato, sem sucesso (Fernandes, 2010). Conhecidos como grupo do "Maranhão", migravam entre Maranhão e Pará usando rios como rotas (Arnaud, 1975, 1989). Enfrentavam ameaças constantes, incluindo caçadas promovidas por não indígenas. Segundo Ricardo (2000), os Kyikatêjê permaneceram isolados até os anos 60 devido à violência em resposta às tentativas de contato. Pressões para ocupação da área tradicional que habitavam no Maranhão levaram à intervenção do SPI, resultando na realocação do grupo para a Reserva Indígena Mãe Maria em 1969.

De acordo com o médico João Paulo Botelho Vieira Filho, em seu livro "Reminiscência de um Médico na convivência com índios da Amazônia Durante 53 anos (1965-2018)", a situação dos Kyikatêjê era desesperadora quando os encontrou depois de serem trazidos do Maranhão. Ele descreve detalhadamente as condições precárias enfrentadas pelo grupo: estavam com grave desnutrição, além de estarem em estado de vulnerabilidade social extrema. A escassez de alimentos e o acesso inadequado a cuidados médicos agravavam ainda mais a situação, colocando em risco a sobrevivência dos mesmos:

“[...] eram 53 índios, a maioria instalada numa casa de barro precária; muitos estavam doentes, com febre, malária, disenteria, desnutrição e abandono. Fiquei desesperado com esse grupo, que teve uma diáspora ou separação dos grupos do Tocantins há mais de 100 anos [...] Os índios estavam pressionados pela madeireira promotora de grilagem, invasão de seu território tradicional, fugindo a todo o momento para não

serem surpreendidos, não possuíam mais roças, evitavam ter filhos (e, quando porventura nasciam, eram abandonados num cesto, em cima de uma palmeira de açai, pois não podiam sustentá-los em suas correrias). Apesar da promessa do sertanista Antonio Cotrim, que havia se tornado amigo deles, perderam suas terras. Foram removidos a pé, pela estrada PA-70, do Maranhão até a Terra Indígena dos Gavião Parkatêjê no Pará, doentes enfraquecidos, num estado de estresse pós-traumatismo da derrota, da inferioridade, da perda de seu território e de seus bens.” (Vieira Filho, 2018, s/p.)

Os Kyikatêjê foram o segundo grupo a ser transferido para a RIMM. Inicialmente, foram localizados em um lugar inadequado, propenso a inundações e incidências de malária: o Maguari, às margens do rio Jacundá, um dos afluentes do rio Tocantins. Do grupo de 53 pessoas que habitavam no km 100 da rodovia PA-070, apenas 45 chegaram ao Maguari (Arnaud, 1989). Sobre as condições precárias e o descaso que marcaram essa chegada, Jõprara, que integrava o grupo removido do Maranhão e que hoje é cacica dos Kyikatêjê na aldeia Ladeira Vermelha, relatou de forma contundente, “(...) fomos jogados igual porcos<sup>16</sup> na aldeia Maguari.” (Fernandes, 2010, p. 22)

Devido à incidência de malária, saíram do Maguari e estabeleceram-se a cerca de quatro quilômetros da aldeia dos Parkatêjê, em local denominado de Ladeira Vermelha. Devido à localização próxima de Imperatriz, o grupo passou a ser conhecido como a "turma do Maranhão".

O terceiro grupo, os Akrãtikatêjê, de acordo com Ferraz (1998) se refugiou na região onde hoje se encontra a Usina Hidrelétrica de Tucuruí, liderado por Krôti, habitava as cabeceiras do rio Capim no início da década de 60. Eles foram localizados próximo ao posto do SPI em frente à cidade de Tucuruí, mas foi durante a construção da Usina Hidrelétrica, entre os anos de 1971 e 1983, que os últimos "remanescentes" do grupo, incluindo Hõpryre Ronore Jopikti Payaré, conhecido como Payaré<sup>17</sup>, e familiares, foram removidos pela FUNAI para o interior da Reserva Indígena Mãe Maria.

---

<sup>16</sup> Expressão empregada por *Jõprara* para ilustrar a maneira como foram tratados pelos então funcionários da FUNAI responsáveis pelo deslocamento do grupo.

<sup>17</sup> Payaré faleceu em abril de 2014, deixando legado de luta e resistência em defesa de seu povo. Após seu falecimento, a liderança dos Akrãtikatêjê foi assumida por sua filha Tõnkyre Akrãtikatêjê, também conhecida como Kátia Silene Valdenilson. Seu trabalho incansável desde 1975 incluiu a luta pela recuperação das terras do seu povo, expropriadas pela construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí,

A remoção, respaldada pelo Decreto nº 78.659, de 01 de novembro de 1976, ocorreu sob forte pressão da Eletronorte, responsável pela obra, e da própria FUNAI, que deveria proteger e garantir os direitos dos Akrãtikatêjê. Sobre esse processo, Payaré relata:

“A Funai é um órgão que tá aí pra proteger os índios, isso eu não gostei muito, nós fomos usados, nós fomos enganados, tudo com isso! Uma coisa catastrófica, muito feio a coisa que a Funai fez, vieram armados naquela ‘ditadura’, juntos com a Eletronorte contra a gente.”(Ribeiro Junior, 2017, p. 211).

Nesse contexto, ambos os grupos foram transferidos para a RIMM com a promessa de explorar os castanhais existentes, embora a comercialização da castanha fosse realizada pela FUNAI. No entanto, a gestão dos recursos provenientes da venda da castanha não atendia às expectativas das lideranças dos grupos, o que gerou conflitos com a FUNAI quanto à comercialização e administração desses recursos.

Como resultado, criaram associação comunitária e passaram a comercializar a castanha por conta própria e decidir sobre a distribuição e aplicação dos recursos arrecadados. Mesmo compartilhando o mesmo território, os grupos mantinham suas distinções, mas colaboravam em um projeto comum de fortalecimento da identidade coletiva da "Comunidade Parkatêjê" (Ferraz, 1998).

A História dos povos Gavião é testemunho das falhas e injustiças sistemáticas perpetradas pelo Estado e pela sociedade envolvente, essas comunidades enfrentaram uma série de desafios decorrentes da exploração desenfreada dos recursos naturais e da negligência estatal na demarcação e proteção dos territórios ancestrais.

A reunião forçada dos grupos Gavião em um único território, é representação marcante da violação dos direitos territoriais e da autonomia dessas comunidades. As remoções compulsórias impostas pelo Estado, muitas vezes em prol de interesses econômicos, resultaram não apenas na perda de território, mas também de vidas

---

culminando em uma decisão judicial favorável em março de 2011, que determinou à Eletronorte a aquisição de uma nova terra como compensação pela expropriação sofrida pelo povo Akrãtikatêjê. Payaré também criou a aldeia Akrãtikatêjê em 2008 na Reserva Indígena Mãe Maria, representando a busca contínua por autonomia e afirmação da identidade cultural do povo Akrãtikatêjê. (Acevedo Marin & Novaes, 2018).

humanas. Essas práticas opressivas não são eventos isolados do passado; nos dias atuais, os povos indígenas continuam a enfrentar desafios semelhantes, lutando contra a invasão das terras, a destruição do ambiente e a violência contra as comunidades, como parte de política sistemática e institucionalizada de expulsão e violação dos territórios e direitos indígenas pelos projetos desenvolvimentistas, conforme discute Manuela Carneiro da Cunha:

Os anos 70 são os do "milagre", dos investimentos em infraestrutura e em prospecção mineral – é a época da Transamazônica, da barragem de Tucuruí e da de Balbina, do Projeto Carajás. Tudo cedia ante a hegemonia do "progresso", diante do qual os índios eram empecilhos: forçava-se o contato com grupos isolados para que os tratores pudessem abrir estradas e realocavam-se os índios mais de uma vez, primeiro para afastá-los da estrada, depois para afastá-los do lago da barragem que inundava suas terras. (1992, p. 17).

É fundamental reconhecer não apenas a resistência e resiliência dos povos Gavião diante dessas adversidades, mas também a responsabilidade coletiva em garantir a proteção de direitos, culturas e modos de vida.

Nos desdobramentos históricos da Reserva Indígena Mãe Maria e da trajetória dos povos Gavião, fica evidente a complexidade das relações entre os povos indígenas e a sociedade envolvente. Desde os primeiros contatos aos nossos dias, as comunidades Gavião enfrentaram/enfrentam mudanças drásticas, incluindo a perda significativa de território e a desestruturação social e cultural decorrente da exploração dos recursos naturais. A homologação da RIMM em 1986 foi um marco, porém as dificuldades persistiram, refletindo as intervenções do Estado e os interesses econômicos sobre os territórios indígenas.

A reunião forçada dos grupos em um único território, as remoções compulsórias e os conflitos territoriais evidenciam, não apenas as pressões externas, mas também a resistência e resiliência dessas comunidades.

Diante disso, é fundamental observar os princípios estabelecidos na Convenção 169 da OIT, que asseguram o direito dos povos indígenas à consulta e ao consentimento livre, prévio e informado sobre questões que afetam suas terras e recursos naturais. A violação desses direitos, tanto no passado quanto no presente, destaca a urgência contínua de proteger os direitos territoriais e a autonomia das comunidades indígenas diante das intervenções do Estado e dos interesses econômicos.

## 2. “Um caminho para seguir”: o direito à consulta

O direito à consulta prévia, livre e informada é fundamental para garantir proteção territorial, cultural e a diversidade de formas de vida em nossos territórios. Esse direito assegura a participação em decisões que impactam direta e indiretamente os territórios e modos de vida. No entanto, ao longo da história, esse direito nem sempre foi garantido. Antes da promulgação de marcos legais como a Constituição Federal de 1988 e a Convenção 169 da OIT, muitos povos indígenas enfrentaram graves violações e foram expulsos dos territórios tradicionais, como ocorreu com os parentes<sup>18</sup> Akrãtikatêjê na década de 1980. Além disso, importantes documentos internacionais, como a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007) e a Convenção Americana sobre Direitos Humanos (Pacto de San José) também têm papel crucial na proteção e promoção desses direitos, oferecendo base adicional para a reivindicação e garantia dos direitos fundamentais.

Para os Akrãtikatêjê, a CLPI não é apenas procedimento legal, mas expressão de autodeterminação, refletindo a conexão espiritual e cultural com o território. Como afirma a cacica Kátia Tônyre: "A consulta não é só falar e ouvir. É respeitar nosso tempo, nossa forma de decidir em conjunto, e entender que a terra não é só chão: é nosso corpo, nossa história."(Tônyre, 2023). A narrativa da cacica Kátia ressalta a profundidade cultural e espiritual da consulta para os Akrãtikatêjê, evidenciando que o processo não pode ser reduzido a mera formalidade. Tal visão está em sintonia com o que estabelece a Convenção 169 da OIT, que define a consulta prévia como mecanismo para garantir que as decisões estatais reflitam as demandas e perspectivas das comunidades indígenas. Como destaca Garzón (2009, p. 314), a consulta só pode ser considerada legítima se as vozes dos povos consultados estiverem claramente

---

<sup>18</sup> Quando uso o termo "parente", estou me referindo a uma prática comum entre nós, indígenas no Brasil, para descrever pessoas que também são indígenas, sejam elas do meu povo ou de outro povo originário. Para nós, esse termo não se limita aos laços sanguíneos, mas inclui uma rede mais ampla de conexões culturais e sociais. Gersem dos Santo Luciano (2006: 30) diz que "O termo parente não significa que todos os indígenas sejam iguais e nem semelhantes. Significa apenas que compartilhamos de alguns interesses comuns, como os direitos coletivos, a história de colonização e a luta pela autonomia sociocultural de nossos povos diante da sociedade global".

representadas nos documentos oficiais que fundamentam a decisão. Caso contrário, o processo perde sua validade e se reduz a uma formalidade vazia, sem impacto real na proteção dos direitos indígenas.

Um aspecto fundamental da consulta prévia é o consentimento livre, prévio e informado, que não pode ser interpretado como aceitação passiva ou tácita. O silêncio das comunidades, por exemplo, não deve ser entendido como anuência. Como ressalta Garzón (2009, p. 314), o consentimento deve ser explícito e fundamentado, resultante de um diálogo respeitoso. Essa exigência reforça a ideia de que a consulta não é ato meramente simbólico, mas mecanismo que visa garantir a participação ativa e influente dos povos indígenas nas decisões que afetam seus territórios e modos de vida.

A consulta prévia, portanto, deve ser entendida como direito fundamental que assegura a possibilidade real de influência dos povos indígenas sobre decisões estatais. Para que isso ocorra, é essencial que as discussões realizadas durante as reuniões sejam incorporadas na motivação e no conteúdo das decisões finais. Como aponta Garzón (2009), se as opiniões debatidas não estiverem refletidas no resultado final, o processo não pode ser considerado consulta prévia nos termos da legislação vigente, mas sim um simples encontro sem efeitos práticos.

Essa visão da consulta como processo legítimo e vinculante contrasta radicalmente com a perspectiva estatal indigenista, que frequentemente reduz a consulta a uma etapa burocrática, desvinculada das cosmovisões indígenas. Enquanto o Estado opera sob lógicas individualistas e fragmentadas, como prazos curtos, reuniões virtuais inadequadas e documentos técnicos inacessíveis, os Akrãtikatêjê entendem a consulta como processo coletivo e ritualizado, onde o tempo é circular, seguindo ciclos agrícolas e cerimoniais. Essa divergência entre as formas de compreender a consulta decorre, em grande parte, das matrizes jurídicas distintas que orientam o Estado e os povos indígenas. Enquanto o direito indígena é expressão da autonomia normativa baseada em tradições e saberes próprios (Souza Filho, 2013), o direito indigenista se vincula a práticas burocráticas e assimilacionistas historicamente construídas pelo aparato estatal (Cavalcante, 2024). Essa divergência estrutural pode ser resumida da seguinte forma:

**Quadro 2: Concepção Akrãtikatêjê e Estatal Indigenista sobre a CLPI**

<b>Concepção Akrãtikatêjê</b>	<b>Visão Estatal Indigenista</b>
Consulta como direito à autodeterminação	Consulta como obrigação legal
Processo contínuo e orgânico	Eventos pontuais e formais
Decisões baseadas em saberes tradicionais	Decisões técnicas e economicistas
Território como ente vivo e sagrado	Território como recurso explorável
Escuta dos mais velhos e lideranças comunitárias	Participação formal de representantes
Tempo próprio da comunidade	Cronograma de execução externa
Consulta como fortalecimento da organização coletiva	Consulta como etapa do licenciamento
Vozes femininas como liderança política e espiritual	Invisibilização das mulheres indígenas
Consulta como processo de cuidado com os jovens	Consulta desconectada da continuidade geracional
Protocolo como construção de caminhos autônomos	Protocolos padronizados e centralizados

Fonte: elaborado pelo autor (2025)

Os tensionamento entre as diferentes concepções e relações de poder tornam-se evidentes e são potencializados pelas empresas que impactam o território, como é o caso da recente duplicação da Estrada de Ferro Carajás pela Vale S/A. Enquanto a empresa realizou "reuniões virtuais" sem tradução ou mediação cultural, os Akrãtikatêjê exigiam diálogos presenciais, no território, com a participação de pajés e lideranças de todas as aldeias.

O descaso da mineradora Vale em relação ao direito à consulta tem resultado em mobilizações cada vez mais contundentes. Em março de 2025, lideranças da RIMM bloquearam a Ferrovia Carajás em protesto contra a empresa, denunciando a ausência de consulta e os impactos da passagem da ferrovia pelo território (figura 2).

Figura 2 – Mobilização dos povos da RIMM na Estrada de Ferro Carajás



Fonte: MÍDIA GAVIÃO. Comunicação indígena da T.I. Mãe Maria – Povo Gavião-PA. Instagram, 2025. Disponível em: <https://www.instagram.com/midiagaviao/>. Acesso em: 10 abr. 2025.

O projeto de duplicação da linha férrea tem gerado preocupações entre os Gavião, que temem o agravamento dos danos ambientais e sociais. Durante o ato, o Cacique Atomti Japenpamre da aldeia Párxôkô jökri katêjê enfatizou: "Estamos aqui para lutar pelos nossos direitos. A Vale nunca nos consultou como deveria e, quando o fez, foi de forma remota, sem nos ouvir de verdade. Não aceitamos essa invasão do nosso território." A cacica Aronkoitti Totoré da aldeia Pânrexá reforçou: "Nosso modo de vida está sendo destruído enquanto a empresa lucra às nossas custas. Queremos respeito, queremos que nos escutem e que cumpram o que a lei determina". Na imagem a seguir, a ocupação dos trilhos da Estrada de Ferro Carajás pelas lideranças da RIMM.

**Figura 3: Lideranças da RIMM ocupam o trilho da Estrada de Ferro Carajás em protesto contra a Vale**



Fonte: MÍDIA GAVIÃO. Comunicação indígena da T.I. Mãe Maria – Povo Gavião-PA. Instagram, 2025. Disponível em: <https://www.instagram.com/midiagaviao/>. Acesso em: 10 abr. 2025.

A denúncia se conecta a um problema estrutural recorrente nas políticas de grandes empreendimentos no Brasil: a prática estatal e empresarial de restringir a consulta apenas à fase de licenciamento ambiental, ignorando que decisões estratégicas sobre a viabilidade do projeto — especialmente nos âmbitos social, ambiental e cultural — já foram tomadas anteriormente. Como destaca Yawalapiti (2024, p. 10), “a fase de planejamento é aquela pela qual se analisa a viabilidade do projeto, isto é, se o projeto é viável no âmbito ambiental, econômico, social e cultural”. O autor ainda reforça que “os povos indígenas não podem ser consultados em única vez ou em momento único, mas sim em todos os atos importantes que o poder público tomar decisão” (Yawalapiti, 2024, p. 10).

**Figura 4: Destaque nas redes sociais da ocupação do trilho da Estrada de Ferro Carajás em protesto contra a Vale**



Fonte: MÍDIA GAVIÃO. Comunicação indígena da T.I. Mãe Maria – Povo Gavião-PA. Instagram, 2025. Disponível em: <https://www.instagram.com/midiagaviao/>. Acesso em: 10 abr. 2025.

Além disso, as lideranças indígenas deixaram claro que a luta pelo território não é apenas reivindicação política, mas direito fundamental. O cacique da aldeia katejokwaré Parkatejê, Breno katejokwaré afirmou: "Há laudos técnicos que foram apurados sobre a invasão [...]. Nós estamos nos posicionando como donos da terra. É essa a nossa reivindicação. Nós só vamos sair daqui depois que tudo for resolvido." A cacica Tuxati Jonkahynti Parkatejê reforçou: "Nós não estamos aqui à toa, muito menos brincando. Nós somos os donos da terra."

A resistência dos Gavião não se trata apenas de protesto pontual, mas de movimento contínuo pela garantia de seus direitos territoriais. O bloqueio da ferrovia ilustra o extremo a que os povos indígenas precisam recorrer para serem ouvidos, reforçando que a luta pela consulta prévia é questão de sobrevivência e

autodeterminação. Como relata Kátia, "eles trouxeram papéis cheios de palavras difíceis e disseram assinem aqui, mas como assinar algo que não entendemos? A consulta tem que ser no nosso jeito, na nossa língua." (Tônkyre, 2023).

Para Kátia, há desconexão entre as práticas estatais e as necessidades reais dos povos indígenas e a consulta, para ser efetiva, deve respeitar não apenas os protocolos legais, mas também as dinâmicas culturais, linguísticas e temporais das comunidades. A imposição de formatos alheios à realidade dos povos indígenas, como reuniões virtuais ou documentos técnicos incompreensíveis, nega o princípio da CLPI do direito à autodeterminação.

Para os Akrãtikatêjê, a consulta é espaço de resistência e afirmação da autonomia, onde o respeito às práticas culturais e ao território é inegociável. Enquanto o Estado e as empresas insistem em impor lógicas externas, os Akrãtikatêjê reafirmam que a efetividade da consulta só pode ocorrer em seus próprios termos, levando em consideração a história, a cultura e a conexão com o território como ente vivo.

Ao longo da história temos enfrentado desafios significativos na defesa dos territórios tradicionais, frequentemente em conflito com os interesses econômicos do Estado. As comunidades indígenas têm sido impactadas por atividades como a exploração de madeira, o garimpo ilegal, a expansão agropecuária e a construção de grandes obras de infraestrutura, incluindo hidrelétricas, ferrovias, linhas de transmissão de energia, rodovias, entre outras. Essas iniciativas frequentemente resultam em violações dos nossos direitos territoriais e ambientais.

Como observa Little (2018, p. 267), "o Estado brasileiro tratou o território indígena como espaço vazio, destinado à ocupação por megaprojetos". Esse conceito reflete a prática histórica de expansão das fronteiras econômicas sobre terras indígenas, onde grandes empreendimentos foram implementados sem consideração pelos direitos territoriais e culturais dos povos originários.

A recente decisão do Supremo Tribunal Federal (STF), proferida pelo ministro Flávio Dino no Mandado de Injunção (MI) 7490, reforça a necessidade de regulamentação legislativa para assegurar aos povos indígenas a participação nos resultados da exploração de recursos naturais em seus territórios. A omissão do Congresso Nacional em disciplinar os artigos 176, §1º, e 231 da Constituição Federal

evidencia um padrão recorrente de negligência estatal em garantir os direitos fundamentais indígenas, especialmente no que tange à reparação por danos socioambientais decorrentes de grandes empreendimentos, como a Usina Hidrelétrica de Belo Monte. Esta decisão, que estabelece o repasse integral da Compensação Financeira pela Utilização dos Recursos Hídricos (CFURH) às comunidades afetadas até que a lacuna normativa seja suprida, pode ser interpretada como um precedente relevante na luta pela efetivação da consulta livre, prévia e informada. A determinação judicial explicita o papel do Estado como garantidor não apenas do direito à consulta, mas também da repartição justa dos benefícios, fortalecendo a tese de que a ausência de normatização específica tem servido como um obstáculo estrutural ao exercício pleno da autodeterminação indígena. Dessa forma, a decisão do STF dialoga diretamente com a problemática central deste capítulo, ao demonstrar que a falta de regulamentação jurídica da consulta prévia não apenas impede a participação informada dos povos indígenas, mas também os exclui dos benefícios econômicos gerados pelo uso de seus territórios.

Essa visão de "território vazio" tem sido reiteradamente utilizada como justificativa para políticas de desenvolvimento que negligenciam a presença e os direitos dos povos indígenas. A construção de rodovias, hidrelétricas e projetos de mineração ocorre sob o argumento de progresso e crescimento econômico, desconsiderando as formas tradicionais de uso e ocupação da terra. Como resultado, comunidades indígenas são forçadas a lidar com deslocamentos forçados, impactos ambientais irreversíveis e a destruição de suas estruturas sociais e espirituais.

Diante desse cenário de violações recorrentes, surgem novas abordagens jurídicas que buscam garantir a proteção dos direitos dos povos indígenas a partir de suas próprias perspectivas e modos de vida. O Novo Constitucionalismo Latino-Americano (NCLA) é uma dessas abordagens.

Segundo Antônio Carlos Wolkmer e Gabriela de Moraes Kyrillos (2015), o novo NCLA é um movimento jurídico e político que propõe ruptura com o modelo ocidental de Estado-nação, reconhecendo a pluralidade jurídica e cultural dos povos originários. Esse movimento emergiu no final do século XX, impulsionado pelos processos de democratização na América Latina e pela mobilização dos povos indígenas em defesa de

direitos territoriais. Diferentemente do constitucionalismo tradicional, que impõe modelo jurídico único baseado na estrutura estatal, o NCLA reconhece a diversidade de sistemas normativos existentes nos territórios indígenas e incorpora princípios como a autodeterminação dos povos, a proteção dos bens naturais e a participação direta nas decisões que os afetam. Esse modelo foi formalizado nas constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009), que passaram a reconhecer o caráter plurinacional do Estado e a estabelecer a obrigatoriedade da consulta livre, prévia e informada, conforme previsto na Convenção 169 da OIT.

Enquanto esse modelo de exploração se manteve predominante por décadas, o NCLA emerge como resposta à necessidade de ruptura com essa lógica, buscando a garantia de direitos territoriais e de consulta prévia aos povos indígenas. Contudo, no Brasil, a implementação desse modelo encontra resistências, vez que o Estado e os setores empresariais frequentemente desconsideram a autonomia indígena e tratam a CLPI como mero trâmite burocrático, sem respeitar o caráter vinculante. Essa resistência evidencia a necessidade de fortalecer instrumentos jurídicos e de fiscalização para garantir que a CLPI não seja apenas formal, mas direito efetivamente respeitado na tomada de decisões sobre projetos que impactam territórios indígenas.

O território é a base da identidade coletiva dos Akrãtikatêjê, sustentando suas práticas culturais e espirituais. Sem território, não há como manter nossas formas de organização, rituais e saberes. A imposição de grandes empreendimentos sem consulta adequada não apenas desloca comunidades, mas também desestrutura nossas formas tradicionais de governança, compromete a segurança alimentar e impacta laços espirituais que os conectam à terra.

Como destaca Xakriabá (2022), as políticas públicas frequentemente desconsideram as especificidades culturais e sociais dos povos indígenas, perpetuando modelo de imposição de práticas ocidentais que não dialogam com as realidades locais. “As relações desenvolvidas pelo Estado com os povos indígenas seguiram o fluxo tutelar da dominação dos séculos anteriores” (Xakriabá, 2022, p. 29), ignorando os modos de organização e decisão coletiva próprios das nossas comunidades.

Diante desse cenário de contínuas ameaças aos nossos territórios, a consulta emerge não apenas como exigência legal, mas como recurso essencial para assegurar a

autodeterminação e garantir a efetiva participação nas decisões que possam nos afetar. "A CLPI não é apenas procedimento administrativo; é garantia fundamental no fortalecimento da autonomia dos povos indígenas, permitindo que suas vozes sejam ouvidas e respeitadas" (Silva et al., 2023, p. 25), promovendo o equilíbrio das relações de poder entre nós, povos indígenas, e os interesses externos, assegurando que nossas perspectivas sejam consideradas antes da implementação de projetos que possam impactar nossos modos de vida e direitos fundamentais.

Para garantir que o direito à consulta prévia seja respeitado de forma adequada, foram desenvolvidos protocolos e diretrizes específicas que orientam como as consultas devem ser conduzidas. Esses protocolos são apoiados por importantes instrumentos internacionais, que não apenas reforçam a obrigatoriedade e a legitimidade desse direito, mas também asseguram sua aplicação. Entre esses instrumentos, destacam-se a Convenção 169 da OIT e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (ONU), que asseguram que qualquer projeto ou política que afete comunidades indígenas seja precedido por processo de consulta que respeite nossas tradições, culturas e práticas, fortalecendo assim o exercício da autodeterminação.

A Convenção 169 da OIT, ratificada pelo Brasil, reforça essa obrigação, determinando que os governos consultem os povos indígenas "sempre que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente". O processo de consulta deve ser realizado de boa fé e de maneira adequada às circunstâncias, com o objetivo de alcançar acordo ou consentimento sobre as medidas propostas. Para nós, a consulta é instrumento essencial, não apenas para proteger territórios, mas também para garantir que possamos decidir de forma autônoma sobre o uso e o destino dos territórios e os recursos nele existentes.

Conforme Xakriabá (2022), a história da saúde indígena no Brasil é marcada por políticas inadequadas e inconsistentes, reflexo de negligência estrutural que também afeta a implementação do direito à consulta.

Os entraves para a efetividade da consulta são inúmeros. Rodríguez-Garavito (2023) ressalta que "a falta de consultas tem permitido que projetos sejam implementados sem qualquer respeito às especificidades culturais e direitos dos povos indígenas, convertendo a consulta em mera formalidade". Exemplo claro é a construção

da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, onde "a consulta prévia foi realizada tardiamente, já com fatos consumados, ignorando completamente a essência de um processo prévio e informado" (Silva et al., 2023, p. 123) .

A utilização da figura processual da suspensão de liminar é outro exemplo marcante de como os direitos indígenas têm sido violados. Rodríguez-Garavito (2023) observa que "a suspensão de liminar permite que decisões importantes em favor dos povos indígenas sejam revertidas, com base em argumentos frágeis de ordem econômica, muitas vezes ignorando estudos científicos e impactos socioambientais". Essa prática tem sido amplamente criticada, pois privilegia grandes empreendimentos em detrimento dos direitos fundamentais das comunidades afetadas

A Constituição Federal de 1988 marcou avanço significativo no reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, especialmente por meio do Art. 231, que reconhece "aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens". Esse artigo estabelece marco legal para a proteção dos territórios indígenas, impondo ao Estado a obrigação de garantir que qualquer intervenção nessas terras seja precedida de consulta e consentimento dos povos indígenas afetados. Contudo, a efetividade do reconhecimento depende da aplicação dos mecanismos de consulta, algo que frequentemente não ocorre de maneira adequada, gerando assim a necessidade de vigilância constante para garantir o respeito a direitos fundamentais.

Embora a jurisprudência brasileira tenha, em alguns momentos, reconhecido a importância da consulta prévia, como no caso da Usina de Belo Monte, o país ainda apresenta decisões contraditórias. Por exemplo, em alguns casos, projetos de infraestrutura têm avançado sem a devida consulta sob o argumento de "interesse público", ignorando a legislação internacional e os direitos constitucionais dos povos indígenas. Tal postura reflete a resistência de setores econômicos e do governo em respeitar plenamente à autodeterminação indígena, especialmente quando se trata de empreendimentos de grande porte.

Exemplo claro das falhas na implementação do direito à consulta pode ser observado no caso do povo Akrãtikatêjê, o Cacique Payaré relembra como o povo foi

forçada a abandonar suas terras ancestrais. A expulsão resultou na perda de territórios vitais para a sobrevivência cultural dos Akrãtikatêjê, gerando impactos e duradouros.

Kátia, seguindo os passos do pai Payaré, tornou-se liderança na resistência do povo Akrãtikatêjê. Payaré enfrentou enormes desafios ao tentar negociar com o governo e as empresas que forçaram a comunidade a abandonar o território. Lutando, mesmo sob ameaças de morte e pressão constante, é testemunho da resiliência e determinação que marcou sua liderança. Como primeira mulher cacica dos Akrãtikatêjê, Kátia deu continuidade a essa luta, não apenas buscando a reparação pelos danos sofridos, mas também promovendo projetos que fortalecem a autonomia e sustentabilidade da comunidade. Sob sua liderança, iniciativas como a criação de lagos para piscicultura e o reflorestamento de áreas degradadas foram implementadas, reafirmando o compromisso dos Akrãtikatêjê com a proteção do território e tradições culturais.

Além disso, Kátia compartilha as aprendizagens construídas com seu pai, Payaré, reconhecendo como orientador político, espiritual e ético:

"Meu pai sempre botou na nossa cabeça que nós tínhamos que trabalhar para sobreviver. Era um tipo de sobrevivência de resistência. Por isso que o nosso povo é desse jeito, gosta de trabalhar, gosta de investir em projeto. É uma forma de demarcação de território (...) dizia para nós que o território gera dinheiro, gera renda, tem como nós sobreviver do território como eles viviam antes. Sair do sedentarismo do capitalismo de empresa era uma forma de nós resistir (...) ele sempre dizia: estuda, minha filha. Um dia vai ter oportunidade para vocês, mulheres." (Tônkyre, 2023).

E prossegue destacando a importância dos ensinamentos do pai na sua formação como liderança mulher "[e]u me tornei essa cacica através do meu pai. Meu pai que me nomeou devido ao meu esforço, à minha luta. Meu pai disse que eu já era liderança desde o vento da minha mãe." (Tônkyre, 2023).

As lições de Payaré moldaram o pensamento e a prática de Kátia como liderança. Ele a inspirou a resistir, construir e sonhar com uma organização coletiva capaz de assegurar o território e a vida com dignidade. A memória de seu pai é, portanto, elemento estruturante da luta atual dos Akrãtikatêjê.

Tais iniciativas não apenas fortalecem a identidade cultural dos Akrãtikatêjê, mas também demonstram a importância da consulta para garantir que os povos indígenas possam decidir sobre como deve ser o usufruto do território de acordo com os próprios

valores e necessidades. A saga de Payaré e a liderança de Kátia exemplificam as consequências da ausência de consultas adequadas e a importância de fortalecer os mecanismos de proteção dos direitos indígenas no Brasil.

No entanto, a implementação do direito à consulta enfrenta inúmeros entraves no país, particularmente devido à forma como as consultas são conduzidas. Em muitos casos, as consultas são realizadas de maneira superficial, apressada e desrespeitosa, sem levar em consideração as tradições e o tempo necessário para diálogo com as comunidades indígenas. Como ressalta Kátia: “não queremos só ser ouvidos, queremos decidir sobre o nosso futuro, porque é a nossa vida, é a nossa terra que está em jogo”. (Tônkyre, 2023). Esse tipo de abordagem resulta em processos que muitas vezes servem apenas para legitimar decisões previamente tomadas, sem proporcionar real oportunidade de participação para os povos afetados (Caporrino, 2019). E a fala da Kátia diante dessas limitações evidencia a necessidade de fortalecer mecanismos de controle social e garantir que a consulta possa atender às demandas das comunidades envolvidas.

Além disso, a superficialidade dos processos de consulta se manifesta de diversas formas. O Estado brasileiro e as empresas envolvidas em projetos que impactam terras indígenas frequentemente desconsideram os protocolos culturais estabelecidos pelas comunidades, ignorando suas estruturas sociais e formas de organização. Para ser eficaz, a consulta deve ser conduzida de maneira inclusiva e transparente, com respeito às especificidades culturais e linguísticas de cada povo. Isso implica que as consultas devem ocorrer dentro dos territórios indígenas, observando os tempos e rituais próprios das comunidades, garantindo que todas as falas e demandas sejam ouvidas e consideradas no processo de tomada de decisão.

Os Munduruku são exemplo significativo dessa luta pela efetiva aplicação dos protocolos de consulta. Ao desenvolverem o protocolo, enfatizaram a importância de processos de consulta que sejam participativos e respeitem as tradições e o tempo das comunidades indígenas. Como afirmam:

“As reuniões não podem ser realizadas em datas que atrapalhem as atividades da comunidade (por exemplo, no tempo da roça, na broca e no plantio; no tempo da extração da castanha; no tempo da farinha; nas nossas festas; no Dia do Índio). Quando o governo federal vier fazer consulta na nossa aldeia, eles não devem chegar à pista de

posou, passar um dia e voltar. Eles têm que passar com paciência com a gente” (Protocolo de Consulta do Povo Munduruku, 2014, p. 15).

A fala das lideranças evidencia a importância da consulta que seja respeitosa e atenta às realidades locais. A exigência de que os representantes do governo e das empresas, entre outros, passem tempo suficiente com a comunidade critica o modelo tradicional de consulta, que é frequentemente apressado e desconsidera as complexidades culturais. O protocolo, longe de ser simples documento técnico, é instrumento de resistência que reflete a luta dos Munduruku para superar as sensibilidades jurídicas divergentes impostas pelo governo, que muitas vezes vê a consulta apenas mero procedimento a ser cumprido formalmente (Caporrino, 2019).

Rodrigo Magalhães de Oliveira, ao discutir o caso da UHE São Luiz do Tapajós, enfatiza como o governo brasileiro e os Munduruku apresentam sensibilidades jurídicas divergentes<sup>19</sup> acerca da consulta prévia. Enquanto o governo trata a consulta de forma burocrática, "realizando reuniões de caráter informativo e tomando-as como consulta", os Munduruku compreendem a consulta como processo em que autodeterminação e tempo cultural devem ser respeitados (Oliveira, 2016, p. 18).

O pluralismo jurídico presente na disputa evidencia que os Munduruku não veem o direito à consulta como favor ou mero requisito, mas como expressão de autonomia (Oliveira, 2016). Entende-se por pluralismo jurídico a coexistência de diferentes sistemas normativos dentro de um mesmo espaço social, como o direito estatal e os sistemas de normas tradicionais dos povos indígenas. Esses distintos ordenamentos não apenas convivem, mas também disputam legitimidade e autoridade, gerando situações de tensão, sobreposição ou negociação (Santos, 2006).

Os protocolos reforçam o conceito de interlegalidade, ao evidenciarem a interação, nem sempre pacífica, entre esses sistemas jurídicos. No entanto, os Munduruku, ao criarem e implementarem seu protocolo de consulta, afirmam de forma contundente que seu sistema organizacional e normativo é tão legítimo quanto o do

---

<sup>19</sup> Sensibilidades jurídicas divergentes referem-se às diferentes maneiras como o governo e os povos indígenas compreendem e aplicam o direito à consulta. O governo muitas vezes adota uma abordagem burocrática e formalista, enquanto os indígenas veem a consulta como parte essencial de sua autodeterminação e respeito à sua cultura (Geertz, 1983).

Estado, exercendo, assim, sua autodeterminação e reivindicando reconhecimento jurídico dentro de uma lógica de pluralismo efetivo. Como conclui Oliveira: "O direito à consulta prévia é apropriado criativamente pelos povos indígenas, como os Munduruku, para reforçar suas lutas políticas e garantir a proteção dos territórios e modos de vida" (Oliveira, 2016, p. 15).

De maneira similar, o povo Mbyá Guarani, no Rio Grande do Sul, desenvolveu o protocolo de consulta como resposta às ameaças enfrentadas, especialmente em relação à pressão territorial provocada por obras de infraestrutura, expansão urbana e empreendimentos imobiliários que impactam diretamente suas comunidades. Em esforço para proteger direitos, as lideranças Guarani enfatizaram a importância de criar um documento que assegurasse a proteção de suas terras, cultura e futuro. Como declarado pelas lideranças na elaboração do protocolo:

“Estamos reunidos aqui na aldeia para criarmos um protocolo para os Guaranis do Rio Grande do Sul, para termos mais segurança dos nossos direitos, direito à nossa vivência, à nossa cultura e ao futuro das nossas crianças. Estamos reunidos aqui porque o governo brasileiro está destruindo nossos direitos. Vendo esses problemas todos, as lideranças do Rio Grande do Sul estão discutindo sobre a criação desse protocolo para termos mais direitos às nossas terras que foram destruídas. Espero que o governo brasileiro tenha a disposição de ajudar na garantia dos nossos direitos. Estamos mandando esse documento para os governos estadual, federal e municipal, para que todas as esferas do governo brasileiro respeitem os nossos direitos”. (Protocolo de Consulta Prévia do Povo Mbyá Guarani do Estado do Rio Grande do Sul, 2016, p. 7).

Essa declaração sublinha a frustração e o senso de urgência das comunidades indígenas diante da erosão de direitos. O desenvolvimento deste protocolo de consulta não é apenas estratégia de defesa territorial, mas também clara manifestação de resistência cultural e autonomia. As lideranças Guarani, ao articularem essa resposta, buscam assegurar não apenas a integridade física do território, mas também a proteção da identidade cultural e o futuro do povo.

De forma análoga, o Protocolo de Consulta dos Povos e Comunidades Indígenas do Rio Negro (2023) oferece exemplo de como as comunidades podem estruturar demandas e garantir consultas efetivas. O protocolo destaca a importância de respeitar as formas de organização social e os calendários tradicionais das comunidades indígenas. Como afirmado:

“Temos nossa forma própria de organização social que deve ser respeitada para um diálogo de boa-fé com o Estado e demais atores interessados. Não permitimos que pessoas, indígenas ou não indígenas, decidam ou falem por nós sem sermos consultados, sem nosso consentimento. Fizemos este documento para que os processos de consulta fortaleçam e reconheçam nossas Associações de Base, Coordenadorias Regionais e FOIRN, pois historicamente temos nossa própria forma de nos organizar e decidir. As consultas devem acontecer de modo amplo e participativo, conforme estabelece nosso Protocolo”. (Protocolo de Consulta dos Povos e Comunidades Indígenas do Rio Negro, 2023, p. 15).

O protocolo do Rio Negro reflete a exigência de que as consultas sejam conduzidas de maneira que respeite as especificidades culturais e organizacionais das comunidades. A afirmação de que "não permitimos que pessoas, indígenas ou não indígenas, decidam ou falem por nós sem sermos consultados" ressalta a necessidade de diálogo e do respeito ao protagonismo das comunidades nesse processo. O protocolo é exemplo de como os povos indígenas podem utilizar mecanismos próprios para garantir que posições tomadas coletivamente sejam efetivamente ouvidas e respeitadas.

Essas iniciativas revelam como os povos indígenas estão cada vez mais assertivos na defesa dos territórios e na implementação do direito à consulta. Utilizando os protocolos de consulta como ferramentas de resistência e defesa, buscando assegurar que as demandas e especificidades sejam plenamente reconhecidas e respeitadas pelo Estado e outros atores externos.

Apesar dos direitos à consulta estarem assegurados em documentos internacionais, como a Convenção 169 da OIT e a Declaração da ONU, a realidade da implementação desses direitos no Brasil revela série de desafios e violações que comprometem a efetividade. O fortalecimento das lideranças indígenas, a criação de mecanismos independentes de monitoramento e a adaptação dos processos de consulta às realidades locais são passos essenciais para garantir que os protocolos de consulta cumpram função de resguardar os direitos territoriais indígenas.

A comparação entre os diferentes casos de povos indígenas no Brasil evidencia falha sistêmica na implementação do direito à consulta prévia. Seja no caso dos Akrãtikatêjê, dos Munduruku ou dos Mbyá Guarani, as consultas realizadas pelo Estado e pelas empresas frequentemente desrespeitam as tradições culturais e as necessidades

específicas das comunidades, resultando em processos que não garantem a proteção de direitos. Sem mudança significativa na forma como as consultas são conduzidas, os povos indígenas continuarão a enfrentar graves violações de direitos, incluindo o deslocamento forçado, a perda de territórios.

Nesse sentido, o papel do Estado e das empresas é fundamental na garantia de consultas que respeitem os direitos e a cultura dos povos indígenas. O Estado, como garantidor dos direitos constitucionais, deve assegurar que as consultas sejam realizadas de maneira adequada, com a participação ativa das comunidades desde o início dos projetos. Isso inclui não apenas o respeito aos protocolos de consulta estabelecidos pelas próprias comunidades, mas também a criação de mecanismos de monitoramento e fiscalização independentes que garantam que os processos de consulta sejam conduzidos de forma transparente e respeitosa.

As empresas, por sua vez, têm a responsabilidade de seguir rigorosamente os protocolos de consulta e de garantir que suas atividades não prejudiquem os direitos territoriais e culturais dos povos indígenas. A responsabilidade social corporativa deve ir além de meras formalidades e incluir compromisso real com a proteção dos direitos humanos e com bem viver dos povos indígenas. As empresas que operam em territórios indígenas devem reconhecer que o respeito aos direitos desses povos não é apenas obrigação legal, mas questão de justiça social e de respeito à dignidade humana.

Além disso, a jurisprudência brasileira tem mostrado avanços e retrocessos na aplicação do direito à consulta prévia, livre e informada, refletindo a complexidade e os desafios inerentes à implementação efetiva desse direito. A Convenção 169 da OIT e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas estabelecem padrões claros para a realização de consultas com povos indígenas. No entanto, na prática, a aplicação desses padrões tem sido inconsistente nos tribunais brasileiros.

Algumas decisões judiciais têm reconhecido a importância de realizar consultas de maneira apropriada e em conformidade com as diretrizes internacionais, considerando a necessidade de respeitar as especificidades culturais dos povos indígenas e garantindo que suas posições e falas sejam ouvidas no processo decisório.

Um exemplo significativo da atuação STF foi o caso da Usina Hidrelétrica de Belo Monte. Em decisão de 2022, o ministro Alexandre de Moraes reconheceu que o direito

à consulta prévia, livre e informada dos povos indígenas afetados pela construção da usina foi violado<sup>20</sup>. Esta decisão, proferida no julgamento dos Recursos Extraordinários interpostos contra o acórdão do Tribunal Regional Federal da 1ª Região, anulou o Decreto Legislativo 788/2005, que autorizava a implantação da usina, por violação ao artigo 231, § 3º, da Constituição Federal, em combinação com dispositivos da Convenção 169 da OIT. O STF, ao negar os recursos das Centrais Elétricas Brasileiras S.A. (ELETROBRAS), Centrais Elétricas do Norte do Brasil S.A. (ELETRONORTE), Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), e União, reafirmou que a consulta prévia não é mera formalidade, mas direito fundamental dos povos indígenas, indispensável para a proteção dos territórios e culturas (STF, 2022) (RE 1379751 - BELO MONTE). Este reconhecimento veio após anos de controvérsias jurídicas, iniciadas em 2006, quando o Ministério Público Federal (MPF) entrou com ação contra o Decreto Legislativo 788/2005, que autorizava a implantação da usina sem a realização da devida consulta às comunidades indígenas do médio Xingu.

A decisão do STF sublinhou que, mesmo que o empreendimento não estivesse localizado dentro de terras indígenas, os impactos sobre as comunidades eram inegáveis, tornando a consulta prévia indispensável. O ministro Alexandre de Moraes rejeitou a alegação do governo de que as obras da usina não exigiam consulta porque não ocorriam diretamente em terras indígenas. Ele argumentou que, de acordo com interpretação sistemática do artigo 231 da Constituição, o que importa é o efeito das obras sobre as terras indígenas, e não apenas a localização geográfica. Essa interpretação avançada do STF estabelece precedente crucial, pois protege as comunidades indígenas de projetos que, embora não invadam diretamente as terras, impactam significativamente a cultura, qualidade de vida e subsistência<sup>1</sup>.

---

<sup>20</sup> BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Recurso Extraordinário n. 1.379.751, Pará. Relator: Ministro Alexandre de Moraes. Brasília, DF, 2022. Disponível em: <https://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/documentos/2022/re-1379751-belo-monte-consulta-previa-livre-e-informada.pdf>. Acesso em: 26 ago. 2024.

A Usina Hidrelétrica de Belo Monte, planejada para ser uma das maiores do mundo, enfrentou forte oposição das comunidades indígenas da região, que não foram devidamente consultadas sobre os impactos que a usina traria aos territórios. As comunidades dependem do rio Xingu para subsistência, e a construção da usina afetaria drasticamente o modo de vida. A decisão do STF foi marco importante, pois destacou que a consulta prévia é direito fundamental dos povos indígenas, essencial para garantir autodeterminação. O tribunal reforçou que o desenvolvimento econômico não pode ocorrer à custa dos direitos dos povos indígenas em questão.

Entretanto, exemplos mais significativos da importância da consulta prévia e da autonomia dos povos indígenas no processo decisório é o caso do povo Arara. Após décadas de impactos devastadores causados pela abertura da Transamazônica na década de 1970, que cortou o território ao meio e trouxe doenças, violência e fome, os Arara, agora, enfrentam novamente a ameaça do asfaltamento dessa rodovia. Contudo, diferentemente do passado, desta vez os Arara estão armados com um poderoso instrumento: Seu Protocolo de Consulta<sup>21</sup>.

Segundo Nakane e De Moura (2022). O Protocolo de Consulta dos Arara foi desenvolvido como resposta direta à necessidade de garantir que quaisquer empreendimentos, como o asfaltamento da BR-230 e a renovação da licença de operação da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, que impactam o território, sejam precedidos por consulta respeitosa e participativa. A trajetória do povo Arara revela não apenas a importância da consulta prévia, mas também as profundas cicatrizes deixadas pelo descaso governamental em respeitar os direitos indígenas. Como descrito no Protocolo:

---

<sup>21</sup> NAKANE, Mariel; DE MOURA, Leonardo. *Com novo Protocolo de Consulta, povo Arara exige participação nas regras de asfaltamento da Transamazônica*. Instituto Socioambiental, 30 maio 2022. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/com-novo-protocolo-de-consulta-povo-arara-exige-participacao-nas-regras-de>. Acesso em: 26 ago. 2024.

“Quando a Transamazônica começou a ser construída, um pouco antes de 1970, chegaram muitos karei. Nosso território começou a sofrer invasões e a floresta começou a ser cortada. Nós ficamos com medo e fugimos. Deixamos casa, roças, locais de coleta de frutos e de pesca, até nossos mortos tiveram que ficar para trás. Tínhamos morada onde é hoje a cidade de Medicilândia, Km 90 da Transamazônica. Depois das primeiras invasões, passamos a caminhar muito mais, mudando de lugar todo dia. Por isso, também terminamos abandonando nossa agricultura. Quando a rodovia Transamazônica chegou, nos tiraram da nossa terra sem nunca nos perguntarem o que queríamos”. (Protocolo de Consulta do Povo Indígena Arara da Terra Indígena Arara (2022, p. 16)

Essa narrativa ilustra a falta de consulta e a vulnerabilidade enfrentada pelos Arara durante a construção da Transamazônica. O Protocolo de Consulta dos Arara, desenvolvido como resposta direta a essas violações, estabelece regras claras para que os não indígenas sigam antes de realizar qualquer empreendimento próximo aos territórios indígenas, garantindo que os Arara tenham voz ativa nas decisões que afetam suas vidas e o território (Nakane; De Moura, 2022).

Conforme destacado por Almiros Martins Machado, a consulta deve ser conduzida "mediante procedimentos apropriados e diferenciados, culturalmente adequados e trabalhados por meio de instrumentos participativos, privilegiando a autonomia e a autogestão do território, com real poder de decidir" (Machado, 2022). Esse enfoque é fundamental para assegurar que as comunidades indígenas tenham suas vozes ouvidas e consideradas nas decisões que impactam diretamente suas vidas e territórios. Além disso, Machado observa que o desenvolvimento do Protocolo de Consulta dos Arara reflete a busca por "pôr um fim ao desrespeito aos direitos: A consulta prévia arbitrária, não informada, não coletiva, especialmente no contexto da construção e do licenciamento de usinas hidrelétricas" (Machado, 2022, s/p). Essa perspectiva reforça a importância de processos de consulta que sejam respeitosos, em contraste com as práticas que historicamente têm marginalizado as comunidades indígenas.

A aplicação do protocolo já começou a gerar impactos significativos. Conforme relatado por Mariel Nakane e Leonardo de Moura (2022), os Arara, junto com outras lideranças indígenas, apresentaram os protocolos em Brasília, exigindo a realização de consultas prévias, livres e informadas para projetos que afetam os territórios, como o asfaltamento da BR-230. Nakane e De Moura destacam que a importância da consulta

vai além da simples formalidade; trata-se de mecanismo essencial para prevenir a repetição dos erros históricos, quando projetos de desenvolvimento foram implementados sem levar em conta os direitos e necessidades das comunidades indígenas.

Por outro lado, a análise de decisões judiciais revela que os tribunais brasileiros nem sempre têm respeitado plenamente as disposições da Convenção 169 e da Declaração da ONU, permitindo que projetos avancem mesmo sem a devida consulta, muitas vezes alegando razões de interesse público ou econômico. Esse comportamento ambíguo demonstra a necessidade de vigilância contínua por parte das comunidades indígenas e dos aliados. A falta de consistência nas decisões judiciais torna crucial o fortalecimento das capacidades das comunidades indígenas para defenderem direitos em todas as instâncias legais.

Ao longo deste capítulo, discutimos diversos protocolos de consulta criados por povos indígenas no Brasil, como os Arara, Munduruku, Mbyá Guarani e os Povos do Rio Negro. Cada protocolo nasce da necessidade urgente de proteger os territórios e direitos diante de processos histórico de desrespeito e marginalização. Esses exemplos são prova de que, apesar das inúmeras dificuldades que enfrentamos, nossa resistência e determinação continuam a moldar o caminho para a autodeterminação.

Por outro lado, o Protocolo dos parentes Munduruku, ao colocar ênfase no respeito ao tempo e às tradições da comunidade, delimita os elementos a serem considerados nesses processos. Nós, povos indígenas, não vivemos sob o relógio ocidental da pressa, nossas decisões não podem ser tomadas de forma apressada e superficial. O exemplo dos Munduruku nos lembra que a consulta deve ser de forma participativa, onde cultura e tempo devem ser respeitados. Esse é ponto crucial não pode ser ignorado se quisermos garantir que nossos direitos sejam realmente protegidos.

Os parentes Mbyá Guarani, ao desenvolverem o protocolo, fazem pensar sobre a luta contínua que enfrentamos contra projetos que ameaçam dismantelar nossos direitos territoriais e culturais. A exigência de que a consulta vá além de simples formalidade legal é necessidade urgente que não pode mais ser ignorada. Nós não

queremos ser ouvidos apenas por conveniência; queremos que nossas opiniões sejam levadas a sério e que nossas necessidades sejam consideradas com respeito e dignidade.

Esses protocolos, embora adotem diferentes abordagens, ressaltam a necessidade urgente de tratar a consulta prévia como direito fundamental, e não como mera formalidade burocrática. A consulta é essencial na proteção de nossos territórios e para garantir que possamos decidir nosso próprio destino. No entanto, a existência desses protocolos por si só não é suficiente. É necessário que haja vontade política do Estado e compromisso ético das empresas em respeitá-los e aplicá-los de maneira íntegra e transparente. O maior desafio é garantir que os processos de consulta não sejam subvertidos por interesses econômicos ou políticos, mas que realmente sirvam como ferramentas de participação e respeito aos nossos direitos.

Apesar das garantias estabelecidas pela Constituição Federal de 1988, pela Convenção 169 da OIT e pela Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, a implementação do direito à CLPI enfrenta inúmeros entraves no Brasil. Na prática, o que deveria ser mecanismo efetivo de proteção dos direitos indígenas tem sido frequentemente transformado em processo meramente formal, insuficiente para garantir a participação real e significativa das comunidades afetadas.

Um dos principais obstáculos é a ausência de procedimentos construídos a partir das realidades culturais, sociais, territoriais e linguísticas indígenas. As consultas, quando realizadas, muitas vezes desconsideram as especificidades culturais e linguísticas das comunidades, resultando em processos que não atendem às necessidades. Além disso, a falta de tradutores e mediadores culturais agrava ainda mais essa situação, tornando a comunicação entre as partes envolvidas desafio significativo. O Estado brasileiro, em muitas ocasiões, falha em garantir que as consultas sejam conduzidas de maneira que respeite as tradições e os tempos próprios dos povos indígenas.

Esse cenário de falhas e desrespeitos não é recente. Na década de 1980, quando o povo Akrãtikatêjê enfrentava graves violações de direitos, os mecanismos legais que hoje garantem a proteção dos povos indígenas, como a Constituição Federal de 1988 e a Convenção 169 da OIT, ainda não estavam em vigor. Naquela época, o principal marco legal relacionado aos direitos indígenas era o Estatuto do Índio, estabelecido pela Lei nº

6.001 de 1973. Embora o Estatuto reconhecesse alguns direitos dos povos indígenas, refletia visão paternalista e integracionista do Estado brasileiro, que limitava a autonomia dos povos indígenas e não oferecia garantias de proteção de direitos, especialmente no que diz respeito à consulta prévia.

Como afirma o artigo 1º do Estatuto do Índio:

Art. 1º Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional. (Brasil, 1973).

A citação ilustra o caráter paternalista do Estatuto, evidenciando que, ao invés de promover a autonomia dos povos indígenas, buscava integrá-los à sociedade nacional, desconsiderando formas próprias de organização e autodeterminação Segundo Guimarães (2017), durante a construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, na década de 1980, o povo Akrãtikatêjê foi submetido a série de violações de direitos, ignoradas tanto pelo Estado brasileiro quanto pela Eletronorte, a empresa responsável pelo projeto. Como a Constituição de 1988 e a Convenção 169 da OIT ainda não existiam para oferecer proteções, o Estado brasileiro e a Eletronorte desrespeitaram as diretrizes da legislação vigente, incluindo a Constituição de 1969 e o Estatuto do Índio. Embora as normas já estabelecessem diretrizes para a proteção das terras indígenas, elas foram sistematicamente negligenciadas, resultando em graves prejuízos para o povo Akrãtikatêjê.

A Constituição de 1969, em seu Art. 198, determinava que "as terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis nos termos que a lei federal determinar, cabendo a posse permanente e ficando reconhecido o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e todas as utilidades nelas existentes". Além disso, o § 1º do mesmo artigo declarava "a nulidade e a extinção dos efeitos jurídicos de qualquer natureza que tenham por objetivo o domínio, a posse ou a ocupação de terras habitadas pelos silvícolas". A disposição deixava claro que as terras indígenas eram protegidas contra a alienação e que qualquer ato de ocupação ou transferência de posse era ilegal.

Adicionalmente, o Estatuto do Índio reforçava tais garantias, estabelecendo no Art. 17 que se reputam terras indígenas aquelas "ocupadas ou habitadas pelos silvícolas" e que tais terras "não poderão ser objeto de arrendamento ou de qualquer ato ou

negócio jurídico que restrinja o pleno exercício da posse direta pela comunidade indígena ou pelos silvícolas" (Art. 18). Essas leis foram ignoradas pela Eletronorte, que tratou a terra indígena Akrãtikatêjê como se fosse "fazenda" comum, oferecendo indenização pelas benfeitorias, mas desconsiderando o caráter inalienável e indisponível da terra.

A questão levantada pelos advogados dos Akrãtikatêjê na ação judicial que se seguiu foi justamente essa: a terra foi tratada como propriedade comum, ignorando seu status legal como Terra Indígena. Como afirma Guimarães (2017), "a dita 'indenização', paga pelas benfeitorias, tratava a terra como se esta não fosse Terra Indígena e sim como 'fazenda'" (Guimarães, 2017, p. 961). Isso representou uma grave violação da legislação vigente, que reconhecia as terras indígenas como inalienáveis e protegidas contra qualquer tipo de transferência ou negociação.

O deslocamento forçado dos Akrãtikatêjê para a Reserva Indígena Mãe Maria, sem consulta ou consentimento da comunidade, exemplifica a negligência e a violência institucional que marcaram a relação do Estado brasileiro com os povos indígenas durante esse período. Como narra Payaré:

"na época da ditadura não tinha esse negócio de conversa, diziam que era coisa do governo, da nação. Que o governo tinha que fazer a barragem. Todo mundo chegou com fuzil na mão, dizendo que tinha que deixar porque lá era da nação, então tínhamos que sair, porque o governo precisava daquele lugar" (Guimarães, 2017, p. 958).

Essa declaração ilustra como o Estado e a Eletronorte ignoraram completamente os direitos dos Akrãtikatêjê, utilizando a força para removê-los de suas terras.

A saga de Payaré e do povo revela as falhas sistêmicas na proteção dos direitos indígenas no Brasil, especialmente durante o regime militar. Apesar das leis que garantiam a posse e o usufruto exclusivo das terras pelos povos indígenas, a prática mostrou total desrespeito a essas garantias, resultando em deslocamento forçado que teve consequências devastadoras para a comunidade. A resistência de Payaré, que lutou judicialmente por mais de trinta anos para ver reconhecidos os direitos do povo, destaca a necessidade de comprometimento mais sério do Estado na proteção e cumprimento dos direitos indígenas.

Este caso não só evidencia as violações de direitos cometidas durante a construção de grandes projetos de infraestrutura, mas também serve como exemplo de

como o Estado brasileiro, historicamente, tratou os direitos dos povos indígenas como obstáculos ao "desenvolvimento nacional". A luta dos Akrãtikatêjê por reconhecimento e reparação continua a ser lembrete da importância de garantir que os direitos indígenas sejam respeitados, não apenas na lei, mas na prática.

A persistência das violações aos direitos indígenas no Brasil não se limita aos casos históricos, como o do povo Akrãtikatêjê, mas também se manifesta em iniciativas legislativas recentes que ameaçam retroceder nas garantias constitucionais conquistadas ao longo das últimas décadas. Um exemplo emblemático dessa ameaça foi a tramitação do Projeto de Lei 490/2007, que resultou na Lei 14.701/2023, sancionada em outubro de 2023 e que institui a tese do marco temporal como critério para a demarcação de terras indígenas.

A tese do marco temporal estabelece que os povos indígenas somente teriam direito à demarcação das terras que estivessem sob sua posse ou em disputa judicial na data de 5 de outubro de 1988, quando foi promulgada a Constituição Federal. Esse critério ignora deliberadamente o histórico de expulsões, remoções forçadas e violência sofridas pelos povos indígenas antes dessa data, inviabilizando a regularização de terras de onde foram deslocados por meio de ações do próprio Estado. A aplicação do marco temporal representa, portanto, um retrocesso nos direitos territoriais indígenas.

O caso dos Akrãtikatêjê ilustra essa injustiça. A comunidade foi retirada compulsoriamente de seu território décadas antes de 1988 para dar lugar à Usina Hidrelétrica de Tucuruí, tornando impossível que estivessem ocupando suas terras na data imposta pela legislação. Essa situação evidencia como o marco temporal nega a esses povos o direito à restituição de suas terras, perpetuando as violações históricas sofridas.

Do ponto de vista jurídico, o marco temporal é amplamente considerado inconstitucional. Ele contraria frontalmente o artigo 231 da Constituição Federal, que reconhece que os povos indígenas possuem direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, cabendo à União demarcá-las e protegê-las. Diferentemente da interpretação restritiva do marco temporal, o texto constitucional não impõe qualquer limitação temporal ao direito territorial indígena, tampouco exige

comprovação de posse em 1988, reconhecendo o direito dos povos indígenas à restituição dos territórios independentemente da data de expulsão ou deslocamento.

O parágrafo 3º do artigo 231 introduz um aspecto que tem sido motivo de intensas disputas jurídicas e políticas: a exploração de recursos naturais em terras indígenas. De acordo com esse dispositivo, o aproveitamento dos recursos hídricos e minerais em territórios indígenas só pode ocorrer mediante autorização do Congresso Nacional, com a consulta às comunidades afetadas e a garantia de participação nos resultados da lavra. Embora essa previsão estabeleça um procedimento que supostamente assegura direitos aos povos indígenas, na prática, a implementação tem sido problemática e, muitas vezes, conduzida sem o devido respeito à autodeterminação desses povos.

Um exemplo emblemático dessa distorção é o caso da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, em que, embora tenha havido formalmente um processo de consulta, a decisão de construção da usina já estava tomada antes mesmo do diálogo com as comunidades afetadas.

Como destaca Domingues (2017), os impactos desse empreendimento foram devastadores para os povos indígenas da região do Xingu, afetando formas tradicionais de subsistência e intensificando conflitos sociais. O "barramento do rio sagrado da cosmologia xinguense" agravou "os problemas de saúde das populações indígenas, intensificando o alcoolismo e inaugurando um renovado processo de múltiplas violências contra os povos indígenas" (Domingues, 2017, p. 67). Entre as violências destacadas por Domingues, estão a violência física, decorrente dos conflitos territoriais; a violência simbólica, manifestada na destruição de locais sagrados e na desestruturação cultural; e a violência social, evidenciada pelo aumento do alcoolismo e do desamparo social. Este "depósito de concreto que encerra o sangue dos parentes" é emblemático da violência sistêmica que Belo Monte representa para os povos indígenas da região. A usina não apenas alterou irreversivelmente o rio Xingu, mas também destruiu o modo de vida das comunidades indígenas que dependiam dele, resultando em aumento expressivo de problemas sociais e de saúde.

Além da perda de território, os efeitos sociais, culturais e ambientais de Belo Monte continuam a afetar as comunidades, que ainda lutam por justiça e reparação.

A barragem, que foi construída sob o pretexto de desenvolvimento econômico e geração de energia, trouxe consequências devastadoras para as comunidades indígenas da região, incluindo os povos Arara, Juruna e outros. Apesar das garantias estabelecidas pela Constituição de 1988 e pela Convenção 169 da OIT, o processo de consulta para Belo Monte foi amplamente criticado por ser insuficiente e desrespeitoso aos direitos dessas comunidades.

As consultas sobre Belo Monte foram realizadas de forma apressada e com pouca consideração pelas preocupações levantadas pelos povos indígenas. O Estado brasileiro, pressionado por interesses econômicos e políticos, priorizou a execução do projeto em detrimento dos direitos humanos e territoriais das comunidades afetadas. Como resultado, o rio Xingu, que é a principal fonte de subsistência e elemento central na vida cultural e espiritual dos povos indígenas, foi drasticamente alterado. A barragem impactou a pesca, inundou áreas sagradas e forçou muitas famílias a deixarem suas terras, comprometendo a segurança alimentar e a conexão com o território (Domingues, 2017).

Esse cenário reflete um padrão de violação contínua, onde o Estado brasileiro, ao invés de proteger os direitos dos povos indígenas, age em aliança com grandes projetos de infraestrutura que comprometem a sobrevivência das comunidades. A construção de Belo Monte exemplifica como as consultas, quando realizadas de maneira inadequada, servem apenas para legitimar projetos que já foram decididos, sem proporcionar oportunidade de participação e decisão para os povos indígenas.

Esse padrão de desrespeito à consulta prévia se repete em diversos outros casos, demonstrando que o parágrafo 3º do artigo 231 tem sido utilizado como mecanismo de imposição de políticas estatais e empresariais, e não como ferramenta de proteção efetiva dos direitos indígenas.

A jurisprudência brasileira tem reforçado que a consulta prévia aos povos indígenas deve ser realizada antes da autorização do Congresso Nacional para a exploração de recursos naturais, sob pena de nulidade do processo decisório. O Tribunal Regional Federal da 1ª Região, em decisão sobre a Usina Hidrelétrica de Belo Monte, enfatizou que a oitiva das comunidades indígenas não pode ser um mero procedimento formal, mas sim um fator determinante para a tomada de decisão. Dalmo Dallari,

no Informe Jurídico da Comissão Pró-Índio (1990), reforça que a consulta não é apenas um requisito a ser cumprido, mas um condicionante para que qualquer empreendimento seja autorizado. Como aponta o jurista, "não é pura e simplesmente ouvir para matar a curiosidade, ou para se ter uma informação irrelevante. Não. É ouvir para condicionar a decisão" (ISA, 2009, p. 297). Essa interpretação reforça que, se for demonstrado que os impactos do projeto ameaçam a sobrevivência cultural e física dos povos indígenas, a autorização deve ser negada.

Além disso, a ausência de regulamentação específica sobre os critérios e procedimentos para garantir a participação dos povos indígenas nos processos decisórios sobre seus territórios tem sido explorada por governos e empresas para avançar com projetos sem que as comunidades indígenas tenham qualquer poder de veto. A tentativa de regulamentação por meio do Projeto de Lei 191/2020, que propõe a abertura de terras indígenas para a mineração e outras atividades econômicas, ilustra essa problemática. A proposta não assegura mecanismo de consulta vinculante, tratando a participação indígena como aspecto meramente formal e ignorando os direitos originários garantidos pela Constituição.

Essa lacuna jurídica permite que grandes empreendimentos avancem sem proporcionar compensações justas, contribuindo para a perpetuação de desigualdades estruturais e para a marginalização dos povos indígenas no contexto econômico. O artigo 231, §3º prevê que as comunidades indígenas devem participar dos resultados da exploração dos recursos naturais em seus territórios, mas a indefinição sobre os critérios de compensação tem resultado na apropriação desses recursos sem o devido retorno às comunidades afetadas. Em muitos casos, acordos firmados com empresas privadas são estabelecidos sem transparência e sem garantir que os benefícios retornem diretamente às comunidades indígenas, configurando nova forma de esbulho.

Diante dessa evidente incompatibilidade, o Supremo Tribunal Federal (STF) declarou a tese do marco temporal inconstitucional em setembro de 2023, no julgamento do Tema 1031 de repercussão geral. Os ministros reforçaram que os direitos territoriais indígenas são imprescritíveis e não podem ser limitados por critérios arbitrários que desconsideram o histórico de violência e esbulho praticados contra os povos indígenas ao longo da história do Brasil.

Entretanto, mesmo após essa decisão histórica, o Congresso Nacional ignorou o posicionamento do STF e aprovou a Lei 14.701/2023, estabelecendo formalmente o marco temporal como critério para a demarcação de terras indígenas. Esse movimento legislativo reflete a pressão de setores econômicos interessados na exploração dos territórios indígenas para fins agropecuários, minerários e de infraestrutura, em detrimento dos direitos constitucionais das comunidades indígenas.

Além de restringir a demarcação de terras, a nova legislação fragiliza outros direitos fundamentais dos povos indígenas, especialmente o direito à consulta prévia, livre e informada. O artigo 20 da Lei 14.701/2023 determina que empreendimentos considerados estratégicos para a segurança nacional, como a construção de rodovias e hidrelétricas, poderão ser implementados independentemente de consulta às comunidades indígenas, violando a Convenção 169 da OIT e os parâmetros estabelecidos pela Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH).

O que está em jogo com a tese do marco temporal e a fragilização do direito à consulta é a própria sobrevivência física e cultural dos povos indígenas no Brasil. Como alerta Kátia Tônkryre, "esse projeto é um ataque direto aos nossos direitos. Ele nega nossa história, nossa luta e nosso direito de existir como povos autônomos", (Tônkryre, 2023). A luta contra o marco temporal não é apenas uma disputa jurídica, mas sim uma batalha por justiça histórica, pela proteção e garantia dos diversos modos de vida e autodeterminação dos povos originários.

A decisão do STF que declarou a inconstitucionalidade do marco temporal representou um avanço fundamental na defesa dos direitos indígenas, mas a sanção da Lei 14.701/2023 e a derrubada dos vetos presidenciais pelo Congresso Nacional mostram que os ataques aos direitos indígenas continuam e exigem vigilância constante. O reconhecimento da inconstitucionalidade dessa nova legislação pelo STF é essencial para evitar que a tese do marco temporal seja utilizada como instrumento de esbulho legalizado e de negação de direitos.

Essa situação demonstra que, apesar das garantias constitucionais e internacionais, os direitos dos povos indígenas continuam vulneráveis a ataques e retrocessos. A aprovação do marco temporal pelo Congresso é uma tentativa de legitimar a apropriação de terras indígenas e de abrir caminho para a exploração

econômica desses territórios, ignorando as consequências devastadoras para as comunidades afetadas.

A luta contra o marco temporal é, portanto, uma luta por justiça, memória e garantia dos direitos conquistados ao longo de décadas de resistência indígena. A continuidade dessas violações, mesmo em face de garantias legais, evidencia a necessidade de vigilância constante e de um compromisso firme do Estado brasileiro com a proteção e promoção dos direitos indígenas. Sem isso, as conquistas obtidas com a Constituição de 1988 e com os tratados internacionais continuarão a ser ameaçadas por interesses econômicos que colocam em risco a sobrevivência dos povos indígenas no Brasil.

### **Mobilização e Advocacia como Caminhos para Fortalecer o Direito à consulta**

À medida que os povos indígenas no Brasil enfrentam contínuas violação de direitos, a mobilização social e a defesa indígena emergem como elementos centrais na luta pela efetivação do direito à consulta prévia, livre e informada. Este direito, garantido pela Constituição Federal de 1988 e tratados internacionais, é fundamental para garantir que os povos indígenas possam participar das decisões que afetam os territórios e modos de vida. No entanto, a realidade demonstra que, apesar dessas garantias legais, o direito à consulta frequentemente não é respeitado evidenciando um cenário de resistência contínua.

Entre as principais mobilizações indígenas que desempenham essa função de resistência, destaca-se o Acampamento Terra Livre (ATL). Criado em 2004, o ATL surgiu como resposta direta à insatisfação com a política indigenista do governo brasileiro e à falta de avanços na demarcação de terras indígenas. Ao longo de duas décadas, o ATL se consolidou como a maior e mais importante assembleia de povos indígenas no Brasil, proporcionando espaço onde as vozes indígenas são ouvidas e respeitadas.

O Acampamento Terra Livre (ATL) é um evento anual organizado por lideranças indígenas de todo o Brasil, que reúne milhares de pessoas em Brasília para protestar contra as ameaças aos direitos dos povos originários e pressionar o governo por políticas públicas em sua defesa. O ATL é realizado pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Dentre as principais reivindicações do movimento estão a demarcação de terras

indígenas; o fim de projetos que ameaçam territórios tradicionais (como mineração e agronegócio); a proteção contra violência e invasões e saúde e educação diferenciada para comunidades indígenas. O ATL ganhou ainda mais visibilidade nos últimos anos devido às políticas anti-indígenas do governo Bolsonaro (2019-2022) e à expectativa de mudanças sob o governo Lula (2023- 2026). Em 2024, o acampamento criticou a lentidão na demarcação de terras e a pressão do agronegócio e do Congresso (como o Marco Temporal). O ATL é um dos maiores e mais importantes protestos indígenas do mundo, mostrando a resistência dos povos originários contra o genocídio, o ecocídio e as invasões dos territórios.

Ao longo dos anos, o ATL tem conquistas significativas, muitas das quais foram resultado direto da pressão exercida por essa mobilização. Entre as principais vitórias alcançadas estão a criação do Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI), da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e da Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial das Terras Indígenas (PNGATI). Essas conquistas são fundamentais para a promoção e proteção dos direitos indígenas no Brasil, garantindo que os povos indígenas incidam em decisões políticas que afetam diretamente vidas (APIB, 2021).

O ATL também desempenha papel importante na visibilidade das pautas indígenas, como a defesa dos direitos das mulheres indígenas, dos indígenas LGBTQIAP+ e a luta contra o racismo e a violência. Essas pautas estão incorporadas ao movimento, refletindo a complexidade e a abrangência das lutas indígenas no Brasil. O acampamento proporciona espaço de diálogo e construção coletiva, onde diversas demandas são discutidas e articuladas, fortalecendo a unidade entre os povos indígenas e promovendo a solidariedade entre as diferentes etnias.

A advocacia indígena tem desempenhado papel significativo na defesa dos direitos indígenas no Brasil, participando diretamente em casos de criminalização de lideranças, defesa territorial e fortalecimento do direito à consulta prévia. Advogados

indígenas, como Joênia Wapichana<sup>22</sup> e Eloy Terena<sup>23</sup>, utilizam o sistema jurídico para garantir que os direitos dos povos indígenas sejam respeitados nos tribunais nacionais e internacionais.

A denúncia da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) ao Tribunal Penal Internacional (TPI), acusando o governo de Jair Bolsonaro de genocídio e crimes contra a humanidade, destaca a importância da advocacia indígena no combate à violação dos direitos fundamentais (APIB, 2021). Segundo Eloy Terena, “denunciamos esses atos junto à comunidade internacional, mobilizando o Tribunal Penal Internacional, dada a incapacidade do atual sistema de justiça no Brasil de investigar, processar e julgar essas condutas” (APIB, 2021, p. 9).

A atuação da APIB no TPI é exemplo da articulação da advocacia indígena com instâncias internacionais para buscar a responsabilização por crimes cometidos contra os povos indígenas. A advocacia indígena também se destacou na luta contra a criminalização de lideranças e no enfrentamento de ações que visam deslegitimar as demandas territoriais indígenas.

A criação de mecanismos como o observatório de Justiça Criminal e Povos Indígenas pela APIB busca monitorar e responder a esses casos, fortalecendo a capacidade de defesa dos povos indígenas frente ao sistema de justiça brasileiro, que muitas vezes ignora ou viola direitos. O observatório tem como objetivo garantir o acompanhamento de processos judiciais envolvendo lideranças indígenas criminalizadas e responder estrategicamente a esses processos, contribuindo para o respeito da dignidade e dos direitos fundamentais das comunidades indígenas (APIB, 2021).

---

<sup>22</sup> Joênia Wapichana, primeira advogada indígena do Brasil a atuar no Supremo Tribunal Federal, tornou-se referência na luta pelos direitos indígenas. Em 2023, assumiu a presidência da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), sendo a primeira mulher indígena a ocupar o cargo.

<sup>23</sup> Eloy Terena, advogado do povo Terena, graduou-se em Direito pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) e possui doutorados em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e em Antropologia Social pela UFRJ. Nomeado em 2023 como secretário-executivo do Ministério dos Povos Indígenas e é reconhecido por sua atuação na defesa dos direitos territoriais indígenas.

### **3. “Uma luz no fim do túnel”: protagonismo e projeto de bem viver Akrãtikatêjê**

A resistência dos Akrãtikatêjê, especialmente diante da construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, exemplifica a luta pela autodeterminação e pelo direito ao território. Este capítulo busca evidenciar não apenas a luta pelo território e pela autonomia, mas também como o conceito do Bem Viver está conectado à visão de mundo e à organização social e política dos Akrãtikatêjê<sup>24</sup>.

O conceito de Bem Viver, oriundo das cosmologias andinas e difundido por autores como Alberto Acosta, surge como alternativa ao modelo de desenvolvimento ocidental. Acosta afirma que “o Bem Viver não é retorno ao passado, mas proposta para superar o colonialismo interno e externo, rejeitando o antropocentrismo e reconhecendo a interdependência entre humanos e natureza” (2016, p. 29). Essa concepção está alinhada às práticas dos Akrãtikatêjê, que veem o território como parte integrante da identidade espiritual e cultural, e não como recurso explorável ou objeto de compra.

Malcolm Ferdinand (2019), propõe a categoria Ecologia Decolonial e amplia essa discussão ao criticar a separação moderna entre natureza e cultura, que está na base do pensamento ocidental e do sistema capitalista. Ele argumenta que essa divisão reforça a exploração tanto dos seres humanos quanto do meio ambiente, criando hierarquia que justifica a dominação colonial e a mercantilização da natureza. Para Ferdinand, o Bem Viver, como proposta decolonial, rompe com essa lógica dualista, promovendo visão integrada e interdependente entre humanos e natureza. Essa perspectiva ressoa na luta dos Akrãtikatêjê, que resistem à fragmentação imposta pelo capitalismo e reafirmam a conexão espiritual e cultural com território. Para aprofundar o conceito de Bem Viver, é importante destacar que ele se baseia em três pilares fundamentais: harmonia com a natureza, coletividade e pluralidade cultural. Como explica Silvia Rivera

---

<sup>24</sup> O "Bem Viver" (Sumak Kawsay, em quíchua) é um conceito oriundo das cosmologias indígenas andinas que propõe uma forma de vida baseada na harmonia entre humanos, não humanos e territórios. Diferente das visões ocidentais de desenvolvimento, o Bem Viver prioriza a coletividade, a reciprocidade e a sustentabilidade, desafiando a lógica capitalista e individualista (ACOSTA, 2016; CUSICANQUI, 2010).

Cusicanqui o Bem Viver transcende o abstrato, atuando como proposta política e cultural que desafia a lógica capitalista ao priorizar a reciprocidade e a sustentabilidade (Cusicanqui, 2010). Essa visão ressoa na luta dos Akrãtikatêjê, que resistem às imposições do direito indigenista estatal e fortalecem as próprias formas de organização jurídica e política.

Ferdinand reforça que o Bem Viver não é apenas alternativa ao desenvolvimento capitalista, mas crítica radical ao modelo de progresso que desconsidera os saberes tradicionais e as cosmovisões dos povos originários. Para ele, a ecologia decolonial exige o reconhecimento das histórias de resistência dos povos colonizados, como os Akrãtikatêjê, que lutam não apenas pela sobrevivência física, mas pelo fortalecimento de suas relações espirituais e culturais com a terra. Essa luta, portanto, não é apenas local, mas parte de um movimento global de descolonização do pensamento e das práticas ambientais.

Por meio das narrativas de liderança, sobretudo da cacica Kátia, a relação entre a cosmovisão indígena e o direito CLPI surge como central para compreender os desafios e perspectivas dos Akrãtikatêjê. Essa conexão entre cosmovisão, território e direitos fundamentais revela a importância de sistema jurídico que reconheça e respeite as especificidades culturais e sociais dos povos indígenas. Nesse sentido, torna-se necessário diferenciar as abordagens jurídicas que permeiam essa questão: o direito indígena e o direito indigenista.

O conceito de direito indígena e direito indigenista apresenta distinção fundamental para a compreensão das dinâmicas jurídicas que envolvem os povos indígenas. Para Souza Filho (2013), enquanto o direito indígena é autônomo e fundamentado nas tradições e cosmovisões dos próprios povos, regulando formas de organização social e resolução de conflitos, o direito indigenista é formulado e imposto pelo Estado, frequentemente com perspectiva colonial. Segundo Carlos Frederico Marés de Souza Filho, "O sistema jurídico existente nas comunidades indígenas surge a partir de suas necessidades e impõe condutas e punições criadas, fiscalizadas e executadas pela própria comunidade que a criou" (Souza Filho, 2013, p. 223).

Por outro lado, a política indigenista reflete as intervenções externas que buscam normatizar as relações com os povos indígenas, como aponta Souza Filho ao afirmar que

o indigenismo “é coisa de branco. É coisa de como a sociedade colonial dominante lida com os outros – os povos indígenas” (Souza Filho, 2013, p. 124). Essa distinção é crucial no contexto dos Akrãtikatêjê, pois evidencia a necessidade de valorizar o direito indígena como expressão da autonomia e da soberania cultural. A luta dos Akrãtikatêjê, ao reivindicar o território como espaço de vida e espiritualidade, exemplifica essa resistência ao direito indigenista estatal, que frequentemente desconsidera as dimensões culturais e ancestrais presentes no conceito de território.

De forma que, segundo Ferdinand o direito indigenista, ao ser imposto de forma vertical e colonial, reproduz as estruturas de poder que marginalizam os povos indígenas. Para ele a justiça ambiental só pode ser alcançada por meio do reconhecimento dos saberes e práticas indígenas, que oferecem alternativas concretas ao modelo capitalista de exploração. Essa crítica é essencial para entender a luta dos Akrãtikatêjê, que buscam não apenas a reparação territorial, mas a afirmação da autonomia política e cultural.

Essa luta, ao mesmo tempo material e espiritual, revela conexão com a cosmovisão indígena, na qual o território é entendido como organismo vivo, integrador de passado, presente e futuro. Nesse sentido, a reivindicação do território pelos Akrãtikatêjê não se limita à busca por espaço físico, mas representa a afirmação de modo de vida baseado na interdependência entre humanos, não humanos e a natureza. Essa visão dialoga diretamente com o conceito de Bem Viver, que surge como contraponto ao modelo capitalista de exploração dos recursos naturais.

Segundo Krenak (2019), a humanidade ocidental tem avançado em modelo de progresso que desconsidera o tempo da terra e dos ciclos naturais, priorizando lógica de consumo e exploração desenfreada. Esse modelo hegemônico contrasta diretamente com a perspectiva indígena e com a experiência dos Akrãtikatêjê, que percebem o território como fonte de equilíbrio e vida, em oposição à mercantilização dos bens naturais. O Bem Viver, nessa perspectiva, não enxerga o território como mercadoria, mas como organismo vivo, alinhado às cosmologias indígenas que reconhecem a reciprocidade e a interdependência entre humanos e não humanos. Nesse sentido, Krenak reforça que a desconexão moderna da humanidade com o território e os

elementos naturais resulta em esgotamento coletivo, o que torna urgente a revalorização de epistemologias indígenas.

A luta dos Akrãtikatêjê exemplifica essa urgência, pois ao resistir ao deslocamento forçado, à degradação ambiental e às políticas desenvolvimentistas impostas, eles também articulam resistência por meio de lideranças ativas como a cacica Kátia Tônkyre. Sua atuação vai além da defesa territorial, englobando a denúncia das violações de direitos e a mobilização em espaços nacionais e internacionais para reafirmar a centralidade do território na identidade cultural e espiritual do povo. Ao denunciar a exploração ambiental e as ameaças à integridade do território Akrãtikatêjê, Kátia não apenas ecoa as demandas da comunidade, mas também insere essas pautas em debate mais amplo sobre justiça ambiental e o direito à consulta prévia. Sua liderança demonstra que resistir não é apenas conservar o território físico, mas também revitalizar as práticas culturais, proteger os saberes tradicionais e projetar futuro onde o Bem Viver se torne realidade. Essa luta por justiça territorial e cultural não só reflete as práticas de resistência do povo, mas também incorpora os princípios do Bem Viver, que guiam a atuação dos Akrãtikatêjê na reconstrução do modo de vida e das relações com o território.

O Bem Viver, enquanto conceito descolonial, reflete as rupturas provocadas pelo capitalismo e pelas políticas desenvolvimentistas que frequentemente colocam os territórios indígenas em posição de vulnerabilidade. Acosta (2016, p. 84), também aponta que “o Bem Viver não pode ser reduzido a modelo homogêneo; ele é plural e situado, respeitando as diversidades culturais e as necessidades específicas de cada povo”. Para os Akrãtikatêjê, essa pluralidade é expressa na luta pelo cuidado do território como espaço vivo, fonte de equilíbrio espiritual e cultural. A prática do reflorestamento e a recuperação de práticas agrícolas tradicionais refletem interpretação local do Bem Viver que integra as cosmologias indígenas com estratégias de resistência política.

O termo "descolonial" refere-se a perspectiva crítica que busca romper com as estruturas coloniais e eurocêntricas de poder, conhecimento e ser, privilegiando os saberes e práticas originárias como alternativas ao modelo ocidental hegemônico. Esse conceito, oriundo do Sumak Kawsay andino, propõe harmonia entre humanos, não

humanos e territórios, sendo amplamente reconhecido como alternativa crítica às visões utilitaristas ocidentais. Silvia Rivera Cusicanqui (2010) e Álvaro García Linera (2015) destacam que o Bem Viver vai além do mero discurso teórico, atuando como proposta política e cultural que desafia a lógica capitalista ao priorizar coletividade, reciprocidade.

Ailton Krenak (2019) complementa essa crítica ao apontar que o modelo capitalista, ao fragmentar as relações humanas e ambientais, não apenas destrói ecossistemas, mas também desumaniza as práticas sociais. Essa perspectiva ecoa as ações de resistência dos Akrãtikatêjê, que integram a regeneração ecológica e a revitalização cultural como estratégias políticas essenciais.

Eugenio Raúl Zaffaroni (2011) reforça a ideia ao destacar que as constituições do Equador e da Bolívia reconhecem a natureza como sujeito de direitos. A Pachamama, expressão que em quíchua significa "Mãe Terra", é a personificação da natureza como ser vivo e sagrado, amplamente reconhecida nas cosmologias andinas. Ela representa a interconexão entre humanos e o ambiente, abrangendo terra, água, ar e todos os elementos naturais como partes integrantes de um todo equilibrado. Zaffaroni argumenta que esse paradigma rompe com o constitucionalismo liberal antropocêntrico, colocando a Pachamama como elemento central para a sobrevivência humana. Essa visão está alinhada à prática dos Akrãtikatêjê, que lutam pela proteção do território não como recurso explorável ou mercadoria de troca e venda, mas como parte integral da existência. Os conceitos trazidos por Zaffaroni mostram que essa luta não se limita ao contexto local, mas se conecta com movimento mais amplo de descolonização das práticas jurídicas e ambientais.

Nesse contexto, a história dos Akrãtikatêjê ultrapassa a luta pela reparação territorial e se alinha à construção de práticas concretas guiadas pelo Bem Viver. Sob a liderança de Kátia Tõnkyre, a comunidade enfrenta desafios impostos por grandes empreendimentos, reafirmando continuamente a conexão com o território e autonomia cultural. Assim, o protagonismo dos Akrãtikatêjê resiste à exploração dos recursos naturais e ao apagamento cultural, projetando caminhos alternativos no mundo dominado por lógicas desenvolvimentistas. Tal resistência, no entanto, não começou sem grandes perdas e enfrentamentos. O testemunho de Hõpkyre Ronoré Jopikti

Payaré, ou simplesmente, Payaré, ilustra o contexto de violência e deslocamento forçado que marcou a trajetória do povo Akrãtikatêjê, "Não é que eu vim para cá porque quis, foi a Eletronorte que expulsou nós, disseram que, se não desocupar, o trator mata vocês" (Payaré apud Acevedo Marin & Novaes, 2018, p. 4).

A fala de Payaré captura as experiências de deslocamento forçado enfrentadas pelos Akrãtikatêjê, destacando a violência estrutural que marcou a construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí. Essa violência simboliza as rupturas impostas pelo capitalismo, que, como observado por Silvia Rivera Cusicanqui (2010), fragmenta territórios, subjetividades e conexões comunitárias.

Para os Akrãtikatêjê, o território vai além do espaço físico delimitado; ele é organismo vivo que conecta passado, presente e futuro. Essa perspectiva está no cerne do Bem Viver, que propõe relação entre humanos, não humanos e a natureza. A perda do território tradicional representou, portanto, ruptura espiritual e cultural que continua a impactar a comunidade. Como destaca Javier Medina (2011), o Bem Viver desafia a visão ocidental de progresso, propondo a revalorização dos saberes indígenas e da reciprocidade.

A trajetória de resistência liderada por Payaré e continuada por Kátia Tônkyre reflete o protagonismo indígena na luta por direitos. Ao se posicionar como defensores da identidade e território, os Akrãtikatêjê desafiam estruturas coloniais e capitalistas, construindo alternativas baseadas no Bem Viver. A fala de Payaré, assim, transcende a memória de evento trágico; ela é chamada à resistência coletiva e à ressignificação do território como espaço de vida e identidade.

O deslocamento forçado para a RIMM representou mais do que perda territorial: foi ruptura espiritual e cultural que abalou profundamente a identidade do povo. Como enfatiza Silvia Rivera Cusicanqui (2010), o colonialismo e o capitalismo fragmentam não apenas os territórios, mas também as subjetividades e as conexões comunitárias, dificultando a manutenção da autonomia indígena.

Apesar das adversidades, a RIMM tornou-se palco de resistência e reconstrução para os Akrãtikatêjê. Dividida atualmente em 30 aldeias, o território abriga os povos Parkatêjê, Kyikatêjê e Akrãtikatêjê, que continuam lutando pela autodeterminação e pela efetivação de direitos. Essa luta, além de territorial, é cultural e espiritual,

alinhando-se ao Bem Viver como prática de resistência. Como destaca Kátia Tõnkyre: "Nossa luta é pela vida, pela nossa terra, pela nossa cultura. Não podemos desistir porque nossa existência depende disso." (Tõnkyre, 2023).

### **“Aonde vocês forem contem a história do povo: assim não acabaremos”**

A história dos Akrãtikatêjê é marcada por sucessivos deslocamentos forçados e pela complexa luta pelo território tradicional. Com base nas pesquisas de Expedito Coelho Arnaud (1964), Roberto DaMatta (1967), Iara Ferraz (1983) e Maria Virgínia Bastos de Mattos (1996), Rosani de Fátima Fernandes (2010), Mariana Teixeira Guimarães (2017), é possível entender melhor as nuances dessa trajetória.

Os Gavião do Oeste, pertencentes ao grupo Timbira e ao tronco linguístico Macro Jê, ocupavam vasta área que ia desde a margem direita do Médio Tocantins até a cabeceira do Rio Capim, abrangendo cerca de 180 km de extensão (Arnaud, 1964). Território essencial para subsistência e cultura, abrigava não apenas recursos naturais, mas também locais sagrados e rotas de migração tradicionalmente usadas por várias gerações. Essa relação com o território reflete a cosmovisão dos Akrãtikatêjê, que enxergam o espaço como organismo vivo e interdependente, em sintonia com os princípios do Bem Viver.

Com a chegada de exploradores e colonizadores a partir do século XVII teve início o processo de expropriação e violência que resultou em deslocamentos forçados dos Gavião. Expedições de extermínio organizadas por políticos locais, comerciantes e mercadores de castanha nas décadas de 1930 e 1940 tiveram impactos devastadores, forçando os Gavião a abandonarem o território tradicional e se refugiarem em regiões mais isoladas e longe da margem do rio Tocantins (Ferraz, 1984). Esse ciclo de violência demonstra como o capitalismo e o colonialismo têm historicamente negado aos povos indígenas o direito de viver segundo suas cosmologias, impondo lógica de exploração que ignora a reciprocidade e o respeito às relações entre humanos e não humanos.

Durante o período da ditadura militar no Brasil, a situação se agravou com a implementação de projetos de infraestrutura que tiveram impactos drásticos nas comunidades indígenas. Exemplo significativo foi a construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, um dos “maiores” empreendimentos do governo militar. O projeto ignorou os

direitos e a presença histórica dos povos indígenas na região, resultando em deslocamento forçado para o povo Akrãtikatêjê (Mattos, 1996). Os povos indígenas, incluindo os Akrãtikatêjê, foram removidos do Território sem qualquer compensação.

Com a demarcação da Reserva Indígena Mãe Maria em 1986, os grupos, denominados genericamente de Gavião, foram realocados para uma área que representava apenas pequena fração do território tradicional. Mesmo após a homologação da reserva, para onde foram levados os Parkatêjê, Kyikatêjê e os Akrãtikatêjê, invasões e ocupações ilegais continuaram a ocorrer, dificultando a vida dos povos e limitando o acesso a recursos vitais (Mattos, 1996). Essa fragmentação territorial impacta diretamente na possibilidade de os Akrãtikatêjê vivenciarem o Bem Viver em plenitude, uma vez que as cosmologias indígenas dependem da integridade do território para sustentar suas práticas culturais e espirituais. Nesse contexto, o território não é apenas uma extensão de terra física, mas parte do corpo coletivo da comunidade.

Para os Akrãtikatêjê, a terra é elemento central da identidade e cheio de significados culturais e espirituais. Paul E. Little (2002) destaca que a terra indígena, enquanto categoria jurídica, é resultado de intervenção estatal que reconhece diferenças étnicas e territoriais. Contudo, ele aponta que essa perspectiva, muitas vezes restrita ao aparato legal, não captura plenamente a relação simbólica e cultural que os povos indígenas mantêm com o território.

Quando falamos em território, não estamos nos referindo ou reduzindo a um simples pedaço de terra com limites desenhados em mapas. O território carrega relações de poder, diferentes formas e modos diversos de viver e os significados que nós, povos indígenas, atribuímos aos espaços onde habitamos. Nesse sentido, o território dos Akrãtikatêjê não apenas conecta passado, presente e futuro, mas também constitui a própria identidade física e espiritual do povo. Essa perspectiva é fundamental para entender o que mulheres como Kátia Tônyre afirmam ao dizer que "defender o território é defender a vida". Assim, para os povos indígenas, o território é indissociável da identidade e das práticas sociais, sendo espaço construído e reconstruído historicamente.

No caso dos Akrãtikatêjê, a não compreensão da diferença entre "terra" e "território" por parte de políticas públicas e empreendimentos desenvolvimentistas

frequentemente resulta em ações que desconsideram a dimensão cultural e espiritual do território. Como explica Porto Gonçalves (2006), o território indígena é formado por relação indissolúvel entre sociedade, natureza e cultura, tornando-o essencial para a manutenção da identidade e da autonomia dos povos indígenas.

Essa visão está alinhada ao Bem Viver, que reconhece o território como espaço vivo, fonte de vida e equilíbrio, e não como recurso explorável. Javier Medina (2011) reforça que o Bem Viver rompe com o modelo capitalista, promovendo uma visão de interdependência e reciprocidade entre seres humanos e natureza. Para a cacica Kátia, essa relação também implica proteger o território como espaço de regeneração e continuidade cultural: "Nosso território é vivo, ele respira, ele fala". (Tônkyre, 2023). Dessa forma, o território dos Akrãtikatêjê transcende a materialidade, incorporando elementos que são fundamentais para a sobrevivência cultural e espiritual da comunidade.

A cacica Kátia Tônkyre exemplifica essa luta, não apenas defendendo a terra, mas também utilizando o conceito de território para ações judiciais contra a Eletronorte. O território da Montanha, que era vital para a subsistência da comunidade, foi destruído e inundado para a construção da represa. O deslocamento forçado causou grande sofrimento, especialmente para as mulheres e crianças da comunidade. Esse impacto foi vivenciado de forma particularmente intensa pelas mulheres, que frequentemente assumem o papel de guardiãs do território, tanto no sentido físico quanto no simbólico. Para Kátia, como líder feminina, essa responsabilidade reforça a conexão entre corpo e território, sendo sua atuação exemplo de como o Bem Viver se traduz em práticas concretas de resistência e cuidado.

Apesar da resistência liderada por Payaré, que tentou negociar com órgãos governamentais e protestou contra a desapropriação, a solução oferecida foi a compra das benfeitorias da aldeia pela Eletronorte, pela qual receberam pagamento simbólico, sem a devida reparação pela perda do território tradicional (Santana, 2022). A luta de Kátia reflete não apenas a busca por reparação material, mas também por justiça histórica, ao reafirmar a conexão do povo com o território.

Após a expulsão violenta da comunidade, Payaré persistiu na luta por reparação, incluindo tentativas frustradas de retomar o território tradicional. A batalha judicial por

compensação pela perda do território tradicional dos Akrãtikatêjê durou mais de três décadas, sendo concluída apenas em 2019, quando Payaré já havia falecido por complicações de saúde, em abril de 2014, sem ver os resultados da sua luta:

“Às vésperas de sua morte, assistido pela Procuradoria Geral da República em Marabá, ele acompanhava os trâmites da sentença favorável ao seu povo e a aquisição de 3.600 hectares de terras contíguas à Reserva Indígena Mãe Maria pela Eletronorte, onde os Akrãtikatêjê foram compulsoriamente levados” (Guimarães, 2017, p. 954).

Na década de 1970, os Akrãtikatêjê enfrentaram crise devastadora devido à construção da UHE Tucuruí. Em 1976, a decisão crítica recaiu sobre o cacique Payaré, que teve que decidir entre abandonar ou lutar em defesa do território tradicional ameaçado pela construção da represa. Optando por resistir, a decisão culminou na expulsão e relocação forçada dos Akrãtikatêjê da montanha para a RIMM (Pinto, 2024). Esse episódio ilustra como a resiliência dos Akrãtikatêjê é sustentada por cosmovisão, que integra resistência política e espiritualidade, elementos centrais do Bem Viver. A resistência dos Akrãtikatêjê não se limita à esfera física, mas também envolve a defesa de direitos indígena, fundamentado em práticas e saberes tradicionais. A construção de alternativas jurídicas próprias, como o fortalecimento da governança comunitária e dos protocolos de consulta, reflete a importância de reconhecer o sistema jurídico autônomo dos povos indígenas. Como argumenta Marés de Souza Filho: “O direito indígena não é um conjunto de direitos a serem reconhecidos pelo Estado, mas um sistema jurídico próprio, autônomo, que regula a vida e a organização social dos povos indígenas, em conformidade com suas tradições e culturas” (Souza Filho, 2013, p. 39).

Essa perspectiva desafia o direito indigenista, que, ao ser formulado pelo Estado, tende a reproduzir estruturas coloniais e hegemônicas. No caso dos Akrãtikatêjê, essa resistência jurídica se materializa na luta contra empreendimentos como a Usina Hidrelétrica de Tucuruí, que ignoraram os direitos originários e causaram profundas rupturas culturais e territoriais. A liderança de Kátia Tônkyre representa a retomada do protagonismo indígena, conectando o direito à consulta prévia com as práticas de resistência cultural e espiritual que fundamentam o Bem Viver.

### "Foi onde começou a nossa peleja"

A formação da Aldeia Akrãtikatêjê está ligada à trajetória de luta e resistência dos Akrãtikatêjê. Desde a década de 1980, com a transferência compulsória para a RIMM, a comunidade enfrentou inúmeros desafios que impactaram a cultura e modo de vida (PPP Escola Ronoré, 2020). A relocação forçada e violência não apenas desestruturou o espaço físico, mas também rompeu as conexões espirituais e culturais dos Akrãtikatêjê com o território tradicional. Cusicanqui (2015, p.32) destaca que “[o] colonialismo fragmenta não apenas os territórios, mas também as relações simbólicas e espirituais que os sustentam”. Essa ruptura teve impactos na identidade coletiva, desafiando os Akrãtikatêjê a encontrar novas formas de reafirmar autonomia.

No início dos anos 2000, o desejo de autonomia e a necessidade do fortalecimento da identidade cultural impulsionaram o Cacique Payaré e familiares a buscarem novo espaço para o povo. Ao fundar a nova aldeia, os Akrãtikatêjê reafirmaram a conexão com os elementos territoriais e espirituais que sustentam a coletividade, demonstrando que o Bem Viver ou viver bem não é apenas um discurso filosófico, mas prática concreta de resistência.

Atendendo ao desejo do pai, Kátia intensificou sua participação nas reuniões e no planejamento da nova aldeia (PPP Escola Ronoré, 2020). A visão de Payaré, que acreditava na capacidade das mulheres de liderar com perspectiva mais ampla e organizada, foi determinante para a ascensão de Kátia Tônykyre como cacica.

Em 2006, o grupo começou a trabalhar na abertura da primeira roça no local onde a aldeia seria estabelecida. Em 2007, iniciaram a preparação do espaço para a construção das casas. No dia 30 de julho de 2009, o Grupo da Montanha fundou oficialmente a Aldeia Akrãtikatêjê, mudando-se de forma definitiva da Aldeia Parkatêjê para o novo local. A nova aldeia está situada próximo à divisa da Reserva Mãe Maria, no km 15 da BR-222, que é delimitada pelo rio Flexeiras, que faz divisa com a comunidade não indígena do Distrito de Morada Nova, pertencente ao município de Marabá (PPP Escola Ronoré, 2020).

Desde o início, a educação escolar foi prioridade para a nova comunidade. Payaré, preocupado com o fortalecimento da língua e da cultura timbira, construiu um barracão que servia como escola, onde ele mesmo ensinava (PPP Escola Ronoré, 2020).

A criação do espaço educacional centrado nos saberes tradicionais é expressão do Bem Viver, pois promove o fortalecimento das cosmologias indígenas enquanto resiste à hegemonia da educação ocidental. A iniciativa de Payaré reflete essa abordagem, combinando fortalecimento cultural com a construção de autonomia.

A criação da Aldeia Akrãtikatêjê marcou uma nova era de resistência e fortalecimento cultural para o povo Akrãtikatêjê. Apesar dos desafios, como a dependência inicial de recursos externos e a necessidade de fortalecer a cultura face à modernidade, a comunidade continuou a lutar pela autonomia e pelo fortalecimento cultural e das tradições Akrãtikatêjê (PPP Escola Ronoré, 2020). Essa luta é exemplo concreto do que Álvaro García Linera (2015) chama de “revolução do Bem Viver”, que desafia as estruturas capitalistas ao propor modelo de sociedade baseado na coletividade, na sustentabilidade e na justiça social. Ao reafirmar práticas culturais e espirituais, os Akrãtikatêjê não apenas resistem às imposições externas, mas também oferecem alternativa à lógica neoliberal.

#### **“Vou falar da minha trajetória”: vida e luta de uma líder Akrãtikatêjê**

"Meu pai disse que eu já era liderança desde o ventre da minha mãe" (Tônkyre, 2023). Assim começa a narrativa da história de vida feita por Kátia Tônkyre, primeira mulher cacica da aldeia Akrãtikatêjê, cuja trajetória é marcada por desafios, superações e processos de preparação cuidadosos, refletindo a visão do pai, Payaré, que acreditava na importância de liderança bem formada. Desde a infância, Kátia foi tratada de maneira diferente dos irmãos, recebendo educação voltada para a liderança. Payaré via em Kátia atitude e desejo de estudar, características essenciais para futura liderança da comunidade. Ele acreditava que a educação e a preparação para a liderança eram fundamentais para a formação de uma líder (PPP Escola Ronoré, 2020).

Desde muito jovem, Kátia foi testemunha e participante ativa na luta do pai pela terra e pelos direitos da comunidade. Em 1970, a exploração do território Akrãtikatêjê começou a intensificar-se com conflitos e ameaças. Em 1975, a avó de Kátia, Rõnoré Káprere Pahiti, juntamente com tios e demais familiares, mudaram-se para Mãe Maria. "Foi onde começou a nossa peleja, meu pai sempre lutando pelo território," relembra

Kátia. Payaré permaneceu lutando pelo território tradicional, na Montanha, enquanto sua mãe e os demais familiares se estabeleceram na RIMM.

A adaptação ao novo território foi difícil para Kátia e sua família, conforme descreve: "Nós éramos povos na margem da beira do rio. Nós éramos indígenas e também ribeirinhos. A gente vivia de pesca, de raízes da floresta, né, das frutas. Então assim, onde a nossa terra era farta de peixe, de caça. E a gente custou se adaptar no Mãe Maria" (Tônkyre, 2023).

A busca pela escolarização sempre foi central na vida de Kátia. Em 1990, ela retomou os estudos após longa pausa, desafiando as restrições impostas pela FUNAI, que, na época, não permitia que mulheres indígenas estudassem. "A FUNAI não aceitava nós mulheres estudar. Nós não podíamos estudar porque era no tempo do Carvalho" (Tônkyre, 2023). Mesmo com tal dificuldade, Kátia conseguiu estudar no colégio interno das freiras Nossa Senhora da Conceição em Tucuruí, onde concluiu a quarta série.

A luta de Kátia pelo acesso à educação é também exemplo do protagonismo feminino, frequentemente invisibilizados, mas central para a resistência indígena.

A persistência de Kátia e de Payaré foi importante para estabelecer a primeira escola na RIMM, na Aldeia Parkatêjê, que permitisse a continuação dos estudos além da quarta série. Contudo, devido à falta de regularização e registro da Escola Estadual Indígena de Educação Infantil, Fundamental e Médio Pěptykre Parkatêjê junto à Secretaria de Estado de Educação (SEDUC), não conseguiu avançar nos estudos. "Eu nunca passava de ano porque o colégio não podia me passar, que não tinha documento, sabe? Ele não era certificado, sei lá, ele não tinha um registro" (Tônkyre, 2023). Durante esse tempo, Kátia foi estudar fora da aldeia:

"Antes disso, eu estudei no quilômetro 40 e terminei a oitava série na Vila São Raimundo. Estudava na aldeia porque ainda não tinha saído a portaria; e não podiam me passar de ano, e eu queria estudar de qualquer jeito e meu pai sempre dizendo 'estuda, minha filha,' mas o Krohokrenhum não aceitava que mulher estudasse, então eu estudava escondido" (Tônkyre, 2023).

Kátia incentivava o marido, Irnaldo, a estudar com ela. "Eu vivia com ele há 15 anos e chamava para estudarmos juntos. Ele estudou comigo no quilômetro 40, onde terminei a oitava série" (Tônkyre, 2023). A insistência no acesso à educação reflete não

apenas busca pessoal, mas compromisso com o futuro do povo Akrãtikatêjê, reforçando a importância da educação para a construção de autonomia comunitária.

A cacica Kátia sempre almejou ser professora e contribuir para a educação do povo. "Eu sempre quis ser professora, então hoje em dia eu sou essa pessoa, eu agradeço cada professor da Terra Indígena Mãe Maria e os professores também que convivem ao meu redor" (Tônkyre, 2023).

A liderança de Kátia foi reconhecida formalmente em 2010, quando o pai a nomeou cacica, reconhecendo o esforço e dedicação. Como cacica, Kátia continuou o legado do pai na defesa dos direitos do povo, no fortalecimento da cultura e na luta contra grandes empreendimentos que ameaçam os povos da RIMM. Ela acredita na importância da união dos caciques na formação e organização do povo para enfrentar os desafios atuais e futuros na RIMM, enfatizando a criação do protocolo de consulta como essencial para fortalecer a voz e luta dos povos indígenas e garantir que suas demandas sejam respeitadas. "O protocolo de consulta se nós tivéssemos feito ele vinha para fortalecer a nossa fala e nossas ideias da união pelo território e da união pela nossa organização do território Mãe Maria" (Tônkyre, 2023).

A cacica Kátia também se destaca em atuação na defesa do território, enfrentando grandes corporações e protegendo a floresta. Sob sua liderança, os Akrãtikatêjê reduziram significativamente o desmatamento na aldeia, reflorestando e recuperando solos degradados e implantando projetos de açaí e frutas nativas no entorno do lago onde mantém projeto de piscicultura para alimentação da comunidade. Tais iniciativas refletem a prática do Bem Viver, que, segundo Javier Medina (2011), está ligado à reciprocidade com a natureza e à gestão sustentável dos recursos. Para os Akrãtikatêjê, essas ações não são apenas estratégias econômicas, mas formas de resistir às imposições capitalistas que desconsideram os modos de vida indígenas.

Além disso, Kátia participou de delegações compostas por advogados socioambientais e líderes indígenas de diversas partes do mundo, denunciando os impactos causados pelas atividades dos grandes empreendimentos econômicos na região. Nesse contexto, Kátia expressa preocupação com o futuro da RIMM, especialmente em relação à juventude. "Eu vejo a juventude como a continuidade da

nossa luta e da nossa cultura. É importante que eles entendam o valor do nosso território para nossa sobrevivência" (Tônkyre, 2023).

Ela entende que a educação e a conscientização são essenciais para garantir que as próximas gerações continuem a proteger e valorizar o território. A responsabilidade de Kátia Tônkyre como cacica é enorme, e ela sente o peso dessa responsabilidade do comprometimento que tem com o povo. "Ser cacica não é só título, é compromisso com meu povo, com nossa terra e nossa cultura. É garantir que nossa voz seja ouvida e que nossos direitos sejam respeitados" (Tônkyre, 2023).

Kátia trabalha para melhorar as condições de vida da comunidade, reconhecendo que a educação é ferramenta para a emancipação e a autonomia dos povos indígenas. "Quando vejo as minhas filhas, sobrinhas e outras mulheres casadas que já têm filho estudando fazendo faculdade, isso para mim é uma conquista não tem preço, vejo que estão seguindo meu exemplo" (Tônkyre, 2023).

Tal percepção reflete a centralidade das mulheres indígenas no Bem Viver, especialmente ao liderarem iniciativas que conectam educação, território e sustentabilidade. Álvaro García Linera (2015) reforça que as lideranças femininas muitas vezes representam a força transformadora capaz de articular tradições e modernidade em busca de convivência equilibrada com a natureza e com a comunidade.

Kátia tem promovido diversos projetos para garantir a sustentabilidade e a independência econômica da comunidade. Ela destaca a criação do lago para a criação de peixes como iniciativa importante. "A gente tem um lago para criar peixe, para ajudar na alimentação e também para gerar renda" (Tônkyre, 2023). Kátia Tônkyre também está envolvida na produção e venda de castanha que é fonte significativa de renda para a comunidade. "A gente colhe e vende castanha. É um trabalho duro, mas que traz benefícios para todo mundo" (Tônkyre, 2023).

Determinada, Kátia instiga os filhos e os jovens da comunidade a seguirem seu exemplo, engajando-se na luta e não esquecendo dos ensinamentos deixados pelo cacique Payaré. "Eu falo para os meus filhos que eles têm que continuar o que eu e meu pai começamos, que não podem deixar a nossa luta morrer. A luta do meu pai continuará" (Tônkyre, 2023).

Além disso, ela se preocupa com a dependência que as comunidades da RIMM têm em relação aos recursos repassados pela Vale como mitigação pelos danos causados ao território e às pessoas que nele vivem. Kátia critica essa dependência, que perpetua relação de subordinação e limita a autonomia dos povos. "Eu vejo que muitos líderes dependem da Vale, mas eu quero que a gente seja independente, que a gente possa viver da nossa terra e do nosso trabalho" (Tônkyre, 2023).

A crítica à dependência econômica é reafirmação do Bem Viver enquanto resistência ao capitalismo. Como observa Medina (2011), o Bem Viver rejeita as relações de subordinação impostas pelo modelo capitalista, propondo alternativas baseadas na soberania e no fortalecimento comunitário.

Essa luta por autonomia e sustentabilidade também reflete a trajetória de Kátia, que é marcada por importantes conquistas e reconhecimentos. Em 2024, ela recebeu o prêmio "A Alma da Ruralidade" do Instituto Interamericano de Cooperação para a Agricultura (IICA), que reconhece líderes rurais como guardiões da biodiversidade. Para Kátia, o reconhecimento reflete o comprometimento em proteger a Amazônia e contribuição significativa para a luta global contra a degradação ambiental e todo tipo de exploração ilegal da natureza e dos povos tradicionais. Além da atuação local, ganhou reconhecimento internacional por iniciativas em prol da "sustentabilidade e da conservação ambiental".

Kátia resume a trajetória e o compromisso com o povo: "Nossa luta é pela vida, pela nossa terra, pela nossa cultura. Não podemos desistir porque nossa existência depende disso" (Tônkyre, 2023). A liderança de Kátia exemplifica essa resistência, integrando os princípios do Bem Viver à luta diária do povo.

A análise realizada ao longo deste trabalho demonstrou que a consulta prévia, apesar de garantida juridicamente, enfrenta barreiras estruturais que impedem sua aplicação efetiva. A experiência do povo Akrãtikatêjê ilustra como essa garantia tem sido desrespeitada e como os povos indígenas têm respondido com resistência e organização. Dessa forma, reafirma-se a necessidade de um compromisso estatal e internacional mais robusto para garantir esse direito.

A trajetória dos Akrãtikatêjê exemplifica a resiliência do povo que, mesmo diante das adversidades impostas por projetos desenvolvimentistas e pela violência estrutural

do estado, não apenas resiste, mas também reinventa caminhos para a autonomia e a autodeterminação. Ao articular o conceito de bem viver com o direito à consulta prévia, livre e informada, os Akrãtikatêjê demonstram que a luta transcende a esfera da resistência, constituindo-se como proposta de transformação política, cultural e espiritual.

O protagonismo de Kátia Tônkyre reflete a força coletiva do povo e serve como canal para evidenciar as demandas dos Akrãtikatêjê. No entanto, o foco central do Bem Viver no contexto dos Akrãtikatêjê não está apenas em sua liderança, mas na prática cotidiana de resistência, na revitalização cultural e na luta pelo direito de decidir sobre os rumos do território. A construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí e os impactos de empreendimentos como a Estrada de Ferro Carajás ilustram a desconexão entre os interesses econômicos hegemônicos e os direitos indígenas, que são sistematicamente ignorados. Nesse contexto, o Bem Viver é alternativa não apenas de sobrevivência, mas de ressignificação da vida, onde o território é visto como espaço vivo e integrado, não como recurso a ser explorado.

Os Akrãtikatêjê demonstram que o direito à consulta livre, prévia e informada é mais do que mecanismo legal. É expressão do respeito à autonomia dos povos indígenas e garantia mínima para que suas visões de mundo sejam levadas em consideração em processos que afetam diretamente suas vidas e territórios. Como apontam autores como César Baldi (2013) e Javier Medina (2011), a consulta, quando realizada de forma respeitosa, tem o potencial de corrigir assimetrias históricas e de reconhecer as cosmologias indígenas como parte essencial na construção de sociedades mais justas e equilibradas.

A proposta do Bem Viver, oriunda das cosmologias indígenas andinas, dialoga com a prática política e cultural dos Akrãtikatêjê. Para eles, a relação com o território não é apenas material, mas espiritual, abrangendo os seres humanos, os não humanos e os elementos naturais. Cusicanqui (2010) enfatiza que essa visão desafia as epistemologias coloniais e capitalistas, propondo convivência baseada na reciprocidade e no respeito mútuo. Essa cosmovisão é visível nas ações concretas dos Akrãtikatêjê, como o reflorestamento, os projetos de sustentabilidade e a luta por educação que valorize a cultura timbira.

Ao construir a luta em torno do Bem Viver, os Akrãtikatêjê apresentam alternativa radical ao modelo neoliberal, que privilegia o lucro em detrimento da vida. A liderança de Kátia é reflexo da força coletiva do povo, mas o protagonismo maior está na capacidade dos Akrãtikatêjê de transformar o Bem Viver em projeto político que ressignifica a luta pelo território e pelos direitos indígenas. A luta, conectada à demanda por consultas respeitadas e à busca por reparação histórica, expõe as fragilidades das políticas públicas e do sistema legal brasileiro em proteger os direitos indígenas.

Portanto, a história dos Akrãtikatêjê e o conceito de Bem Viver estão interligados. Eles nos mostram que a consulta não deve ser apenas processo administrativo, mas espaço de diálogo intercultural, onde as demandas e cosmologias indígenas sejam ouvidas e respeitadas. Como afirma Álvaro García Linera (2015), o Bem Viver é chamado à ruptura com o individualismo e o utilitarismo do capitalismo, propondo modelo de vida baseado na coletividade e no equilíbrio. No caso dos Akrãtikatêjê, a proposta se traduz em luta que não é apenas por direitos, mas também por um mundo mais justo e sustentável.

Em última análise, a trajetória dos Akrãtikatêjê e de Kátia Tônkyre aponta para caminho que combina resistência, resiliência e criação. Ao afirmar que “o território somos todos nós”, os Akrãtikatêjê nos convidam a repensar nossas próprias relações com o território, com a natureza e com os outros, desafiando as estruturas que perpetuam a exploração e a desigualdade. Essa visão não apenas reforça a importância do Bem Viver como alternativa política e cultural, mas também nos inspira a imaginar novos horizontes para a convivência e o respeito mútuo em sociedades plurais.

A compreensão do direito à consulta prévia exige reflexão mais profunda sobre como os povos indígenas concebem suas próprias formas de organização política e jurídica. Nesse sentido, é fundamental diferenciar o direito indígena que se baseia nas tradições e sistemas normativos próprios dos povos originários do direito indigenista, que é formulado pelo Estado e muitas vezes reflete uma visão externa e colonial sobre as populações indígenas.

O embate entre essas concepções tem impacto direto na forma como o território é entendido: enquanto para os povos indígenas o território é elemento essencial da identidade coletiva e do Bem Viver, para o Estado, ele é muitas vezes tratado como

recurso a ser normatizado. Assim, compreender essa distinção é fundamental para analisar os desafios enfrentados pelos Akrãtikatêjê na reivindicação de direitos.

Na sequência, apresento as principais categorias nativas do Povo Akrãtikatêjê relacionadas ao direito a CLPI.

**Quadro 3: Categorias nativas Akrãtikatêjê do direito à CLPI**

<b>Categoria Nativa</b>	<b>Narrativa da Kátia</b>	<b>Reivindicação</b>	<b>Amparo Legal</b>
Organização coletiva	“O protocolo de consulta... ele vinha pra fortalecer nossa fala e nossas ideias da união pelo território e da união pela nossa organização do território.”	Fortalecer a organização comunitária e garantir a fala unificada.	Convenção 169 da OIT, Art. 6º; Constituição Federal de 1988, Art. 231.
Unidade do povo	“Se nós puxar pra um lado, outro puxar pra outro, não tem como nós brigar se não tiver falando uma única língua.”	Evitar divisão interna e garantir decisão coletiva.	Convenção 169 da OIT, Art. 6º, §1º, alínea a.
Futuro das novas gerações	“Nós precisa tá amarrando uma segurança pra essa nova geração, porque nós não sabe o pensamento do jovem hoje.”	Proteger o território com base na continuidade cultural e política.	Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas, Art. 3º e 31.
Autonomia política	“Eu sozinha, eu Kátia, não posso tomar decisão pelo território. Eu não tenho esse poder.”	Respeito ao processo coletivo de decisão das comunidades indígenas.	Convenção 169 da OIT, Art. 6º e 7º.
Memória e legado	“Meu pai, Payaré, dizia pra mim: se nós não tiver um plano de vida, como nós vamos estar daqui a 100 anos?”	Preservação do conhecimento ancestral como base para a consulta e o futuro.	Declaração da ONU, Art. 13 e 31; Constituição Federal, Art. 231.

Escuta qualificada	“A Vale só deixou entrar no plano de vida o que interessava a eles.”	Garantia de inserção das falas indígenas nos documentos oficiais.	Convenção 169 da OIT, Art. 6º, §1º, alínea b.
Território como sujeito	“Esse protocolo vai dar continuidade em proteção território...”	Reconhecimento do território como base espiritual, política e cultural.	Constituição Federal, Art. 231; Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, Art. 25.

Fonte: Elaborado pelo autor a partir das entrevistas realizadas com a cacica Kátia.

Escutar e reconhecer essas categorias nativas como base legítima para a construção de um protocolo de consulta significa romper com os dispositivos coloniais de tutela e avançar para um cenário plurinacional, em que os povos indígenas não sejam apenas consultados, mas efetivamente ouvidos, respeitados e considerados como sujeitos de direito e conhecimento. Portanto, essas categorias não devem ser vistas como complementares ao direito, mas como centrais para qualquer proposta de protocolo de consulta que seja respeitosa. É a partir delas que se desenham os caminhos para consulta que seja, de fato, livre, prévia e informada.

## Começo, meio e recomeço: seguindo o fluxo sem concluir

O trabalho buscou compreender, a partir do protagonismo do povo Akrãtikatêjê, que a luta pelo direito à Consulta Prévia, Livre e Informada se apresenta não apenas como instrumento jurídico, mas como campo de disputa política, simbólica, espiritual e cultural. A escuta sensível das lideranças, especialmente da cacica Kátia Tônkyre, permitiu adentrar categorias nativas que reconfiguram a compreensão sobre o que significa consultar um povo indígena em seus próprios termos.

Ao longo da pesquisa, emergiram com força os princípios do respeito, do tempo próprio, do conselho dos mais velhos, do modo de vida coletivo, das vozes femininas, do cuidado com os mais jovens e do Bem Viver. Essas categorias, longe de serem apenas expressões simbólicas, constituem os fundamentos ontológicos, éticos e políticos que estruturam o modo Akrãtikatêjê de se organizar, decidir e viver em coletividade.

O respeito, nesse contexto, não é apenas uma atitude esperada, mas uma exigência fundamental. É pelo respeito que se reconhece a autoridade das lideranças tradicionais, a importância da escuta profunda, a necessidade da presença física e do diálogo com tempo e paciência. A consulta, quando conduzida de maneira apressada, com linguagem técnica, sem tradutores ou sem a devida preparação cultural, viola esse princípio essencial.

O tempo próprio do povo é outra dimensão indispensável. Diferente da lógica ocidental de prazos e cronogramas impostos por empresas ou agências estatais, os Akrãtikatêjê operam com um tempo vinculado ao ciclo da vida, à roça, aos rituais, ao clima, aos momentos de luto e festa. Consultar um povo é também aceitar o tempo que ele precisa para refletir, conversar, decidir, e isso não pode ser acelerado ou substituído por reuniões remotas e decisões unilaterais.

O conselho dos mais velhos tem fundamental importância na tomada de decisões. São os anciãos que guardam a memória dos deslocamentos forçados, das violações passadas, das formas de resistência e das sabedorias que garantem a continuidade da vida no território. Ignorar ou marginalizar os mais velhos nos processos de consulta equivale a silenciar o coração da comunidade.

Ao recuperar a memória da grande caçada, como evento que mobiliza os sentidos da coletividade, do território, da vida em comunidade, também ficam

evidenciadas as formas de pensar e decidir coletivamente, pois, as decisões não pertencem a indivíduos, mas trata-se de ação coletiva que envolve o bem viver de todos: crianças, adultos, anciãos, espíritos, não humanos e o próprio território. A consulta, portanto, não pode se dirigir apenas a lideranças formais, mas precisa alcançar o corpo coletivo da comunidade, que os povos indígenas expressam coletivamente seus projetos e visões do passado presente e futuro.

As vozes femininas, representadas de maneira emblemática por Kátia Tônkyre, expressam outra dimensão central do processo decisório. As mulheres, como guardiãs da terra, da família, dos saberes e da palavra, assumem posições políticas fundamentais na defesa do território e da cultura. Ignorar essas vozes é também ignorar uma dimensão vital da resistência indígena contemporânea.

O cuidado com os mais velhos indica a valorização da experiência de vida, enquanto, a atenção e orientação dos mais jovens apontam possibilidades de horizontes futuros, de continuidades. Consultar o povo é também pensar em como as decisões de hoje afetarão as futuras gerações. As decisões coletivas não são tomadas com base apenas no presente, mas com responsabilidade sobre o que será deixado para as crianças e jovens, física, espiritual e culturalmente.

O Bem Viver é a síntese de todas essas categorias. Ele não é apenas uma ideia filosófica, mas prática cotidiana: viver em equilíbrio com a natureza, com o coletivo, com os ancestrais e com o futuro. O Bem Viver, como horizonte do povo Akrãtikatêjê, exige um modo de vida que valorize a autonomia, a dignidade e a integralidade das relações. A consulta só é legítima se contribui para o Bem Viver, e não se o ameaça.

A análise crítica dos impactos da duplicação da Estrada de Ferro Carajás e dos processos conduzidos pela Vale S.A. revelou justamente o oposto: desrespeito sistemático ao tempo, à linguagem, à escuta e à coletividade dos povos da RIMM. Frente a isso, a construção de um Protocolo de Consulta elaborado pelos próprios povos, com base em suas categorias nativas, surge como ferramenta de proteção, afirmação e reorganização do diálogo com o Estado e empresas.

Embora o direito à CLPI se constitua como instrumento de proteção aos direitos territoriais e culturais, é necessário reconhecer as tensões e limites que esse mecanismo carrega. Ao forçar os povos indígenas a interagir com o Estado e empresas por meio de

formatos jurídicos baseados na lógica da negociação, a CLPI pode produzir o efeito paradoxal de transformar territórios vivos compreendidos pelos Akrātikatêjê como extensões do próprio corpo e da coletividade em objetos de deliberação administrativa e econômica. O risco é grande e grave quando as consultas se tornam meros procedimentos de mitigação de impactos, deslocando a ênfase do reconhecimento da autonomia territorial para o regime de compensações e contrapartidas. Nesse sentido, é consenso por parte do povo Akrātikatêjê que a consulta, se não for apropriada como ferramenta de afirmação do Bem Viver e do direito originário à terra, pode acabar legitimando o enquadramento da natureza como bem disponível à exploração, ainda que sob a retórica do consentimento. Portanto, o desafio dos Akrātikatêjê é transformar a CLPI não em um rito de mercantilização do território, mas em ferramenta de reconfirmação de sua condição de sujeitos de direitos coletivos cientes que o território não se reduz a recurso ou patrimônio disponível para barganha.

Portanto, os escritos e reflexões apresentados ao longo desta dissertação não apenas denunciam o esvaziamento da CLPI quando conduzida sob lógicas coloniais, mas também propõe caminhos a partir da sabedoria própria dos povos indígenas. Caminhos que afirmam a consulta como um direito originário, coletivo, espiritual e ancestral.

Que este trabalho contribua com o fortalecimento dos processos de autoafirmação e resistência dos povos indígenas, e que incentive práticas de consulta que respeitem, verdadeiramente, os modos de ser, viver e decidir de cada povo. Porque, como afirmam os próprios Akrātikatêjê, o território não é só chão: é corpo, é casa, é história, é futuro.

## Referências

### Legislação

BRASIL. 1988. *Constituição da República Federativa do Brasil* de 5 de outubro de 1988. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)>. Brasília: ESMPU. Acesso em: 15 de janeiro de 2024.

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Diário Oficial da União, Brasília, 1973. p. [página].

BRASIL. Advocacia Geral da União. Portaria AGU nº 303, de 16 de julho de 2012. Dispõe sobre as salvaguardas institucionais às terras indígenas conforme entendimento fixado pelo Supremo Tribunal Federal na Petição 3.388 RR. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 17 jul. 2012. Disponível em: <<https://legis.agu.gov.br/Atos/TextoAto/183815>>. Acesso em: 28 nov. 2024.

BRASIL. *Decreto n. 5.051 de 19 de abril de 2004*, promulga a Convenção n. 169 da OIT, ratificada pelo Brasil em 2002, aprovada pelo Decreto Legislativo 143, de 20 de junho de 2002, entrando em vigor em 25 de julho de 2003, sendo promulgada pelo Decreto n. 5.051 de 19 de abril de 2004. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/ Ato20192022/2019/Decreto/D10088.htm#anexo72](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ Ato20192022/2019/Decreto/D10088.htm#anexo72)>. Acesso em: 20 de janeiro de 2017.

OEA. *Derecho a la libre determinación de los Pueblos Indígenas y Tribales / Aprobado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos el 28 de diciembre de 2021 / Comisión Interamericana de Derechos Humanos*. Disponível em: <<https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/LibreDeterminacionES.pdf>>. Acesso em 15 de janeiro de 2024.

OIT. *Convenção Nº169 sobre povos indígenas e tribais em países independentes*. Brasília, 2005. Disponível em:< <http://www.institutoamp.com.br/oit169.htm>>. Acesso em: 20 de janeiro de 2024.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Aprovada na 107ª Sessão Plenária da Assembleia Geral da ONU, 13 set. 2007. Disponível em: <[http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_pt.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf)>. Acesso em: 15 de janeiro 2024.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS (OEA). *Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Aprovada na 3ª Sessão Plenária, 15 jun. 2016. Disponível em:< [https://www.oas.org/en/sare/documents/DecAmIND\\_POR.pdf](https://www.oas.org/en/sare/documents/DecAmIND_POR.pdf)>. Acesso em: 15 de janeiro de 2024.

PARÁ. *Constituição Estadual de 5 de outubro de 1989*. Belém: Governo do Estado do Pará, 1989. Disponível em:< <https://www.sistemas.pa.gov.br/sisleis/legislacao/228>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2024.

## Protocolos

ARARA. Protocolo de Consulta do Povo Indígena Arara da Terra Indígena Arara. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/protocolo-de-consulta-do-povo-indigena-arara-da-terra-indigena-arara>. Acesso em 03 de julho de 2024.

JURUNA. Protocolo de Consulta Juruna (Yudjá) da Terra Indígena Paquicamba da Volta Grande do Rio Xingu. São Paulo: RCA/ISA. 2017. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/protocolo-de-consulta-juruna-yudja-da-terra-indigena-paquicamba-da-volta>. Acesso em 03 de julho de 2024.

MBYÁ GUARANI. Protocolo de Consulta Prévia do povo Mbyá Guarani do Estado do Rio Grande do Sul. Conselho de Caciques do povo Mbyá Guarani do Estado do Rio Grande do Sul. 1ª ed. Porto Alegre: CIMI Sul. 2021. Disponível em: [https://www.awure.com.br/wpcontent/uploads/2023/07/Protocolo\\_MbyáGuarani\\_Digital-1.pdf](https://www.awure.com.br/wpcontent/uploads/2023/07/Protocolo_MbyáGuarani_Digital-1.pdf). Acesso em 03 de julho de 2024.

MUNDURUKU. *Protocolo de Consulta Munduruku*. Movimento Munduruku Ipereg Ayu. Da'uk/Pusuru/Wuyximã/Kerepo/Pahyhyp. Aldeia Sai Cinza. 2014. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/protocolo-de-consulta-munduruku>. Acesso em: 10 de fevereiro de 2024.

RIO NEGRO. Protocolo de Consulta dos povos e comunidades indígenas do Rio Negro. 2023. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/protocolo-de-consulta-dos-povos-e-comunidades-indigenas-do-rio-negro>. Acesso em 03 de julho de 2024.

WAJÃPI. *Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi*. *Wajãpi kô omõsätamy wayvu oposikoa romõ ma'ë*. Macapá: APINA/APIWATA/AWATAC/RCA, /IEPÉ. 2014. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/livros/protocolo-de-consulta-e-consentimento-wajapi>. Acesso em 15 de fevereiro de 2024.

XINGU. Protocolo de Consulta dos Povos do Território Indígena do Xingu. Canarana: ATIX/ISA/RCA. 2017. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/protocolo-de-consulta-dos-povos-do-territorio-indigena-do-xingu>. Acesso em 03 de julho de 2024.

## Bibliografia

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth & NOVAES, Jurandir Santos de. 2018. “*Cacique do Povo Akrãtikatêjê: Narrativas sobre vida, trabalho e conflitos no território etnicamente configurado*” In: *Revista Brasileira de Antropologia*. 10 (2), p. 45-62. Disponível em: <https://www.31rba.abant.org.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyl7czozNToiYToxOntzOjEwOiJJRF9BUlFVSZVZPljtzOjQ6IjE5OTciO30iO3M6MT0iaCI7czozMjoiODMxMjY2YjYkxNDE5MjczY2ZhMzE1YWExZTZQzMDMyYTciO30%3D>. Acesso em: 15 de março de 2024.

ACOSTA, Alberto. *Bem viver: Uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Elefante Editora, 2016.

ALCÂNTARA, Liliane; SAMPAIO, Carlos. O Bem Viver como paradigma de desenvolvimento: perspectivas a partir da América Latina. *Revista de Estudos Latino-Americanos*, v. 7, n. 2, p. 45-67, 2017.

ARNAUD, Expedito Coelho. 1964. “Notícia sobre os Índios Gaviões de Oeste - Rio Tocantins, Pará” *In: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Nova Série Antropologia, n. 20, p. 1-35, maio. Disponível em: <https://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/760>. Acesso em: 20 de janeiro de 2024.

ARNAUD, Expedito Coelho. 1975. *Os índios Gaviões do Oeste: Pacificação e Integração*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. Publicado originalmente no Boletim do MPEG, Antropologia, Belém. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/livros/os-indios-gavioes-de-oeste-pacificacao-e-integracao>. Acesso em: 20 de janeiro de 2024.

ARNAUD, Expedito Coelho. 1989 “O comportamento dos índios Gaviões de Oeste face à sociedade nacional” *In: ARNAUD, Expedito Coelho. O índio e a expansão nacional*. Belém: Cejup, p. 365-426. Publicado originalmente no Boletim do MPEG, Antropologia, Belém, v.1, p. 5-56, jun.1984. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/GPP00001.pdf>. Acesso em: 20 de janeiro de 2024.

BALDI, César Augusto. Direitos Humanos: Sumak Kawsay, interculturalidade e descolonização. *Jornal Carta Forense*, 2013. Disponível em: <http://www.cartaforense.com.br/conteudo/artigos/sumak-kawsay-interculturalidade-e-descolonizacao/10907>. Acesso em: 28 nov. 2024.

BELTRÃO, Jane Felipe. 2002. “Haraxare Krokti Ronore Konxarti e a Vigilância do Território Indígena Parkatêjê - Laudo Antropológico” *In: Humanitas*, Belém: v. 8, n.1, p. 101-111.

CARVALHO, Joênia Batista de. 2006. “Terras Indígenas: a casa é um asilo inviolável” *In: ARAÚJO, Ana Valéria (org.). Povos Indígenas e a Lei dos “Branco”s. O direito à diferença*. Vol. 3, Brasília: MEC/SECAD, LACED/ Museu Nacional, 2006: p. 85-101. Disponível em: <http://www.laced.mn.ufjf.br/trilhas/>. Acesso em: 20 de março de 2024.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992.

COMTEXTO CONSULTORIA. 2023. Estudo de Componente Indígena para a Terra Indígena Mãe Maria: Referente ao Processo de Licenciamento Ambiental da Duplicação da Estrada de Ferro Carajás.

COPORRINO, Bruno Walter. *Dos que flecham longe: o Protocolo de Consulta e Consentimento Wajâpi*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Amazonas, 2019. (Inédita)

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DOMINGUES, William César Lopes. *Cachaça, Concreto e Sangue! Saúde, Alcoolismo e Violência: Povos Indígenas no Contexto da Hidrelétrica de Belo Monte*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.

DOMINGUES, William César Lopes. Entre ouvir e escutar: uma história da saúde indígena no Brasil. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2022.

EMPRESA NORTE DE TRANSMISSÃO DE ENERGIA (ENTE). 2007. *Estudo Etnoecológico da Terra Indígena Mãe Maria*. São Paulo: Consultoria e participações Ltda.

FERDINAND, Malcolm. *Uma Ecologia Decolonial: Pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

FERNANDES, Rosani de Fatima Fernandes. 2010. *Educação Escolar Kyikatêjê: novos caminhos para aprender e ensinar*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará. Instituto de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em Direito. Belém. (Inédita) Disponível em: <https://dlc.library.columbia.edu/catalog/ldpd:504887/bytestreams/content/content?filename=ROSANI+DE+F%C3%81TIMA+FERNANDES.pdf>. Acesso em: 10 de fevereiro de 2024.

FERRAZ, Iara. 1984. *Os Parkatêjê das matas do Tocantins: A epopeia de um líder Timbira*. Dissertação apresentada ao Mestrado em Ciências Sociais (Antropologia Social) da Universidade de São Paulo (USP). São Paulo. (Inédita)

FERRAZ, Iara. 1998. *De “Gaviões” a “Comunidade Parkatêjê”: Uma reflexão sobre processos de reorganização social*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ Rio de Janeiro: Museu Nacional. (Inédita)

G1. *Indígenas da Amazônia fazem protesto contra a Vale e bloqueiam ferrovia que liga Pará ao Maranhão*. G1 Pará, 11 mar. 2025. Disponível em: <https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2025/03/11/indigenas-bloqueiam-ferrovia-carajas-que-liga-para-ao-maranhao-em-protesto-contra-a-vale.ghtml>. Acesso em: 10 de abril de 2025.

GUIMARÃES, Mariana Teixeira. A saga de Payaré Akrãtikatêjê frente ao Estado brasileiro no contexto da construção da hidrelétrica de Tucuruí. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 12, n. 3, p. 953-965, 2017. Disponível em: <[https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/tQGJVk5c8HGW4yvDR9g7bN/?lang=pt&utm\\_source=chatgpt.com](https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/tQGJVk5c8HGW4yvDR9g7bN/?lang=pt&utm_source=chatgpt.com)>. Acesso em: 21 de março de 2024.

GUIMARÃES, Mariana Teixeira. Direitos humanos e o desenvolvimento de projetos de infraestrutura: as lições da construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí. *Revista de Direitos Humanos e Políticas Públicas*, v. 3, n. 2, p. 945-969, 2017.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. p. 87–121.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). *Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais: Oportunidades e desafios na implementação no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2009. Disponível em:

<https://acervo.socioambiental.org/index.php/acervo/publicacoes-isa/convencao-169-da-oit-sobre-povos-indigenas-e-tribais-oportunidades-e>. Acesso em: [data de acesso].

JACQUES, Flávia Verônica Silva. O buen vivir e a construção de uma nova sociedade. *Revista Direito e Práxis*, v. 11, n. 4, p. 2298-2320, 2020.

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

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LARAIA, Roque de Barros & DaMATTA, Roberto. 1967. *Índios e Castanheiros. A empresa extrativista e os índios do médio Tocantins*. São Paulo: Difel.

LITTLE, Paul Elliott. 2018. “Territórios Sociais E Povos Tradicionais No Brasil: Por Uma Antropologia Da Territorialidade”. *Anuário Antropológico* 28 (1):251-90. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871>>. Acesso em: 23 de março de 2024.

LUCIANO, Gersem Baniwa dos Santos. *A educação escolar indígena e a produção do conhecimento: entre saberes tradicionais e saberes científicos*. Brasília: MEC, 2006.

MACHADO, Almiros Martins. Opinião sobre o Protocolo de Consulta Prévia dos Povos Indígenas. 2022. p. [página].

MARÉS, Carlos Frederico. *Direito dos povos indígenas*. 7. ed. São Paulo: Thomson Reuters Brasil, 2019.

MATTOS, Maria Virgínia Bastos de. 1996. *História de Marabá*. Marabá: Grafil.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

NAKANE, Mariel; DE MOURA, Leonardo. *Com novo Protocolo de Consulta, povo Arara exige participação nas regras de asfaltamento da Transamazônica*. Instituto Socioambiental, 30 maio 2022. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/com-novo-protocolo-de-consulta-povo-arara-exige-participacao-nas-regras-de>. Acesso em: 03 de julho de 2024.

OLIVEIRA, Assis da Costa; BELTRÃO, Jane Felipe & VIEIRA, Renata Carolina Corrêa Vieira, 2020. “Constituição do Pará, Povos Indígenas e Protocolos de Consulta” In: VELOSO, Zeno Veloso; NOBRE, Milton; BACELLAR, Jeferson & SANTOS, Raimundo. (Orgs.). *30 Anos da Constituição do Estado do Pará: Histórico, Análise e Perspectiva*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, p. 636-659.

OLIVEIRA, Rodrigo. 2017. “Agora, nós é que decidimos”: o direito à consulta e o consentimento prévio In: BELTRÃO, Jane Felipe & LACERDA, Paula Mendes. *Amazônias em tempos contemporâneos: entre diversidade e adversidades*. Rio de Janeiro: ABA Publicações e Mórula editorial: p. 153-169.

RIBEIRO JUNIOR, Ribamar. *“Nós estamos igual kapràn”*: um estudo da Terra Indígena Mãe Maria no contexto dos neo aldeamentos. Tese (Doutorado), Universidade Federal de Minas Gerais, 2020.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores*. São Paulo: N-1 Edições, 2015.

SANTANA, José. Os impactos das grandes obras sobre os povos indígenas: uma análise do caso Akrãtikatêjê. *Revista Brasileira de Antropologia*, v. 21, n. 3, p. 322-345, 2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

SILVA, Liana Amin Lima da ...[et al.]. *Tribunais brasileiros e o direito à consulta prévia, livre e informada*. São Paulo: ISA - Instituto Socioambiental: Centro de Pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental (CEPEDIS), 2023.

SILVA, Liana Amin Lima da. 2017. *Consulta prévia e livre determinação dos povos indígenas e tribais na América Latina: re-existir para co-existir*. Tese (Doutorado em Direito Socioambiental) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba. (Inédita)

SOMPRÉ, Concita Guaxipiguara. 2021. *Os projetos desenvolvimentistas no território Mãe Maria: memórias de uma vida de impactos na perspectiva Gavião Indígena*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Dinâmica Territoriais e Sociedade na Amazônia (PDTSA) da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa), Marabá/PA. (Inédita)

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. 2010. *O renascer dos povos indígenas para o Direito*. 7. reimpr. Curitiba: Juruá.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de; SILVA, Liana Amin Lima da; OLIVEIRA, Rodrigo; MOTOKI, Carolina; GLASS, Verena (Org). *Protocolos de Consulta Prévia e o direito à livre determinação*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, CEPEDIS, 2019.

KRÔHÔKRENHÛM, Toprãmre. *ME IKWÏ TEKJE RI: isto pertence ao meu povo*. Marabá, PA: GKNORONHA, 2011. 196 p. Il. col. ISBN 978-85-62913-06-8.

TÔNKYRE, Kátia (Kátia Silene Valdenilson) *Entrevista Oral* [gravada] realizada por José Ubiratan Sompré. Bom Jesus do Tocantins (Reserva Indígena Mãe Maria/aldeia Akrãtikatêjê). Pará, 20 novembro de 2023. 1h 47 min.<sup>25</sup>

TRECCANI, Girolamo Domenico; GIFFONI, Johny Fernandes. *Protocolos Comunitários-Autônomos das Comunidades Tradicionais: Norma Procedimental do Processo Administrativo Especial de Consulta e Consentimento*. In TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco; SILVA, Andrea Gonçalves (orgs). *Direito agrário contemporâneo: por uma transformação da realidade social*. – São Paulo: Editora Dialética, 2022. pp. 435-456.

---

<sup>25</sup> As narrativas indígenas são tomadas como referências bibliográficas considerando a importância para o trabalho desenvolvido.

VALVERDE, Mariana. Categorias nativas e epistemologia indígena. In: COSTA, Emília Pires de; BARROSO-HOFFMANN, Maria; SAMPAIO, Tatiane Klein (orgs.). *Epistemologias indígenas: saberes, narrativas e práticas*. São Paulo: Hucitec, 2017. p. 85–102.

VIEIRA FILHO, João Paulo Botelho. 2018. *Reminiscências de um médico na convivência com índios da Amazônia durante 53 anos (1965 - 2018)*. Goiânia, Kelps.

YAWALAPITI, Ewesh. Experiência xinguana no processo de consulta. In: OLIVEIRA, Paulo Celso de; BARROS, Nadia de Matos (org.). *Práticas de advocacia indígena no Brasil*. São Paulo: Edição dos Autores, 2024. p. 7-20. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13139489>.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *La Pachamama y el humano*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2011. Disponível em: [https://perso.unifr.ch/derechopenal/assets/files/obrasjuridicas/oj\\_20180808\\_02.pdf](https://perso.unifr.ch/derechopenal/assets/files/obrasjuridicas/oj_20180808_02.pdf). Acesso em: 23 de março de 2024.