

Povo Akrãtikatêjê e os significados do protocolo de consulta livre, prévia e informada

José Ubiratan Sompré¹
Universidade Federal do Pará

Resumo: O presente artigo resulta de um trecho da dissertação de mestrado do autor, no qual o processo de escrita, entre sonhos, memórias vividas e pesquisas realizadas, tornou-se também um campo de reflexão sobre o significado do Protocolo de Consulta e o direito à Consulta Livre, Prévia e Informada (CLPI) para os povos indígenas. A partir das experiências do povo Akrãtikatêjê, busca-se compreender a consulta não como um procedimento burocrático, mas como expressão de autonomia, reciprocidade e continuidade da vida coletiva. A escrita, nesse sentido, é entendida como prática política e intercultural, que traduz o diálogo entre o mundo jurídico e o mundo da memória ancestral. O texto propõe, assim, repensar o sentido da consulta a partir de uma epistemologia indígena, na qual o território, o sonho e a palavra compartilham o mesmo chão.

Palavras-chave: consulta prévia; povos indígenas; território; autonomia; direito à diferença.

SOMPRÉ, José Ubiratan. Povo Akrãtikatêjê e os significados do Protocolo de Consulta livre, prévia e informada. *Aceno* – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 13 (31): 29-46, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

¹ Mestre em Direito pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Advogado indígena do povo Xerente e Guarani, com atuação nas áreas de Direitos Humanos e Direitos Indígenas.

Akrâtikatêjê people and the meanings of the free, prior and informed consultation protocol

Abstract: This article results from the transformation of a section of the author's master's dissertation, in which the process of writing interwoven with dreams and lived memories also became a space for reflection on the meaning of the Consultation Protocol and the right to Free, Prior and Informed Consultation (FPIC) for Indigenous peoples. Drawing from the experiences of the Akrâtikatêjê people, the text seeks to understand consultation not as a bureaucratic procedure, but as an expression of autonomy, reciprocity, and the continuity of collective life. Writing is understood here as a political and intercultural practice that translates the dialogue between the juridical world and the world of ancestral memory. The article therefore proposes to rethink the meaning of consultation from an Indigenous epistemology in which territory, dream, and word share the same ground.

Keywords: free prior informed consultation; indigenous peoples; territory; autonomy; right to difference.

Pueblo Akrâtikatêjê y los significados del protocolo de consulta libre, previa e informada

Resumen: El presente artículo surge de la transformación de un fragmento de la disertación de maestría del autor, en el cual el proceso de escritura entre sueños y memorias vividas se convirtió también en un espacio de reflexión sobre el significado del Protocolo de Consulta y el derecho a la Consulta Libre, Previa e Informada (CLPI) para los pueblos indígenas. A partir de las experiencias del pueblo Akrâtikatêjê, se busca comprender la consulta no como un procedimiento burocrático, sino como una expresión de autonomía, reciprocidad y continuidad de la vida colectiva. La escritura se entiende aquí como una práctica política e intercultural que traduce el diálogo entre el mundo jurídico y el mundo de la memoria ancestral. Así, el texto propone repensar el sentido de la consulta desde una epistemología indígena en la que el territorio, el sueño y la palabra comparten el mismo suelo.

Palabras clave: consulta previa; pueblos indígenas; territorio; autonomía; derecho a la diferencia.

Este artigo nasce do desejo de revisitar o percurso de uma escrita que se fez entre mundos, o da pesquisa acadêmica e o da memória ancestral. A reflexão aqui apresentada é parte da construção da dissertação de mestrado² que, ao tentar compreender o direito à Consulta Livre, Prévia e Informada (CLPI), acabou revelando também a necessidade de pensar o próprio ato de escrever como parte da luta por reconhecimento, escuta e autonomia.

A pesquisa e a reflexão que aqui se desenvolvem têm como base a Aldeia Akrãtikatêjê, situada na Reserva Indígena Mãe Maria (RIMM), localizada no atual município de Bom Jesus do Tocantins, na região Sudeste do Pará, abrangendo uma área de aproximadamente 62 mil hectares (Fernandes, 2010). Homologada em 1986 pelo Decreto 93.148, a RIMM está situada na Amazônia Legal e é habitada por três povos Gavião ou Gavião do Oeste: Akrãtikatêjê, Kyikatêjê e Parkatêjê 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”, denominação que está diretamente ligada ao território ancestral, pois, historicamente, habitavam a região montanhosa próxima ao Rio Tocantins, local onde atualmente se encontra a Usina Hidrelétrica de Tucuruí (UHT), de onde foram expulsos durante a construção da barragem. A autodenominação dos três grupos hoje residentes na RIMM, referenciados genericamente na literatura antropológica e histórica como Gavião, expressa a relação simbólica de cada povo com o rio Tocantins: os Kyikatêjê, “povo do rio acima” (montante), onde *kyi* é cabeça, *katê* é dono e *jê* é povo; os Parkatêjê, “povo do rio abaixo” (jusante), onde *par* é pé, *katê* é dono e *jê* é povo; e os Akrãtikatêjê, “povo da montanha grande”, em que *akrãti* é montanha, *katê* é dono e *jê* é povo (FERRAZ, 1984).

Esses três povos enfrentam desafios históricos na defesa de seus direitos territoriais diante das remoções compulsórias, violências físicas e invasões de diversas naturezas, impulsionadas por empreendimentos econômicos e pela ação ou omissão do Estado brasileiro e de empresas privadas. Nesse contexto, compreender as relações históricas desses povos com as instituições públicas e com os agentes econômicos é de fundamental importância para analisar se os direitos étnicos, culturais, sociais e territoriais foram efetivamente respeitados.

O texto “Caminhos da escrita do trabalho: entre sonhos e memórias vividas”, de onde este artigo se origina, foi mais do que um exercício de redação científica, pois consiste em exercício de tradução não apenas entre idiomas, mas entre epistemologias. Escrever, nesse contexto, tornou-se uma forma de dialogar com as dimensões visíveis e invisíveis da experiência indígena, de reconstituir as relações entre sonho, memória e política, e de reafirmar o lugar da oralidade e da escuta

² A dissertação referida intitula-se “O território somos todos nós”: os Akrãtikatêjê e o direito à consulta livre, prévia e informada, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) da Universidade Federal do Pará (UFPA), na linha de pesquisa em Direitos Humanos e Direitos Indígenas, sob orientação da Prof^a. Dr^a. Jane Felipe Beltrão.

como fundamentos do conhecimento.

Partindo dessa perspectiva, o artigo se propõe a refletir sobre o Protocolo de Consulta não apenas como instrumento jurídico, mas como expressão de um modo próprio de decidir e existir coletivamente. Ao revisitar as lembranças de uma grande caçada vivida em minha infância, que na dissertação foi narrada como sonho e ensinamento, busca-se compreender a consulta como espaço de reciprocidade e de transmissão de saberes, um rito de escuta que articula o direito à autonomia como princípio orientado pela coletividade.

A metáfora da caçada, central no texto original, é retomada aqui como chave interpretativa. Ela representa a força da partilha, o valor da convivência e a continuidade da vida. Assim como a caçada exigia união e consenso, o processo de consulta, para os povos indígenas, exige escuta e respeito mútuo. Em ambos os casos, trata-se de um ato político e espiritual, onde decidir é também cuidar da vida e garantir o futuro comum.

Ao transformar o fragmento da dissertação em artigo, o objetivo é ampliar o diálogo com o campo da antropologia e do direito, aproximando a experiência dos povos indígenas das discussões sobre autodeterminação, território e consulta prévia. A escrita, aqui, assume diferentes possibilidades podendo ser compreendida como testemunho, denúncia, memória, argumento, lembrança e/ou resistência.

Mais do que retomar uma experiência pessoal e coletiva, este artigo busca compreender o significado do Protocolo de Consulta a partir das vivências coletivas que sustentam o povo Akrãtikatêjê. Entre o sonho e a norma, entre o moquém e o documento, está o desafio de construir pontes que não apaguem as diferenças, mas as reconheçam como parte essencial da justiça e da vida.

Caminhos da escrita: entre o sonho, a memória e o território

A escrita deste artigo nasce do desejo de compreender o Protocolo de Consulta a partir de um lugar outro: aquele onde a memória, o sonho e a vivência se encontram como formas legítimas de produção de conhecimento³.

Trata-se, portanto, de uma escrita situada entre o campo e a teoria, entre o sonho e o argumento que busca traduzir para a linguagem acadêmica aquilo que se aprende na oralidade e na convivência com o território. O texto que se segue preserva a força narrativa da experiência vivida e, ao mesmo tempo, convida o leitor a compreender a consulta como uma prática pedagógica e espiritual, que reafirma os vínculos entre memória, decisão e Bem Viver. É a partir desse lugar de escuta e memória que a narrativa busca às origens da pesquisa, retomando o momento em que a escrita acadêmica se confundiu com a lembrança, o sonho e o território, emaranhado que para nós indígenas faz todo sentido.

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 (re) apresentado por meio de um sonho, assim como as revelações são dadas aos especialistas dos nossos povos que fazem a mediação entre mundos diferentes.

³ Sugiro diálogo com: *O desejo dos outros – Uma etnografia dos sonhos yanomami*, Hanna Limulja (2022).

Em sonho, que na verdade foi uma volta a um tempo de grandes caçadas no território de Mãe Maria, foi assim que encontrei as respostas que estava procurando para a finalização da dissertação, pois, 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 juntos na Aldeia Parkatêjê, também conhecida como Aldeia Velha ou aldeia do trinta.

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 Toprãmre Krôhokrenhum Jôpaipaire, também conhecido como Capitão (falecido em 2016), líder e cacique do povo Parkatêjê, que desempenhou um papel crucial como intermediador entre os 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, Krôhokrenhum era renomado por sua destreza no jogo de flecha e sempre carregava seu maracá, sendo admirado pelos velhos. (FERRAZ, 1998).

Depois de várias horas de caminhada pela mata, o grupo optou por acampar perto de um grande açail, lugar conhecido pelos 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 Aracipiguara Sompre, que foi para mim como uma mãe e cuidava de mim com muito carinho. Nessa caçada, ela estava responsável por mim e pela minha outra irmã, Concita Aracipiguara Sompre.

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 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 pessoas, 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, espaços 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 permite 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 kupê (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 específicas⁴.

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 berarubu⁵, depois compartilhados durante a derrubada da grande krowa péj, a tora grande de sumaúma. 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", 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.

Geralmente quando a tora é derrubada no pátio da aldeia e levada, fica na casa de quem a pegou primeiro. Mas a tora de encerramento do luto, é levada até o túmulo da pessoa falecida e ali é deixada, como gesto final de despedida. O choro é coletivo e falado, as mulheres, ao mesmo tempo que lamentam, recordam histórias e episódios da vida da pessoa que partiu, relembram sua alegria, as festas de que participou, os alimentos de que mais gostava e o modo como se relacionava com a comunidade. Nesse instante, o pranto e a tristeza se misturam à celebração. O choro de todos e as lembranças honram a memória e anunciam a continuidade da vida que segue, reafirmando que a morte não interrompe o ciclo, apenas o transforma.

Essa memória coletiva da grande caçada, do momento de despedida, 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 Fundação Nacional dos Povos indígenas (FUNAI)⁶. Eram tempos contados por outras lógicas que não a de responder ou atender às demandas do Estado.

Na aldeia, o tempo tem outro ritmo e outro sentido: é o tempo da chuva, das frutas, das flores, da lua, das caçadas, de fazer a roça, de ficar em casa quieto, do tempo do luto, do resguardo do filho que nasceu. Depois da derrubada da tora no pátio, quando a maioria dos homens e dos jovens estão reunidos, decidia-se o que

⁴ Timbó é uma planta utilizada tradicionalmente por diversos povos indígenas da Amazônia na pesca coletiva. Suas raízes ou cipós são macerados e lançados na água, liberando substâncias que reduzem temporariamente a oxigenação da água, afetando a respiração dos peixes, facilitando sua captura sem alterar de forma permanente o equilíbrio do ambiente.

⁵ Também chamado kuputi, é um bolo de massa de macaxeira recheado com carne de caça, assado em forno de terra coberto por brasas e envolto em folhas de bananeira. É preparado pelas mulheres nas festas cerimoniais. O kupu, um bolo menor, é feito para o consumo cotidiano em abrigos de palha no fundo das casas.

⁶ "Fundação Nacional dos Povos Indígenas" é o nome oficial desde 2023 (anteriormente, "Fundação Nacional do Índio").

fazer conforme as estações e sinais da natureza, se era tempo de caçar jabuti, anta ou veado, ou de ir pescar nos lagos, ou de planejar os rituais de passagem dos jovens. Se a manhã vinha com chuva, era hora de permanecer mais um pouco na rede; se a noite era escura e sem lua, era bom tempo de caça em “espera”⁷ na mata ou caçar paca⁸ na beira do banhado, área úmida ou terreno alagadiço onde os animais costumam circular. Cada estação ensinava o momento certo de agir e de celebrar ou de se recolher. No mês sem chuva, no tempo seco, era hora de derrubar a roça, tocar fogo e preparar a terra para o plantio de macaxeira, milho, abóbora, batata doce, inhame e mamão⁹.

No final do ano e início de janeiro, quando o milho verde está no ponto de colheita, é tempo de festa, de fartura e de alegria: cortam-se os cabelos, pintam-se os corpos e preparam-se as petecas com palha de milho para os jogos no pátio. Durante um mês inteiro, ao som do maracá, as tardes ensolaradas são tomadas pela dança e pelo riso que vão até o anoitecer. É o tempo de não se preocupar com reuniões fora da aldeia, de férias da escola, de banhos demorados no igarapé e de ficar até tarde da noite brincando no pátio da aldeia.

Mas também é tempo de passagem: o momento da “furação do beíço”, quando quem chora é forte, e quem não chora também é. É o tempo de “riscar as pernas”, tirar o sangue ruim, para ficar esperto e correr como o jacamim¹⁰. É também o tempo de escolher as meninas-moças e prepará-las para o ritual de passagem. Tempo de fazer casas novas, porque as palhas antigas já estão gastas.

Como parte do respeito coletivo, se há alguém muito doente na aldeia, é preciso pedir autorização da família para realizar a festa. Com o consentimento, tudo segue bem, porque não é possível haver alegria se algum parente não está bem. O tempo ruim é o mês de agosto, a comunidade fica mais quieta, o vento sopra forte, não é tempo de caçar; é tempo de ter cuidado com o fogo e de permanecer em casa.

À noite, no centro da aldeia, geralmente é o momento em que os velhos contam como aprenderam tudo isso e falam das consequências para quem não respeita o tempo das aves, dos animais, das plantas, dos resguardos, das chuvas e das águas. No pátio, os jovens quase não falam; ficam atentos, ouvindo como se faz, para aprender que em cada parte do território há lugares próprios para coletar castanha, açaí, palhas e, mesmo à distância, os velhos sabem o tempo em que certa fruta ou flor começa a cair e quais animais se alimentam dela. É isso que determina o momento de sair para caçar.

Dentre tantos ensinamentos, há os que organizam o tempo das caçadas, conhecimentos sobre os hábitos dos animais da noite e do dia, os que andam sozinhos, os que andam em casal e os que andam em bando, como os caititus e porcos queixadas. Há aves que anunciam a chegada dos caçadores, e macacos que atiram galhos e até defecam na cabeça dos caçadores, por isso, andar no mato exige muito conhecimento, mas também, escuta, silêncio e atenção. Existem vários especialistas: os que sabem encontrar a morada do jabuti, os que conhecem os rastros da anta, os que são certos com a flecha nos peixes dos igarapés, os que

⁷ A caça em espera é uma estratégia que consiste na escolha de um local previamente definido pelo caçador, onde ele permanece aguardando a aproximação do animal. Costuma ser praticada próximo a árvores frutíferas ou áreas com ceva. O caçador pode ficar em uma rede ou em um *mutá*, estrutura feita de varas, semelhante a uma pequena plataforma, de onde observa e espera a caça.

⁸ Paca é um roedor de médio porte, animal de hábitos noturnos, vive em tocas próximas a igarapés e é caçado por sua carne muito apreciada pelas comunidades indígenas.

⁹ Para um diálogo sobre a caça segundo a perspectiva antropológica de um indígena, sugiro: A caça como ferramenta de autoafirmação étnica do povo indígena Kanindé de Aratuba: do museu ao museu, de Francisco Reginaldo da Silva Santos (2021, mestrado em antropologia, UFC/UNILAB).

¹⁰ Jacamim é uma ave conhecida por viver no chão da floresta e por emitir vocalizações características. Em muitos contextos indígenas, seu canto pode ser interpretado como sinal associado à circulação de animais por perto.

dominam o conhecimento das ervas e sabem falar com o dono da mata¹¹, do rio e dos animais, e os “diplomatas” que sabem conter uma briga e aconselhar.

Ser um bom caçador não é sair para caçar quando quer, mas saber o tempo certo e o lugar certo. É respeitar o tempo de procriação dos animais, das aves e dos peixes. O dono da mata observa tudo e quando alguém desrespeita o tempo ou o lugar, pode perder a mira, deixar de ouvir o passo da onça ou até se perder no caminho. Nesse momento, o dono da mata ri, lembrando que as florestas têm suas regras e que o respeito é o primeiro ensinamento de quem aprende a caçar.

É sobre isso que estamos falando: do respeito na casa do outro. Desde criança, é preciso aprender a valorizar cada momento de aprendizagem. Ser um bom caçador não é ser melhor do que os outros, mas ser bom e respeitoso na casa dos animais, entrar e sair sem ofender o dono da mata, receber o alimento, agradecer e voltar para casa com o suficiente para o dia ou para a semana. É também saber dividir com a sogra, com os parentes, com os amigos que não podem caçar porque estão doentes ou no período do resguardo, quando o marido fica com a esposa e o filho recém-nascido e não deve sair para caçar.

Nas grandes festas, a expectativa de fartura vem da confiança nos especialistas, aqueles que conhecem o tempo e os lugares certos e, por isso, garantem que haverá caça para todos. Na saída para a grande caçada, tudo é conversado: cada grupo sabe para onde vai e quando deve retornar. Se demoram além do esperado, outros já sabem como seguir seus rastros e ir ao encontro deles. Assim se mantém o equilíbrio entre o respeito, o alimento e a vida coletiva.

O tempo de coletar castanha é o mais esperado. São semanas em reunião, decidindo os grupos, os locais e o tempo para o retorno; e depois vem a divisão do que foi coletado. É tempo de viver nos castanhais, sob chuva constante e em meio à abundância de caça. Mas sempre se deixa um pouco das castanhas para as cutias, elas ajudam a plantar as futuras castanheiras, enterrando as sementes para comer depois. Como esquecem onde esconderam muitas delas, novas árvores nascem. É também isso o olhar do especialista caçador: respeitar quem participa do ciclo da vida e da regeneração da floresta.

Ouvir é importante, mas o aprendizado se dá fazendo, no coletivo. Leva tempo para se tornar um especialista e ser reconhecido pelo grupo, seja caçador, cantor, corredor de tora, pescador, curador, construtor de casas, conhecedor de ervas e remédios, ou aquele que fala com os espíritos e com o dono da mata. Cada pessoa compõe o todo, e juntas formam a comunidade que mantém a segurança, a fartura e a continuidade da vida. Todos têm seu lugar e são valorizados por sua sabedoria; ninguém é mais do que o outro.

A troca é o que sustenta essa rede de relações. Quem tem peixe troca com quem tem carne de caça ou frutas. O que importa não é o valor comercial, mas o valor da reciprocidade. A quantidade depende de quem vai receber: se é para uma pessoa, para uma família inteira, para o sogro ou a sogra, ou para retribuir quem ajudou durante o período de resguardo ou doença. Passado o resguardo, há o compromisso de ajudar os próximos que estiverem na mesma condição. O essencial é que ninguém fique sem comida, que todos participem da partilha dos alimentos.

Essa forma de viver ensina que o tempo, o respeito e a escuta são caminhos de convivência. O cacique é o líder que mais ouve e sua fala vem apenas depois que todos já falaram. A palavra de cada pessoa tem importância: se o cunhado

¹¹ Dono da mata refere-se, em muitas cosmologias indígenas, ao ser espiritual ou entidade guardião dos animais e dos territórios da floresta. Esse “dono” ajuda a manter o equilíbrio entre humanos, animais e ambiente, sendo respeitado nas práticas de caça e nas relações com a mata.

fala, não se deve contestar, mas acrescentar; se a sogra fala, deve-se conversar com a esposa, e não diretamente com ela. Assim se preserva o respeito.

Existe uma ampla rede de parentesco que sustenta a vida na aldeia pela manutenção das relações sociais. Todos são parentes, e a forma como alguém é nomeado define os vínculos: quem nomeia passa a ser também referência do nominado, e isso determina com quem deve-se casar, correr ou disputar nas competições. É essa teia de relações que orienta as decisões, os planejamentos das roças, das caçadas e das festas, tudo o que diz respeito à vida e ao futuro da comunidade.

Com a passagem de grandes empreendimentos no território que o povo Akrãtikatêjê passou a se deparar com processos de decisão conduzidos por agentes externos, especialmente pelo Estado e por empresas interessadas na utilização do território e de seus recursos. A necessidade de participar de reuniões, audiências e processos de consulta surgiu, muitas vezes, em contextos marcados por pressão institucional e por formas de diálogo que pouco consideravam os modos próprios do povo deliberar e construir consensos. Nesse cenário, tornou-se evidente que os procedimentos formais de consulta nem sempre dialogavam com a complexa rede de relações sociais que sustenta a vida no território Mãe Maria.

Quando a consulta é conduzida por não indígenas, muitas vezes não se compreende esse modo de organização. Convidar ou escolher uma pessoa para falar em nome de todos rompe a rede circular de fala tradicional, na qual cada um tem sua importância e legitimidade para participar das decisões. A consulta, assim, fica fragilizada, porque ignora quem pode falar por si, por seu grupo familiar, por seu clã ou como especialista em determinado assunto.

Quando o tema é sério, como decidir sobre o local onde passará uma rede de energia, uma estrada ou qualquer obra que possa destruir parte do território, é fundamental compreender que cada espaço tem seu sentido e sua vida. Há lugares sagrados, moradas dos encantados, áreas de caça e caminhos de aprendizado. Não há como avaliar nem colocar preço no que não é mercadoria. Só quem pertence àquele território, quem o conhece com o corpo e com a história, pode dizer o que pode ou não ser tocado.

Relacionando com o tema da pesquisa e com as elaborações propostas sobre o direito à consulta, concluí que não se trata de meramente construir um protocolo de consulta¹² 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, não humanos e extra-humanos que habitam o

¹² Protocolo de Consulta é um instrumento elaborado pelos próprios povos indígenas e comunidades tradicionais para definir como deve ocorrer o processo de Consulta Livre, Prévia e Informada (CLPI) sempre que medidas administrativas ou legislativas possam afetar seus territórios, modos de vida ou direitos coletivos. Esse direito é assegurado pela Organização Internacional do Trabalho por meio da Convenção nº 169 da OIT, ratificada pelo Brasil pelo Decreto nº 5.051/2004 (posteriormente incorporada ao ordenamento jurídico pelo Decreto nº 10.088/2019), que estabelece a obrigação de consultar os povos indígenas e tribais antes da adoção de medidas que possam afetá-los diretamente.

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; 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 a partir das experiências relatadas em 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 do povo. A Consulta Prévia Livre e Informada (CPLI) não pode ser mais um instrumento colonialista para legitimar os projetos de morte contra os povos indígenas. Ao analisar a relação dos povos de Mãe Maria com o Estado e com as empresas que impactam o território, constata-se que as chamadas compensações¹³ 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 de seus núcleos familiares, esgarçando e produzindo tensões nas relações estabelecidas no seio do coletivo.

As grandes caçadas foram perdendo lugar e importância na formação e fortalecimento das lideranças jovens, cada vez mais enfraquecidos e atraídas 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 a aprendizagem sobre as caçadas cada vez mais distantes. Essa percepção é recorrente entre os mais velhos, especialmente entre os Akrātikatêjê que, ainda hoje, enfrentam o resultado de deslocamentos compulsórios.

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 da vida em comunidade. 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 Akrātikatêjê, esse direito não é apenas um instrumento jurídico, pois, carrega a potência de romper com a lógica que insiste em reduzir povos indígenas a beneficiários de compensações. A luta não é para sermos encaixados em projetos de des-envolvimento, como discute Nego Bispo (2023), 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

¹³ Compensações referem-se a medidas financeiras, materiais ou programáticas estabelecidas por empresas ou pelo Estado como forma de mitigar ou reparar impactos decorrentes de empreendimentos que incidem sobre territórios indígenas e comunidades tradicionais. Em muitos casos, essas medidas são negociadas no contexto de processos de licenciamento ambiental e podem aparecer associadas aos debates sobre a Consulta Livre, Prévia e Informada (CLPI). Do ponto de vista dos povos indígenas, a consulta não se reduz à negociação de compensações, pois se trata de um direito coletivo que visa garantir a participação efetiva nas decisões que afetam seus territórios, modos de vida e formas próprias de organização social.

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 posicionar e exigir o reconhecimento de outros modos de vida que não cabem nos limites do direito estatal nem na economia de mercado.

A partir disso, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (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 Viver¹⁴ baseado no respeito à nossa cultura, aos nossos modos de vida e à nossa relação ancestral com a terra.

É nesse contexto que o presente trabalho tem como questão central a luta do Povo Akrãtikatêjê da Reserva Indígena Mãe Maria (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 Tucuruí¹⁵.

“Aonde vocês forem contem a história do povo: assim não acabaremos”¹⁶

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 ape-

¹⁴ 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.

¹⁵ Sugiro um diálogo com outros estudos de indígenas antropólogos que analisam casos semelhantes, de expulsão ocasionada de seus territórios por conta de empreendimentos/barragens hidroelétricas. Ver: CRUZ, Felipe Sotto Maior. 'Quando a terra sair': os índios tuxá de rodela e a barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência. 2017. 143 f., il. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

¹⁶ Frase dita pela Cacica Kátia Tõnkyre, liderança da aldeia Akrãtikatêjê (TI Mãe Maria, Pará). A expressão sintetiza o compromisso coletivo com a memória e a continuidade do povo Akrãtikatêjê, reafirmando a oralidade como forma de resistência cultural e política.

nas recursos naturais, mas também locais sagrados e rotas de migração tradicionalmente usadas por várias gerações. Essa relação com o território reflete a cosmovisão dos Akrâtikatêjê, 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 Akrâtikatêjê (MATTOS, 1996). Os povos indígenas, incluindo os Akrâtikatêjê, 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 Akrâtikatêjê, 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 Akrâtikatêjê vivenciarem o Bem Viver em plenitude, uma vez que as cosmologias indígenas dependem da integridade do território para sustentar suas práticas culturais e espirituais.

Para os Akrâtikatêjê, 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 Akrâtikatêjê 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 Tônkyre 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 Akrâtikatêjê, 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 Tõnkyre (nome civil Kátia Silene Valdenilson), essa relação também implica proteger o território como espaço de regeneração e continuidade cultural: "Nosso território é vivo, ele respira, ele fala" (TÕNKYRE, 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 Tõnkyre exemplifica essa luta, não apenas defendendo a terra, mas também utilizando o conceito de território para ações judiciais contra a Eletronorte¹⁷. 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 Hõpryre Ronore Jopikti Payaré, conhecido como Payaré,¹⁸ que tentou negociar com órgãos governamentais e protestou contra a desapropriação, a solução oferecida foi a compra das benfeitorias da aldeia pelas Centrais Elétricas do Norte do Brasil S.A (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: 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

¹⁷ A Eletronorte é uma empresa do setor elétrico vinculada à Eletrobrás, responsável pela geração e transmissão de energia na região amazônica. Na Terra Indígena Mãe Maria, sua atuação está relacionada à implantação de linhas de transmissão que impactam o território e a vida do povo Akrãtikatêjê.

¹⁸ Payaré faleceu em 2014, deixando legado de luta e resistência em defesa do povo Akrãtikatêjê. Sua filha, Tõnkyre Akrãtikatêjê (Kátia Silene Valdenilson), assumiu a liderança e deu continuidade à luta pela recuperação das terras expropriadas pela Usina Hidrelétrica de Tucuruí (ACEVEDO MARIN e NOVAES, 2018).

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, ainda em processo de debate e elaboração pela comunidade, 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, 2010: 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 Tõnkyre 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"¹⁹

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).

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. 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 Tõnkyre 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 da Aldeia Akrãtikatêjê marcou uma nova era de resistência e forta-

¹⁹ Fala da Cacica Kátia Tõnkyre, proferida ao rememorar o início da aldeia Akrãtikatêjê. A frase expressa o entendimento de que, a partir da criação da aldeia, começaram também as lutas e desafios do povo pela continuidade e afirmação de sua existência coletiva.

lecimento cultural para o povo Akrâtikatêjê. 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 Akrâtikatêjê (PPP ESCOLA RONORÉ, 2020).

Considerações finais

Encerrar este texto não significa concluir a reflexão, mas abrir novas possibilidades de escuta. Assim como a escrita que o originou, este artigo é parte de um processo contínuo de tradução entre mundos: o mundo da memória e o da norma, o da oralidade e o da escrita, o da vida e o do direito. A experiência da escrita da dissertação e do artigo revelou que, para os povos indígenas, o conhecimento não se separa da vida, e que o ato de escrever é também um ato de resistência, de reconstrução e de presença.

O Protocolo de Consulta, nesse sentido, deve ser compreendido não apenas como instrumento técnico ou jurídico, mas como expressão de um modo de existir. Ele carrega, em sua formulação, os valores de escuta, consenso, reciprocidade e espiritualidade que sustentam a vida coletiva. Quando um povo elabora o seu protocolo, ele não apenas cumpre uma exigência do Estado, mas reafirma a sua própria soberania sobre o modo de decidir e sobre o que considera justo.

A lembrança da grande caçada e o sonho que a revelou continuam a ensinar que decidir é também partilhar. Assim como o alimento no moquém só ganha sentido quando é dividido, o direito à consulta só cumpre sua função quando é vivido com respeito e diálogo verdadeiro. A consulta, para os povos indígenas, não é um evento, mas um modo de cuidar do território, de manter viva a memória e de garantir a continuidade da vida.

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 Akrâtikatêjê 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 Akrâtikatêjê 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 Akrâtikatêjê 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 de que o território não se reduz a recurso ou patrimônio disponível para barganha.

Assim, os escritos e reflexões apresentados ao longo deste trabalho não apenas denunciam o esvaziamento da CLPI quando conduzida sob lógicas coloniais, mas também propõem 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 os modos de ser, viver e decidir de cada povo. Porque,

como afirmam os próprios Akrãtikatêjê, o território não é só chão: é corpo, é casa, é história, é futuro.

Portanto, compreender o Protocolo de Consulta é compreender também o que significa escutar. Escutar não é apenas ouvir palavras, mas reconhecer silêncios, histórias e presenças. É permitir que o outro exista plenamente. Se a consulta deve ser livre, prévia e informada, ela deve ser, antes de tudo, fiel à ética da escuta e ao tempo do território.

Assim, o caminho da escrita e o caminho da consulta se entrelaçam: ambos nascem da palavra, do diálogo e do compromisso com o coletivo. Ao transformar memória em método e sonho em reflexão, este texto afirma que o conhecimento indígena não é passado, mas futuro. Um futuro que insiste em existir, resistir e recontar a própria história.

Recebido em 31 de agosto de 2025.

Aprovado em 10 de dezembro de 2025.

Referências

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

ARNAUD, Expedito Coelho. *Notícia sobre os índios Gaviões de Oeste – Rio Tocantins, Pará*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1964.

FERNANDES, Rosani de Fátima. *Educação escolar Kyikatêjê: novos caminhos para aprender e ensinar*. Dissertação (Mestrado em Direito), Universidade Federal do Pará, 2010.

FERRAZ, Iara. *De “Gaviões” a “Comunidade Parkatêjê”: uma reflexão sobre processos de reorganização social*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Museu Nacional, UFRJ, 1998.

FERRAZ, Iara. *Os Parkatêjê das matas do Tocantins: a epopeia de um líder Timbira*. Dissertação de Mestrado, Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, 1984.

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*, 12 (3): 953-965, 2017.

LARAIA, Roque de Barros; DAMATTA, Roberto. *Índios e castanheiros: a empresa extrativista e os índios do médio Tocantins*. São Paulo: Difel, 1967.

LITTLE, Paul Elliott. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Anuário Antropológico*, 28 (1): 251-290, 2018.

MEDINA, Javier. *Buen vivir: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2011.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. *Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais em países independentes*. Brasília: OIT, 2005.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *A globalização da natureza e a natureza da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

PPP ESCOLA RONORÉ. *Projeto político-pedagógico da Escola Indígena Ronoré Akrātikatêjê*. Bom Jesus do Tocantins: Aldeia Akrātikatêjê, 2020.

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

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

TÔNKYRE, Kátia (Kátia Silene Valdenilson). Entrevista oral realizada por José Ubiratan Sompré. Bom Jesus do Tocantins, Terra Indígena Mãe Maria/Aldeia Akrātikatêjê, Pará, 20 nov. 2023.

VOLUME 14
NÚMERO 34
(JAN./ABR.2027)

ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE
ISSN: 2358-5587

CHAMADA DE ARTIGOS

DOSSIÊ TEMÁTICO:

PRAZO FINAL
DE SUBMISSÃO:
30 DE NOVEMBRO
DE 2026

CIDADES EM DISPUTA:
GÊNERO, RAÇA, SEXUALIDADE
E OUTRAS DIFERENÇAS
NA PRODUÇÃO DO
ESPAÇO URBANO

COORDENADORXS:

DR. DR. GUILHERME R. PASSAMANI (UFMS)

DR. DR. RAMON PEREIRA DOS REIS (UEPA)

Os processos de produção das cidades em relação às sexualidades têm enfatizado ao longo da história a importância das noções de território e territorialidade para a compreensão de como são constituídos os espaços urbanos, os sujeitos e suas relações. Além de indicar que tais processos de produção cidadina correspondem a marcações sociais heterogêneas, é importante ressaltar que todo esse movimento compreendido pelas dinâmicas sociais locais e a ocupação de territórios, dispostos entre “periferias” e “centros”, perfaz mobilidades e/ou zonas fronteiriças que nos possibilitam problematizar os manejos, burlas e agenciamentos feitos em torno da produção social das diferenças, bem como seus impactos a partir da articulação com as temáticas de gênero, sexualidade e raça. Nesse sentido, imaginar a produção de sexualidades em diferentes escalas é um ponto constituinte dos três eixos que norteiam o dossiê: as espacialidades, mobilidades e territorialidades. O objetivo é aproximar os debates sobre cidades, gênero, sexualidades e raça na tentativa de promover aproximações teóricas e empíricas que nos auxiliem a refletir e questionar estatutos citadinos em relação à produção de diferenças e desigualdades, tendo como ponto de partida a seguinte questão: de que forma podemos escrutinar urbanidades/citadinidades a ponto de fazer com que tais estruturas não sejam meros arquétipos geográficos/cartográficos, mas que internalizem e externalizem ações concretas de pertencimento e uso democrático do espaço público?

34

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso