



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

CÁSSIA ARAÚJO MORAES BRAGA

POLÍTICAS PÚBLICAS E POVOS INDÍGENAS:
UMA ANÁLISE DO IMPACTO DO PROGRAMA BOLSA FAMÍLIA ENTRE OS AKWË-
XERENTE.

PALMAS-TO
2019

CÁSSIA ARAÚJO MORAES BRAGA

POLÍTICAS PÚBLICAS E POVOS INDÍGENAS:
UMA ANÁLISE DO IMPACTO DO PROGRAMA BOLSA FAMÍLIA ENTRE OS AKWË-
XERENTE.

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

PALMAS-TO

2019

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

- B813p Braga, Cássia Araújo Moraes.
 Políticas públicas e povos indígenas: Uma análise do impacto do Programa Bolsa Família entre os Akwẽ-Xerente. / Cássia Araújo Moraes Braga. – Palmas, TO, 2019.
 107 f.

 Dissertação (Mestrado Acadêmico) - Universidade Federal do Tocantins – Câmpus Universitário de Palmas - Curso de Pós-Graduação (Mestrado) em Desenvolvimento Regional, 2019.
 Orientadora : Reijane Pinheiro da Silva

 1. Políticas Públicas. 2. Povos indígenas. 3. Programa Bolsa Família. 4. Akwẽ-Xerente. I. Título

CDD 338.9

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

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

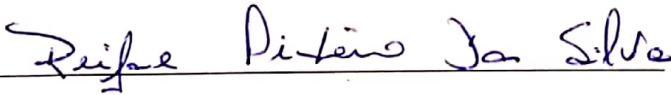
CÁSSIA ARAÚJO MORAES BRAGA

**“POLÍTICAS PÚBLICAS E POVOS INDÍGENAS: UMA ANÁLISE DO
IMPACTO DO PROGRAMA BOLSA FAMÍLIA ENTRE OS AKWÊ-XERENTE”**

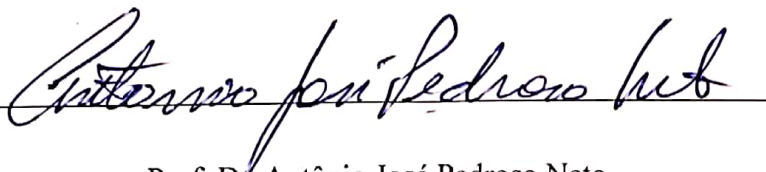
Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Desenvolvimento
Regional da Universidade Federal do
Tocantins para obtenção do título de
mestre.
Orientador: Profa. Dra. Reijane Pinheiro
da Silva

Aprovada em 14/03/19.

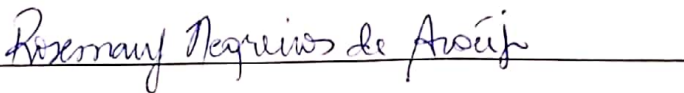
BANCA EXAMINADORA:



Profa. Dra. Reijane Pinheiro da Silva – (Orientadora)



Prof. Dr. Antônio José Pedroso Neto



Profa. Dra. Rosemary Negreiros de Araújo

Dedico este trabalho aos meus pais, pelo amor incondicional e ao meu esposo, pelo apoio e companheirismo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por ter me dado forças nos momentos em que precisei. A minha família, sempre presente em minha caminhada. Especialmente aos meus pais Fábio e Esmeralda, pelo incentivo e carinho de sempre. Ao meu esposo Kened pelo companheirismo, pelos abraços e palavras de consolo nos momentos de tristeza e pelas comemorações nos momentos alegres. Obrigada pela escuta, pelas leituras e revisões dos artigos e textos. Com você essa jornada tornou-se mais leve e doce.

À Universidade Federal do Tocantins – UFT, instituição que me formou bacharela, especialista e agora mestre. Espero conseguir devolver para a sociedade todo o investimento e aprendizagem oportunizada. Aos professores que passaram pela minha vida, pelos conhecimentos compartilhados, pelo incentivo de sempre buscar mais conhecimento. Em especial a professora Célia Maria Albiero, que além de acompanhar minha jornada acadêmica e profissional, aceitou com todo carinho escrever a carta de recomendação para seleção do mestrado.

À querida professora Reijane Pinheiro, que aceitou o convite de ser orientadora desta pesquisa, compartilhou não só seu conhecimento acadêmico, mas também sua sabedoria de vida. Fui muito privilegiada em ter sido sua aluna na graduação e na pós-graduação. Obrigada pela partilha, pelas correções, por ter me apresentada seus amigos Xerente e pelas oportunidades concedidas.

Aos professores Antônio Pedroso e Rosemary Araújo, que somaram com seus conhecimentos na banca de qualificação e aceitaram o convite de participarem da banca examinadora.

A minha turma de mestrado pela convivência e socialização de experiências. Em especial as amigas Carina Géssika, Nailde Silva, Patrícia Tavares e Antônia Saraiva, que tornaram esse processo muito mais leve, foram presentes em todas as etapas, ouviram todos os desabafos e compartilharam alegrias.

Ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Tocantins – IFTO e aos que tornaram possível o afastamento para capacitação no segundo ano de mestrado, foi essencial para o desenvolvimento da pesquisa e para minha saúde. Às amigas Mara Cleide, Tânia Santana e Márcia Aparecida, que foram solidárias em vários momentos em que precisei me ausentar ou mudar meu horário de trabalho em virtude de alguma atividade do programa.

Aos Akwê-Xerente, que permitiram minha entrada nas aldeias, compartilharam seus modos de viver e suas experiências com o programa Bolsa Família. Agradeço especialmente a

Eliete, Rompre, Carlos Augusto, Isabel, Davi, Marta e Valdete, pois foram muito solidários, passando as informações sobre a operacionalização das políticas públicas entre eles. Agradeço a todos que participaram e contribuíram para realização deste estudo.

RESUMO

A história dos Akwẽ-Xerente é marcada por lutas e conflitos com os fazendeiros da região do antigo norte de Goiás que queriam ocupar seu território para expandir a pecuária. O posicionamento do Estado oscilava entre acordos que não eram cumpridos e repressão aos indígenas com o intuito de integrá-los na sociedade, usar sua mão-de-obra e apropriar de suas terras. Os projetos de desenvolvimento já implantados na região do atual Tocantins trouxeram vários impactos sociais, ambientais e culturais ao povo Xerente, que passaram a demandar intervenção governamental para terem acesso aos direitos sociais básicos. No tocante às legislações indigenistas, identificamos vários avanços no sentido de considerarem as especificidades étnicas dos indígenas brasileiros, na prática, ainda é preciso efetivar esses direitos, pois, tem vários problemas na execução dessas políticas. Em razão da situação de vulnerabilidade social que vários indígenas de todo o Brasil estão inseridos pela escassez de recursos naturais que antes garantiam a sobrevivência e sustento desse povo, muitos deles foram inseridos no programa de transferência de renda intitulado Programa Bolsa Família. O objetivo geral desta pesquisa é analisar o impacto do PBF na realidade dos Akwẽ-Xerente, considerando os aspectos da diversidade étnica em questão. A metodologia adotada fundamentou-se em uma abordagem qualitativa, a partir da pesquisa de campo. A análise de resultados identificou mudanças na relação de gênero e na garantia do acesso a alimentos, nem sempre de qualidade, que demanda a necessidade de orientação nutricional. Além disso, verificamos que a equipe da assistência social precisa aprimorar o atendimento e acompanhamento social às famílias indígenas beneficiadas.

Palavras-Chave: Políticas públicas. Povos indígenas. Programa Bolsa Família.

ABSTRACT

The history of Akwẽ-Xerente is marked by fights and conflicts with the farmers of the area of the old north of Goiás that wanna occupy his/her territory to expand the livestock. The positioning of the State oscillated among agreements that were not accomplished and repression to the natives with the intention of integrating them in the society, to use they labor and to *appropriating* of their lands. The development projects already implanted in the area of current Tocantins brought several impacts social, environmental and cultural to the people Xerente, that started to demand government intervention for to have access to the basic social rights. Concerning the indigenist legislations, we identified several progress in the sense of they consider the Brazilian natives' ethnic specificities, in practice, it is still necessary to execute those rights, because, they has several problems in the execution of those politics. In reason of the situation of social vulnerability that several natives from the whole Brazil are inserted by the shortage of natural resources that before they guaranteed the survival and sustenance of that people, many of them were inserted in the program of transfer of income entitled Programs Bolsa Família. The general objective of this research is to analyze the impact of PBF in the reality of Akwẽ-Xerente, considering the aspects of the ethnic diversity in subject. The adopted methodology was based in a qualitative approach, starting from the field research. The analysis of results identified changes in the gender relationship and in the warranty of the access to foods, not always of quality, that demands the need of nutritional orientation. Besides, we verified that the team of the social attendance needs to perfect the service and social attendance to the families indigenous beneficiaries.

Keywords: Public policy. Indian people. Programs Bolsa Família.

LISTA DE ILUSTRAÇÃO

Figura 1 -	Mapa das Terras Indígenas Xerente e Funil.....	13
Figura 2 -	Foto da aldeia Funil.....	15
Figura 3 -	Foto da aldeia Porteira.....	15
Figura 4 -	Clãs pintados na escola da aldeia Funil.....	24
Quadro 1 -	Detalhamento das entrevistas.....	17
Quadro 2 -	Número de pessoas que recebem o PBF em Tocantínia.....	64
Quadro 3 -	Comparação do número de famílias beneficiadas nos meses de junho e dezembro de 2018.....	77
Gráfico 1 -	Tipos de alimentos que os indígenas costumam comprar com o dinheiro do PBF.....	80
Gráfico 2 -	Opinião dos indígenas sobre o cartão estar no nome da mulher.....	89

LISTA DE SIGLAS

AMARN	Associação de mulheres indígenas do Alto Rio Negro
AMITRUT	Associação de Mulheres Indígenas do Distrito de Taracuí, Rio Uaupés Tiguié
BPC	Benefício de Prestação Continuada
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CCPY	Comissão Pró-Yanomami
CEF	Caixa Econômica Federal
CELTINS	Companhia Energética do Tocantins
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNAS	Conselho Nacional de Assistência Social
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNPI	Conselho Nacional de Proteção ao Índio
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CRAS	Centro de Referência de Assistência Social
CREAS	Centro de Referência Especializado de Assistência Social
CTI	Centro de Trabalho Indigenista
DMI	Departamento de Mulheres Indígenas
EIA	Estudos de Impacto Ambiental
FINEP	Financiadora de Estudos e Projetos
FUNAI	Fundação do Índio
GT	Grupo de Trabalho
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ISA	Instituto Socioambiental
LOAS	Lei Orgânica de Assistência Social
MDS	Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome
NOB-SUAS	Norma Operacional Básica do Sistema Único de Assistência Social
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONG	Organização Não Governamental
OPAN	Operação Amazônia Nativa
PAIF	Proteção e Atendimento Integral à Família
PBF	Programa Bolsa Família
PCFM	Plano de Combate à Fome e a Miséria

PETI	Programa de Erradicação do Trabalho Infantil
PGRM	Programa de Garantia de Renda Mínima
PIB	Produto Interno Bruto
PLANSAN	Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional
PNAD	Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio
PNAS	Política Nacional de Assistência Social
PROCAMBIX	Programa de Compensação Ambiental
PTR	Política de Transferência de Renda
RURALTINS	Instituto de Desenvolvimento Rural do estado do Tocantins
SENARC	Secretaria Nacional de Renda e Cidadania
SIASI	Sistema de Avaliação da Saúde Indígena
SICON	Sistema de Condicionalidade
SISVAN	Sistema de Vigilância Alimentar e Nutricional
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SPILTN	Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores
SUDENE	Superintendência de Desenvolvimento para o Nordeste
TI	Terra Indígena
UHE	Usina Hidrelétrica

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 OS AKWÊ-XERENTE	19
1.1 Organização Social.....	19
1.2 Análises históricas sobre os Akwê-Xerente.....	26
1.3 Demarcação das Terras.....	32
1.4 Projetos de desenvolvimento e o impacto social e cultural sobre os Xerente	35
2 POLÍTICAS PÚBLICAS E POVOS INDÍGENAS	43
2.1 O processo de construção das políticas públicas para os indígenas.....	44
2.2 Política de Assistência Social para os indígenas.....	52
2.3 Programas de Transferência de Renda	56
3 O PROGRAMA BOLSA FAMÍLIA ENTRE OS POVOS INDÍGENAS.....	63
3.1 Os Xerente e o PBF	64
3.2 O CRAS e os Xerente.....	71
3.3 O Programa Bolsa Família e a Segurança Alimentar indígena.....	77
3.4 Programa Bolsa Família e percepções de gênero entre os indígenas	82
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	93
REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS.....	97
APÊNDICE A	106
APÊNDICE B.....	107

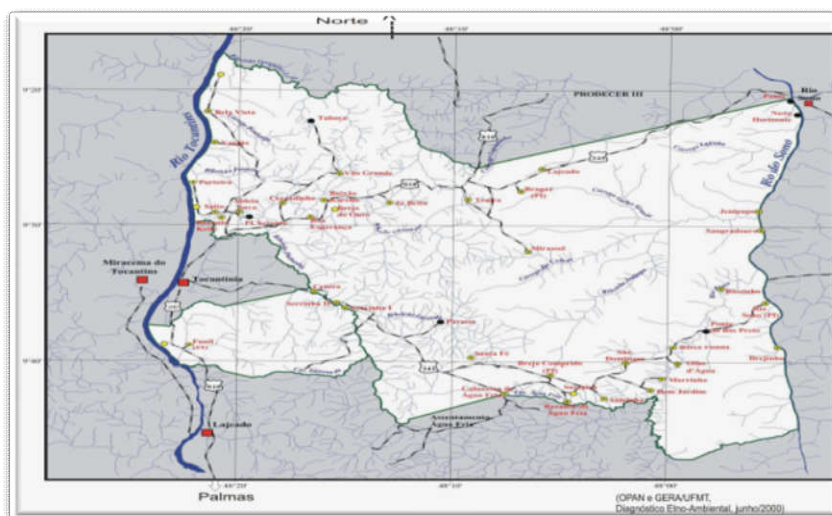
INTRODUÇÃO

Os Akwê-Xerente, que se autodenominam *Akwê* e são classificados na etnologia como Jê Centrais, vivem no município de Tocantínia – TO, a 76 km de Palmas – TO, nas Terras Indígenas (TIs) Funil e Xerente, entre o rio Tocantins, margem esquerda, e rio Sono, margem direita. São do tronco linguístico Macro-Jê, da família Jê, e sua língua materna é o *Akwê*. São contabilizadas 81 aldeias, possuindo seis postos de saúde e 3.350 habitantes, sendo 1.689 (50,42%) do sexo masculino e 1.661 (49,58%) do sexo feminino.

A relação desse povo com o Estado brasileiro é marcada por conflitos resultantes de invasões ao seu território para expansão da pecuária e da agricultura. O Tocantins, antes norte do estado de Goiás, era apontado pelo movimento separatista como um lugar de atraso, de miséria e fome. Argumentos de que o desenvolvimento não chegava por aqui, somavam-se aos intensos conflitos agrários entre pequenos agricultores e dirigentes locais. Violência e trabalho escravo revelavam a falta de presença do Estado na região norte de Goiás. Ressalta-se que a região, na fronteira com o Pará, foi palco do movimento revolucionário que ficou conhecido como a Guerrilha do Araguaia, mobilizando os olhares do governo ditatorial para aniquilar a reação política à ditadura brasileira. Na visão dos governantes da época, essa região, considerada sertão, era uma barreira para o desenvolvimento, e que, para os dirigentes e donos de terras, precisaria ser rompida a qualquer custo. Também seria necessário “pacificar” os seus habitantes originais, bem como educar e integrar os sertanejos à nação (SILVA, 2010).

Os indígenas eram considerados a grande barreira para o desenvolvimento da região. Os Xerente e Xavante eram tidos como perigosos, difíceis de pacificar e com o histórico de destruírem diversos acampamentos mineiros próximos a suas terras. Sobre a relação do povo Akwê-Xerente com os não índios, podemos afirmar que além da violência institucional, os indígenas sofreram também ataques sistemáticos empreendidos pelos pequenos e grande criadores de gado. Desde o século XIX, na região do atual Tocantins, pequenos produtores e pecuaristas buscavam ocupar as terras dos indígenas para expandir a pecuária e a agricultura. Com todos os conflitos, houve um decréscimo populacional dos indígenas. Observa-se, no entanto, assim como ocorreu em todo o Brasil, a recuperação demográfica dos indígenas, pós-constituição de 1988 (GIRALDIN; SILVA, 2002). A demarcação das TIs Xerente perpassa por esse processo de disputa entre os fazendeiros e os indígenas. As duas TIs foram homologadas em 1991, de acordo com o mapa 1:

Figura 1 – mapa das Terras Indígenas Xerente e Funil



Fonte: Schroeder (2006, p. 40).

Os Akwê-Xerente, além de cederem parte do seu território para o desenvolvimento regional, são impactados pelos projetos de desenvolvimento já implantados na região, que tem prejudicado a realização de atividades tradicionais como a caça, coleta de frutos e roças de toco. A construção de estradas e o desmatamento para as culturas de soja, por exemplo, afugentam e matam os animais que faziam parte da dieta tradicional desse povo. A construção da Usina Hidrelétrica de Lajeado diminuiu o número de peixes no rio Tocantins, o que tem impedido a continuidade da pesca para os moradores das aldeias que ficam à margem do Rio (LIMA, 2016).

Considerando este contexto de escassez, o fato de ser indígena não significa sinônimo de pobreza e nem o fato de ser índio significa ser vulnerável. Acontece que, por causa do avanço de projetos de desenvolvimento, que perpassam por impactos socioambientais, alterando assim os modos de vida dos indígenas, muitos deles encontram-se em situações de vulnerabilidade social, não conseguindo garantir o sustento e nem segurança alimentar. Por este motivo, muitos indígenas foram incluídos no Programa Bolsa Família (PBF), sendo este benefício, em certa medida, a única fonte de renda de diversas famílias.

O PBF, criado em 2003 pelo Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), atende todas as famílias com renda *per capita* de até R\$ 85,00 e famílias com renda *per capita* de R\$ 85,01 até R\$ 170,00, desde que tenham crianças e adolescente de 0 a 17 anos. Em Tocantínia, das 891 famílias contempladas pelo PBF, 519 são indígenas, conforme relatório do MDS de dezembro de 2018.

Esta pesquisa busca analisar o impacto do PBF na realidade dos Akwê-Xerente, considerando os aspectos da diversidade étnica em questão. Propõe-se identificar as transformações que o programa trouxe na vida das famílias indígenas, relacionadas à organização social, produtiva, às relações de gênero. Além disso, busca verificar como ocorre o acompanhamento e atendimento das famílias indígenas pela equipe da política de Assistência Social do município.

Em termos de metodologia, este estudo apresenta uma abordagem qualitativa¹, tendo a pesquisa de campo como procedimento técnico, com base em um estudo social antropológico. A pesquisa de campo² ocorreu em duas aldeias Xerente, entre os meses de setembro a dezembro de 2018, com o intuito de observar os impactos que o PBF trouxe para a realidade social dos indígenas. Além da observação, foram realizadas entrevistas semiestruturadas³ com as famílias beneficiadas e com técnicos que atuam na política de assistência social do município. Para análise dos dados foram usados os registros feitos no caderno de campo e as entrevistas transcritas.

As aldeias escolhidas para a pesquisa de campo foram a aldeia Funil e a aldeia Porteira, a primeira localizada na TI Funil e a segunda na TI Xerente. A aldeia Funil está localizada a onze quilômetros de Tocantínia – TO, contém seis clãs, mais de sessenta famílias, totalizando trezentas pessoas. Tem um posto de saúde que atende também seis aldeias próximas, uma escola e uma igreja católica.

¹ A pesquisa qualitativa permite estudar fenômenos que envolvem os seres humanos e suas relações sociais, as quais estão estabelecidas em diversos ambientes (GODOY, 1995). Nesse tipo de abordagem, os dados coletados são analisados com o intuito de compreender a dinâmica do fenômeno: “[...] o pesquisador vai a campo buscando captar o fenômeno em estudo a partir da perspectiva das pessoas nele envolvidas, considerando todos os pontos de vista relevantes” (GODOY, 1995a, p. 21).

² Essa técnica se caracteriza por estudos conduzidos em campo, no ambiente natural dos sujeitos (GODOY, 1995). Gil (2002) pontua que a pesquisa de campo constitui um modelo de investigação que se originou na antropologia, caracteriza-se por ser focalizada em uma comunidade, a qual pode ser geográfica, de estudo, de trabalho, de lazer ou referente a qualquer outra atividade.

³ Entende-se por entrevista, uma conversa a dois com propósitos estabelecidos: “[...] é o procedimento mais usual no trabalho de campo. Por meio dela, o pesquisador busca obter informes contidos na fala dos atores sociais” (MINAYO, 1994, p. 57). Para Ludke e André (1986), a vantagem da entrevista está em permitir a captação imediata da informação desejada. A mesma possibilita o aprofundamento de pontos levantados por meio do uso de outras técnicas. Desse modo, a entrevista permite esclarecimento de diversos pontos, possibilita correções, facilita a comunicação, como o caso de pessoas com pouca instrução formal, a mesma “ganha vida ao se iniciar o diálogo entre o entrevistador e entrevistado (LUDKE; ANDRÉ, 1986, p. 34).

Figura 2 - foto da aldeia Funil



Foto: Cássia Araújo.

A aldeia Porteira está localizada a vinte quilômetros de Tocantínia – TO, contém cinco clãs, mais de 90 famílias, totalizando 500 pessoas. Tem um posto de saúde que atende vinte aldeias próximas, uma escola e uma igreja batista. Segue a foto da aldeia:

Figura 3 - foto da aldeia Porteira



Foto: Cássia Araújo.

Ao longo deste estudo, foi percebido que a pesquisa em área indígena é mais complicada do que imaginava, não só pelos documentos necessários que devemos entregar na Fundação Nacional do Índio (FUNAI), mas principalmente porque você tem que conhecer alguém dentro da aldeia para te acompanhar:

É bom você estar com alguém da Universidade, uma pessoa da aldeia ou que conhece as pessoas da aldeia, para que as pessoas te recebam e não dificultem sua pesquisa. Até porque quando se trata de pesquisa na comunidade indígena assim... eles têm essa dificuldade de entender né? A pesquisa... ou então, o objetivo da pesquisa, se essa pesquisa vai trazer um retorno, o que é esse retorno... O que a pesquisa vai retratar. Eles têm assim, eles não sabem. Tem que ter a metodologia apresentada para a comunidade. Nesse caso tem que alguém ali que possa estar te auxiliando também. Não é porque eles não gostam de ter vínculo, relacionamento de amizade com as pessoas... Mas assim, as pessoas que eles não conhecem fazer uma pesquisa ali... Não tem relação, não tem uma história com a comunidade, dificulta (ENTREVISTA 31).

Essa informação possibilitou organizar melhor a pesquisa de campo. Assim, a primeira visita desta pesquisadora às aldeias foi com a orientadora desta pesquisa, por ela já conhecer as pessoas. Na aldeia Funil, a pesquisadora foi apresentada para a família do vice-cacique, que se dispôs a ajudar na pesquisa. As outras visitas à aldeia foram acompanhadas por uma indígena, que direcionava até as outras casas, providenciando a aproximação com as famílias. Isso foi de extrema importância para o desenvolvimento deste estudo. Ela sempre apresentava em *akwẽ*, o que só era entendido “UFT” e “Bolsa Família”. As mulheres sempre estavam fazendo alguma coisa, fazendo comida, varrendo o quintal, lavando roupa ou fazendo artesanato. A pesquisadora foi bem recebida em todas as casas, sempre davam um jeito de pegar uma cadeira e falavam “senta aqui”. Algumas falaram “eu gosto de conversar”, outras ficavam desconfiadas, queriam entender o motivo da visita. Algumas conversas fluíam, depois queriam saber sobre a vida da pesquisadora, se tinha filhos e se era casada. Teve muitas entrevistas que foram realizadas em pé mesmo, ao lado do tanque em que elas lavavam roupas.

Quase todas as entrevistas fluíram bem, elas aceitavam participar da pesquisa, no entanto, teve uma que ficou com medo do resultado da pesquisa: “Como eu sei que essas perguntas não vão prejudicar a gente?” (ENTREVISTA 22). Ela mencionou sobre outra pesquisa realizada por uns estudantes que prejudicaram os indígenas, era sobre o PBF também, depois que responderem as perguntas, muitas pessoas foram excluídas do programa. A pesquisa bibliográfica deste estudo não localizou nenhum dado referente a essa pesquisa. Mas era previsto que esse receio poderia acontecer, conforme alerta: “eles podem entender que vocês podem estar querendo interferir na questão de Bolsa Família para o indígena” (ENTREVISTA 31). Em razão disso, era importante esclarecer que a pesquisadora não trabalhava na prefeitura e nem no MDS, era estudante e estava realizando uma pesquisa de mestrado.

Na aldeia Funil foram entrevistadas vinte e três famílias beneficiadas com o PBF, as conversas ocorreram principalmente com as mulheres, uma vez que, quando as entrevistas

eram iniciadas, os homens já tinham saído para suas roças ou para outra atividade. Foram poucos homens que encontrados nas casas, os encontrados foram sondados para saber suas opiniões sobre o PBF.

Na aldeia Porteira, houve alguns problemas para executar a pesquisa. Inicialmente, esta era aldeia escolhida para a realização da pesquisa de campo, todavia, os servidores do Instituto de Desenvolvimento Rural do estado do Tocantins (RURALTINS) alertaram que não era um bom momento, que tinham alguns conflitos entre os indígenas dessa aldeia que poderiam acabar interferindo na pesquisa. A orientadora deste estudo, por conhecer a realidade da aldeia, concordou e direcionamos a pesquisa para a aldeia Funil. Então, a aldeia Porteira foi visitada poucas vezes, uma vez para conhecer, outra para pegar autorização do cacique, e a terceira para realização das entrevistas. Foram entrevistadas cinco famílias beneficiadas pelo programa, todas representadas por mulheres.

A pesquisa foi realizada também na cidade de Tocantínia – TO. Foram realizadas visitas na prefeitura, comércios e em alguns órgãos públicos para analisar a percepção dos moradores em relação aos indígenas. Servidoras do Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) e da Secretaria de Assistência Social foram entrevistadas. Além disso, dois servidores da saúde indígena e uma liderança indígena foram entrevistados. Desse modo, no total foram realizadas trinta e três entrevistas. Para uma melhor caracterização da coleta de dados, segue o quadro 1:

Quadro 1: Detalhamento das entrevistas

ENTREVISTADOS	QUANTITATIVO			TOTAL
Beneficiários do PBF	24 entrevistas com mulheres	3 entrevistas com o casal	1 entrevista com homem	28 entrevistas
Servidores da Assistência Social	2 entrevistas com mulheres			2 entrevistas
Servidores da saúde indígena	2 entrevistas com homens			2 entrevistas
Liderança indígena	1 entrevista com mulher			1 entrevista
	TOTAL:			33 entrevistas

Fonte: elaborado pela autora.

A análise de dados ocorreu por meio da técnica análise de conteúdo, pois, conforme Bardin (1977), esta técnica pode ser caracterizada como uma análise de significados (análise da temática) e também de significantes (análise dos procedimentos). O tratamento descritivo é um procedimento da análise de conteúdo, no entanto, não é exclusivo dessa técnica. Então, o pesquisador delimita as unidades de registro de acordo com o material obtido na pesquisa.

Estudos acadêmicos (RAMOS, 2016; MOREIRA, 2017; AVELAR, 2014; OLIVEIRA, 2016) e pesquisas governamentais (BRASIL, 2015; BRASIL, 2017) apresentaram dados sobre a implantação e efeitos do PBF entre os povos indígenas, com o intuito de apontar os problemas que precisam ser aprimorados na execução do programa. Desse modo, apresentaremos esses efeitos na realidade Xerente relacionando com os dados de pesquisas nacionais. Esta pesquisa pode contribuir para subsidiar a construção de políticas públicas e a atuação das equipes da política de assistência social direcionada ao atendimento dos povos indígenas.

Para uma melhor caracterização deste estudo, apresentaremos no capítulo 1 deste trabalho a história dos Akwê-Xerente, com base em pesquisas antropológicas e históricas. Buscamos compreender os modos de vida dos Akwê-Xerente, a cosmologia, os costumes, rituais desse povo e as experiências que os indígenas tiveram com os projetos de desenvolvimento já implantados perto da região onde ocupam e os impactos que eles trouxeram socialmente, economicamente e ambientalmente.

No capítulo 2 deste trabalho mostraremos os dados históricos da política indigenista brasileira, com o intuito de trazer uma reflexão sobre a relação do Estado brasileiro com a questão indígena. A construção histórica da política de assistência social brasileira, diferentemente da política de educação e saúde, não apresenta uma área de atuação específica para os povos indígenas, resultando em diversos desafios para possibilitar um atendimento que respeite as especificidades étnicas. Assim como as políticas de transferência de renda, não consideraram os impactos sociais no favorecimento do consumo para os indígenas, embora, serem de extrema importância no combate à pobreza.

Para tal discussão, nos aprofundamos dos estudos realizados em diversas aldeias indígenas do país para identificarmos as principais dificuldades na execução do PBF, a fim de relacioná-las com a realidade dos Akwê-Xerente. Com base nisso, apresentaremos no capítulo 3 as percepções que os indígenas têm do PBF, a relação deste programa com a segurança alimentar desse povo e considerações sobre as relações de gênero que o Bolsa Família possibilitou às indígenas.

1 OS AKWĒ-XERENTE

O objetivo deste capítulo é apresentar aspectos da organização social, cultural e da cosmologia dos AkwĒ-Xerente por meio de revisão bibliográfica de pesquisas realizadas entre eles. A história dos Xerente é marcada por brigas e disputas com os fazendeiros e governantes locais que buscavam invadir seu território. O governo tomava medidas repressivas e de aniquilamento desses e de outros indígenas, a fim de favorecer a ocupação do território pelos não índios.

Abordaremos sobre o processo de demarcação das terras indígenas dos Xerente, que, de acordo com as narrativas deles, grande parte do território tradicionalmente ocupado ficou fora da área demarcada. Além disso, apresentaremos os principais projetos de desenvolvimento já implantados na região, que têm ligação direta com o modo de vida dos indígenas do estado, pois, alteram o fluxo dos rios, urbanizam perto de seus territórios, constroem rodovias que causam a morte de animais, por meio do atropelamento, afetando diretamente a caça, pesca e a segurança alimentar.

1.1 Organização Social

Para compreender a organização social do povo Xerente, sua cosmologia e cultura, nos embasamos na produção etnográfica de Nimuendajú (1942), Maybury-Lewis (1990) e Silva (1986). Assim como também em alguns estudos contemporâneos de Silva (1994), Schroeder (2006), Schmidt (2011), Silva (2015), Lima (2016) e Araújo (2016).

Nimuendajú (1942), ao realizar pesquisa junto aos Xerente em 1937, explica que a família Jê é dividida em três grupos: os Jê do Norte, sendo representados pelos Canela, os Timbira que moram no cerrado do Maranhão, os Apinayé, e ainda os Kayapó do Norte, Kayapó do Sul e os Suyá, linguisticamente ligados a este grupo; os Jê Central, representados pelos Xerente; e os Jê do Sul, que são os Kaingang e Aweikoma no sudeste do Brasil. Para esse autor, os Jê Central são divididos em dois ramos: os Akroá e os AkwĒ. Os AkwĒ são representados pelos Xakriabá, os Xavante e os Xerente.

O pesquisador menciona que a estrutura social dos Xerente é composta por metades patrilineares, patrilocais e exógamicas, relacionadas com o Sol e a Lua. São duas metades, a metade *Siptató* (*Dohi* ou *dói*), que está relacionada com o Sol e a metade *Sdacrã* (*Isake* ou *wairi*), relacionada com a Lua. Uma metade era localizada no lado sul e a outra no lado norte de cada aldeia, em forma de ferradura.

Cada metade tinha três clãs, depois, um quarto foi adicionado posteriormente. Os clãs da metade *Siptató* são: *Kuzà*, *Īsibdú* e *Kbazipré*. E os clãs do *Sdacrã* são: *Krêprehi*, *Īsaure*, *Īsruríe*. Cada Clã tem seu lugar distinto no arco das casas. Os dois clãs que foram adicionados são: o povo *Prasé* à metade *Siptató*, e o povo *Krozaké* à metade *Sdacrã*. Além disso, existiam quatro associações de homens e uma sociedade de mulheres solteiras (NIMUENDAJÚ, 1942).

A forma de organização de cada aldeia era composta pelo Conselho de Anciãos, em que o título de *wawě* (ancião) era concedido aos membros com cerca de 45 a 50 anos de idade, eles tinham o dever de preservar as cerimônias, como o Grande Jejum e a festa da máscara do tamanduá, nomear líderes e serem consultados sobre praticamente tudo relacionado à organização da aldeia. Cada aldeia também possuía os líderes das associações dos homens: “cada uma das quatro sociedades tem dois líderes – um da metade *Siptató*, o outro da metade *Sdacrã*” (NIMUENDAJÚ, 1942, p. 15).

Outro elemento da organização Xerente é o *pěkwá*, ocorrendo no último dia da iniciação *akémhã*, por meio da escolha de dois membros da sociedade *annōrawá* (um para cada metade), que ficam escondidos no mato e fazem para cada um destes *pěkwá* uma lança cerimonial, colocando-a acima de suas cabeças e indo em direção às suas casas no meio das duas sociedades, fazendo um choro ritual. A aldeia dos chefes, também inerente à organização social dos Xerente, é composta por chefes empossados por intermédio de uma assembleia dos chefes anciãos. Eles têm como atribuição a resolução de conflitos internos e externos, uma vez que os Xerente são propensos a discussão e calúnia (NIMUENDAJÚ, 1942).

Sobre as aldeias, o autor afirma que cada uma é independente da outra. As pessoas podem viver na aldeia que preferirem, o indivíduo se localiza facilmente dentro da organização da aldeia: “a terra pertence ao povo, ou seja, não há divisões de propriedades particulares, da mesma forma que a aldeia não possui propriedade” (NIMUENDAJÚ, 1942, p. 14).

No que se refere ao aspecto político, o autor apresenta os seguintes acontecimentos: (1) A escolha e a deposição de chefes, que na década de 1920, cinco chefes se reuniram para retirarem uma chefia de um dos chefes por sua devassidão; (2) A Guerra, um mensageiro era pintado e levava consigo uma equipe e um apito duplo suspenso por uma corda nas costas, que era um instrumento da sociedade *akémhã*, sendo o grupo de apoio das batalhas; (3) O Grande Jejum, quando há uma ameaça de uma catástrofe é realizado sob a liderança dos anciãos com a participação de todo o povo; (4) A iniciação *Akémhã* é realizada com dois líderes da última iniciação; (5) Os ritos fúnebres das personalidades ou pessoas de prestígio:

“a sociedade a qual pertencia o homem morto só convida os membros de outras aldeias” (NIMUENDAJÚ, 1942, p. 13).

Outro fato relatado por Nimuendajú (1942) é sobre a divisão do trabalho entre os Xerente, na visão dele, era dividido equitativamente: “ambos os cônjuges se ocupavam de forma aproximadamente igual e hoje ambos igualmente evitam o trabalho” (p. 36). A caça foi desenvolvida mais na sociedade dos homens, contudo, às vezes, as mulheres ajudavam. A pesca é uma atividade em família, o trabalho era dividido em quem cuidava das armadilhas e dos venenos. A coleta de fruto era frequentemente uma atividade feminina. Ambos plantam e capinam, no entanto, a colheita é atividade da mulher, assim como o preparo da farinha e dos demais alimentos (NIMUENDAJÚ, 1942).

Para esse autor, os Xerente deixaram de executar as tarefas de agricultura, caça, pesca e extrativismo, pois, preferem passar fome a passar uma noite à margem de um rio pescando: “a maioria dos Xerente, atualmente, encontra a sua ‘base econômica’ como pedintes, parasitas e ladrões; situações realizadas com igual competência por homens e mulheres” (NIMUENDAJÚ, 1942, p. 36). O autor problematiza isso pelo fato do contato com os não indígenas, o que provocou um colapso na cultura indígena.

Maybury-Lewis (1990), ao realizar pesquisa de campo junto aos Xerente em 1955 – 56, aponta que os clãs da metade *Wairi* se distinguiram mais do que os outros, considerando as várias patrilineagens pertencentes a essa metade. A metade *Wairi* era composta pelos clãs *Wairi* e *Krozake*, e a metade *Dói* era composto pelos clãs *Kuze*, *Kbazi* e *Krito*. O autor encontrou as aldeias organizadas diferentemente do que foi visto por Nimuendajú, elas já não eram construídas em semicírculos, as metades e os clãs não estavam espacialmente localizados:

Havia cerca de dez casas de barro, oito delas alinhadas em duas fileiras, uma frente à outra, com uma praça de terra batida no meio. De um lado deste oblongo ficava a casa do chefe e a casa de reuniões, elegantemente ladeada por uma fila de palmeiras. O outro lado se abria para um cerrado que parecia um parque, se não estivesse parcialmente fechado por uma alfarrobeira frondosa. O arranjo era estaticamente agradável e academicamente promissor já que nos tempos antigos os Xerente construíam suas aldeias em semicírculos amplos. O arco do norte continha as casas de uma metade, frente às casas da outra metade do lado sul. Do leste ao oeste a aldeia era dividida pelo ‘caminho do sol’, como eles o chamavam (MAYBURY-LEWIS, 1990, p. 62).

O pesquisador explica que os Xerente ainda estavam organizados em duas metades e que uma pessoa que pertencia à metade do pai devia casar com uma pessoa da outra metade. Os homens faziam parte de sociedades masculinas, em que as complicadas relações eram inerentes ao cotidiano da vida tribal. Eles eram distribuídos em dois times, para lutarem um

com o outro nas ocasiões cerimoniais: “disputas nas quais um tronco de árvore de cerca de cem quilos passava de um ombro a outro como um bastão de prova de revezamento” (MAYBURY-LEWIS, 1990, p. 34).

As cerimônias, conforme Maybury-Lewis (1990), elas eram realizadas com muitos desentendimentos e contendas entre os indígenas, os próprios Xerente admitiram que antigamente cada lado dava nomes às crianças do outro lado e todos ficavam felizes durante as cerimônias, mas naquele tempo, as cerimônias perpassavam por brigas e vergonha. Em uma cerimônia de Nomeação, em 1955, a confusão estava em torno da alimentação, Maybury-Lewis já havia dado dois bois para tal, todavia, os Xerente comeram antes da cerimônia, comprometendo a alimentação dos convidados. Sobre a cerimônia de nomeação, o pesquisador explica que:

Tradicionalmente, as meninas eram nomeadas pelas associações masculinas. Cada associação tem seu próprio conjunto de nomes e os transfere cerimonialmente a pares escolhidos de meninas pequenas, uma de cada metade, sempre que seus pais pedem que o façam (MAYBURY-LEWIS (1990, p. 112).

Maybury-Lewis (1990), ao retornar aos Xerente trinta anos depois, relata que encontrou uma aldeia construída em forma de círculo, deixando-o bastante surpreendido, pois, a maioria das aldeias construía suas casas sem qualquer plano particular e sem seguir a tradição: “nunca tínhamos visto antes uma aldeia Xerente circular” (p. 419). No entanto, o pesquisador percebeu que as histórias e as tradições estavam mais frágeis ainda. Em função disso, indagou então sobre a construção dessa aldeia em forma circular:

[...] Perguntei a respeito da aldeia circular - ela não era a única entre os Xerente contemporâneos - e descobri que os índios sabiam que ela não correspondia ao sagrado desenho tradicional de seus ancestrais. Eles tinham visto as aldeias circulares de seus vizinhos Kraho, cujos costumes eram muito parecidos com os dos Xerente, e gostaram de seu desenho nítido. Assim, quando os Xerente queriam fazer um manifesto através da construção de novas aldeias num estilo tradicional, eles as construía em círculo. O círculo era também a antítese da rua. As pessoas dessa região falavam em ‘ir a rua’ quando queriam dizer ir à cidade. A cidade era uma rua de lojas e bares. Uma aldeia circular, portanto, dizia algo a respeito do modo de ser indígena, por oposição à concepção brasileira de rua (MAYBURY-LEWIS, 1990, p. 424).

Alguns Xerente deixaram explícito para Maybury-Lewis que uma aldeia com uma rua era mais moderna, que muitos deles preferiam assim. Entretanto, o autor explica que as aldeias em forma tradicional representam muito mais do que estética, representa o microcosmos de seu mundo: “as metades ficavam uma frente a outra no meio delas e as divisões de suas sociedades eram diariamente sintetizadas nas reuniões centrais do conselho dos homens” (MAYBURY-LEWIS, 1990, p. 424). Mas o pesquisador identificou a

fragilidade dos costumes quando deu um novilho para a festa de nomeação e o povo resolveu fazer a festa “civilizada”, sendo uma festa com música, dança a dois, comida e muita bebida, recebendo os Xerente das outras aldeias e até brasileiros das cidades vizinhas. Ele lamentou a situação:

A cultura Xerente, essa sofisticada criação que servira seu povo desde o começo dos tempos, era agora pouco mais do que uma marca étnica para eles, algo que eles consideravam como de interesse folclórico. Ela servia para diferenciá-los dos brasileiros em volta, mas eles não estavam mais tão certos se queriam ser diferenciados dessa maneira. Entretanto, a riqueza de sua própria tradição contrastava nitidamente com seu empobrecimento intelectual e espiritual do presente (MAYBURY-LEWIS, 1990, p. 428).

A contribuição de Silva (1986) para este estudo perpassa pelo seu conhecimento aprofundado sobre os Jê, ela realizou pesquisas sobre os Xavante e observou que os Jê têm uma organização social complexa, em que há uma multiplicidade de sistemas de metades. Além disso, a base ecológica dos Jê, em certa medida, tem íntima relação com regiões de cerrado e matas, usando técnicas rudimentares para garantir a nutrição de seu povo.

Um conceito interessante apresentado por Silva (1986) é sobre a amizade formal, para ela, os Jê apresentam dois tipos de relações sociais: o amigo formal e o companheiro. Ela exemplifica que o conceito de amigo formal é evidenciado nas relações de evitação, de distância social e de separação. Já o conceito de “companheiro” fala sobre uma relação de igualdade e de proximidade física. A autora destaca que é inerente aos povos Jê a amizade formalizada e a nomeação como pertencentes às relações cerimoniais:

As obrigações rituais são expressão concreta de um outro traço definidor de relação com o amigo formal: a solidariedade que, via de regra se manifesta como atenção constante às vontades e necessidades do parceiro e, mais intensamente, com auxílio nos momentos de perigo e de crise de vida (SILVA, 1986, p. 188).

Sobre a nomeação dos Xerente, a autora citada ressalta que ela é realizada em sistema de posições, ou seja, “a filiação a metades é critério primeiro de atribuição dos nomes” (SILVA, 1986, p. 157). Desse modo, os nomes dos homens pertencem às metades, em uma relação de reciprocidade.

Algumas contribuições de pesquisadores contemporâneos nos fizeram perceber as mudanças ocorridas na organização Xerente. Schroeder (2006) ressalta que os Xerente reconhecem os três clãs da metade *Dohi* (*dói* ou *siptato*), sendo o *Kuzâ*, o *Kbazi* e o *Krito*, contudo, os da metade *Īsake*, ora eles nomeiam de *Wahirê* ora de *Krozake*. Desse modo, este autor, por meio de seu estudo etnográfico, organiza as metades e os clãs da seguinte forma: a metade *Īsake* é composta pelos clãs *Wahiarê/Krãiprehi*, *Krozake/Wahiwarĩp* e

Wahiarê/Kukaurê. E a metade *Dohi* é composta pelos clãs *Kuzâ*, *kbazi* e *Krito*. As metades são identificadas pelas pinturas corporais, conforme figura 4:

Figura 4 - clãs pintados na escola da aldeia Funil

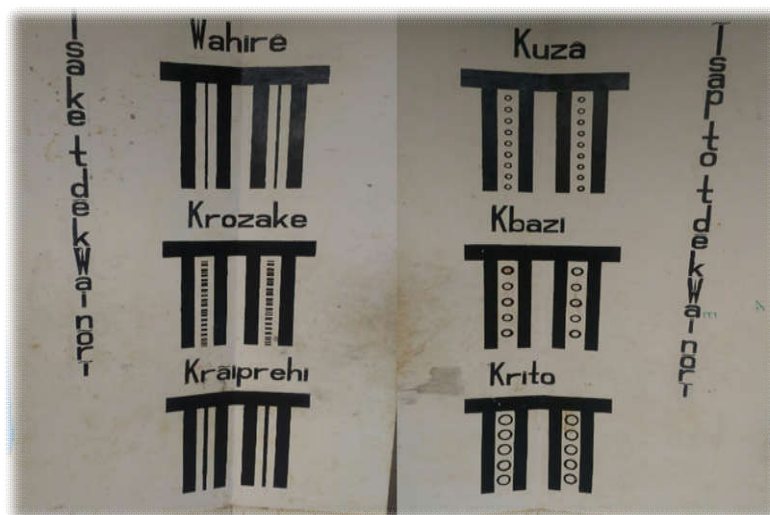


Foto: Cássia Araújo.

Para Schmidt (2011), existem regras sociais que estabelecem direitos e deveres entre as metades e seus clãs. Os clãs e as linhagens são patrilineares, ou seja, passam de pai para filho, de avô paterno para neto, em que os nomes e pinturas corporais possibilitam distinguir cada membro na organização social. O povo Xerente ainda se organiza de forma que favorece a reciprocidade entre as metades, ou seja, uma metade pinta a outra metade, em um ato de reconhecimento das alianças e obrigações recíprocas.

A metade *Wahirê* se pinta com traços verticais e a metade *Doi* com o círculo. Tais pinturas são mais utilizadas em ocasiões cerimoniais. [...] as pinturas são feitas com carvão misturado com jenipapo, pau de leite (preto), sementes de urucum (vermelho) e algodão ou penugem de periquito (branco). Os traços são feitos com miolos de toras de buriti esculpido e os círculos com pontas de cabaça ou tampas de plástico (SCHMIDT, 2011, p. 30).

Sobre o casamento dos Akwê-Xerente, de acordo com Schmidt (2011), este ocorre de forma subordinada e assimétrica, ou seja, ao se casar, o genro passa a conviver na aldeia do sogro e obedece às regras deste. Não é proibido o casamento com mulheres não índias, contudo, o casamento de mulheres Akwê com não índios é desaprovado, porém, não proibido.

Em relação à organização das aldeias, Silva (1994) afirma que antes elas eram delimitadas de forma que simbolizava o próprio universo nelas. Todavia, Araújo (2016) esclarece que a forma de construir as aldeias foi alterada significativamente e substituída pelo

modelo de organização das pequenas cidades do interior do Tocantins, que conta com uma rua separando as casas. Com base nisso, percebemos que os Xerente não constroem mais as aldeias conforme mencionado por Nimuendajú, agora predomina a forma já problematizada por Maybury-Lewis, tentando copiar o modelo de cidade do branco.

Um dos elementos estruturais que permanece até os dias atuais na cultura Xerente é o faccionismo, que provoca a multiplicação das aldeias. Schroeder (2006) ressalta que essa multiplicação ocorre por meio da cisão pela formação de facções internas, cujas lideranças estimulam a formação de novas aldeias ou como uma forma de obter mais recursos junto à FUNAI:

A origem da segmentação muitas vezes encontra chão num discurso que enfatiza a má distribuição dos benefícios coletivos, quando tentarão retirar-se, para formar um novo assentamento. Estas retiradas raramente são pacíficas, envolvendo, ao contrário, momentos de conflitos sérios, podendo chegar às vias de fato, processos permeados de longas reuniões, gestões de apaziguamento e finalmente a busca de novo local (SCHROEDER, 2006, p. 42).

As aldeias se apresentam com duas facções em disputa, a que perder, se retira e funda uma nova aldeia. As aldeias reúnem várias famílias que têm algum grau de parentesco entre si, o núcleo central pode ser um pai com os filhos, um sogro com os genros, entre outros. Para atestar a capacidade do cacique é importante buscar alguns benefícios para a aldeia, como uma escola, rádio, poço, água encanada, professores, agentes de saúde, etc. (SCHROEDER, 2010). A atuação do cacique baseia-se em reconstruir as lealdades por meio de laços pessoais:

Mesmo exercitando um conjunto de virtudes, uma turma poderá vir a pedir sua substituição. O cacique pode ser acusado de reter as coisas para seu grupo, de não ter habilidade para compor conflitos, de preterir alguém na atribuição de roças ou na distribuição da colheita, etc. (SCHROEDER, 2010, p. 75).

Sobre a cosmologia Xerente, ainda inerente à narrativa e ao modo de vida dos Akwê, Silva (1994) esclarece que ela está relacionada com a ordem e movimento do mundo, pois ela explica o mundo. O cosmos é concebido entre os povos da família Jê como ligado a várias humanidades, sendo a subterrânea, a terrestre, a subaquática, a celeste. O Sol e a Lua deixam seu legado na terra. Silva (2015) aponta que é a tríade mitológica Sol, Lua e Estrela, que organiza os afazeres cotidianos dos Akwê-Xerente: “os dias em que a lua aparecia deveriam ser dedicados à pesca, nos dias de sol à caça e nos dias da estrela todos deveriam se dedicar a ensinar e aprender” (p. 546).

A cosmologia do povo Akwê-Xerente, de acordo com a autora citada, relaciona-se ao envolvimento natureza e cultura: “os Seres humanos e não humanos estão em relação

cotidiana e todas as formas de conhecer são resultados dessa interação” (SILVA, 2015, p. 545). Araújo (2016) ressalta que, para eles, o cosmo está dividido em terra (*tka*), onde vivem os homens e alguns animais; o céu (*hêwa*), onde vivem as estrelas e outro povo; e o mundo subterrâneo (*tkakamô*), onde vivem os animais ferozes. Para os Akwê-Xerente, no princípio, existia o deus Sol (*Bdâ* ou *Waptokwa*), que tinha como companheira a Lua (*Wairê*):

Foi então que *Bdâ* (ou *Waptokwa*, o Deus Sol) criou a humanidade porque se sentia sozinho, já que antes não existia nada, e ele queria alguém para conversar. Escolheu um lugar no sopé de uma cadeia de montanhas (*Tutkaî Krêkwa*) do outro lado do oceano, que, nesse tempo, ainda não existia. Ele criou o homem do barro modelado que retirou da gruta do brejo encharcado pela água parada do ribeirão (*Kâwakmôrê*), coberto por um buritizal (*Kw îwdêhu*), cujas árvores primeiras eram diminutas (ARAÚJO, 2016, p. 110).

Para Silva (1994), os mitos se articulam com a vida social, os rituais permitem a inserção em um universo mais amplo. Os mitos dos Jê referenciam as atividades de subsistência e as práticas sociais como a nomeação dos indivíduos: “em vida, a pessoa se constrói por relações de identidade e alteridade, estabelecendo com outras pessoas, em um movimento típico do dualismo que constitui essas sociedades e suas cosmologias, vivenciado aqui no plano mínimo de existência individual (SILVA, 1994, p. 77).

Schmidt (2011) explica que um dos rituais importantes desse povo é a corrida de tora de buriti. São dois times (*Steromkwa* e *Htamhã*), cada um “carrega uma tora esculpida e ornamentada com motivos que lembram as figuras da sucuri e do jabuti. O *xamã*, que também atua na vida política e social do povo, ornamenta as toras e solicita a proteção dos espíritos da mata” (SCHMIDT, 2011, p. 30). Além disso, Schroeder (2006) cita ainda como ritual do povo Xerente o grande jejum e a saída de máscaras do Padi, rituais que ressaltam um modo próprio de apresentarem, com performances antigas que vigoram e revelam a diversidade de instituições desse povo. Assim, podemos perceber que muitos rituais e cerimônias citadas por Nimuendajú e Maybury-Lewis ainda predominam nos dias atuais.

1.2 Análises históricas sobre os Akwê-Xerente

Sua aldeia natal se transformou em um lugar de escassez; a influência cultural diminui progressivamente com o aumento dos colonos; a miscigenação se estende, alterando o caráter do povo (NIMUENDAJÚ, 1942, p. 11).

Para compreendermos a história dos Akwê-Xerente, buscamos identificar, por meio dos estudos de Flores (2006), qual era a visão e perspectiva que os viajantes que vinham à região do Tocantins tinham dos indígenas que aqui habitavam. Para essa autora, as diversas bandeiras desbravadoras do rio Tocantins utilizavam a força indígena para transportar as

cargas em canoas e na construção de embarcações, pois, os estrangeiros dominavam as embarcações marítimas, entretanto, não tinham conhecimento das embarcações apropriadas para os rios: “eram inúmeros os perigos enfrentados por esses bandeirantes fluviais: os perigos naturais dos rios, corredeiras, pedregais, entaipavas que exigiam profundo conhecimento do rio” (FLORES, 2006, p. 107). Muitas dessas bandeiras, que iniciaram no final do século XVI, travaram conflitos com os indígenas da região, pois, a intenção era escravizá-los.

As viagens ocorridas pela navegação no rio Tocantins, conforme Flores (2006), tinham o intuito de conhecer a capacidade de mineração e agropecuária da região, assim como captura de indígenas para o trabalho escravo. Em 1734, os viajantes avistaram um sobrado construído perto do rio Tocantins, eram as fazendas de gados que já começavam a se instalar. De acordo com a percepção dessa autora, parecia que as fazendas de gado se instalaram antes mesmo da mineração. Por diversas vezes, a autora cita sobre os conflitos existentes entre os fazendeiros e indígenas.

O rio Tocantins foi um caminho frequente das bandeiras paulistas desde o século XVII, depois se tornou fronteira de expansão das fazendas de gado no século XVIII. O aumento da população se deu somente após o descobrimento da primeira mina aurífera na região. Flores (2006) menciona por diversos momentos a existência de muitos indígenas morando próximo à beira do Tocantins, todavia, na visão dos viajantes, moravam poucas pessoas aqui, pois, se referiam somente aos “civilizados”.

A autora ressalta ainda que, para eles, os selvagens eram considerados inferiores aos civilizados, enfatizavam o lado natural, simples, feliz dos indígenas, no entanto, consideravam o lugar como um paraíso perdido que precisava ser explorado, pois, tinha potencial de desenvolvimento.

Com o aumento da população e o progresso da mineração na região entre os anos 1736 – 1751, os governantes queriam atrair moradores para as margens dos rios, para isso, o posicionamento inicial era fazer descer os indígenas, favorecer os povos com concessão de sesmarias e reduzir a cobrança dos dízimos a todos que viessem habitar o antigo norte de Goiás. Outros governantes tinham o intuito de integrar os indígenas à população para aproveitarem de seus conhecimentos com a navegação e extração de drogas da natureza:

Era preciso, pois, ocupar as terras marginais aos rios; torná-las produtivas; integrar os índios aos propósitos da coroa e, como outra face da mesma moeda; apoiar a navegação, diminuindo os riscos a que os viajantes estavam sujeitos. Enfim, tornar a capitania de Goiás produtiva aos interesses mercantis (FLORES, 2006, p. 71).

Os viajantes estrangeiros ao descer o rio Tocantins emitiam suas opiniões sobre a região, sobre a possibilidade de expansão da agricultura e pecuária. Mencionavam que os indígenas eram perigosos e considerados um obstáculo para o progresso, uma vez que, quando consideravam os viajantes ou moradores como inimigos, atacavam sem piedade, e quando consideravam como amigos, prestavam relevantes serviços. Os viajantes associavam o progresso com o uso da natureza, relatavam que “o Brasil representava um grande gigante adormecido na ignorância, mas que, certamente, a chegada da civilização daria a ordem necessária à promoção desse progresso” (FLORES, 2006, p. 145). As viagens pelo rio Tocantins resultaram em reivindicações para solução dos problemas impostos pela natureza, como as pedras no rio e corredeiras prejudiciais à navegação, pois, a tornava extremamente perigosa.

Com base nos registros dos viajantes e com a intensificação das bandeiras em busca das jazidas de ouro, os Xerente e Xavante eram mencionados como um só povo. Para Nimuendajú (1942), a história dos dois povos deve ser analisada como um todo, em razão deles terem a mesma língua e costumes, mas são diferentes na organização política e no local onde moram. Os Xavante abandonaram os Xerente por volta de 1850, quando desistiram dos ataques em seu antigo território. Eles apresentavam bastante resistência à invasão de suas terras, provocando reações dos governantes e colonizadores, resultando no extermínio de um número grande de indígenas da região, somado com o aumento de epidemias, dando início ao declínio demográfico da população indígena (NIMUENDAJÚ, 1942; SCHROEDER, 2006).

Maybury-Lewis (1990) explica que os viajantes consideravam os Xavante-Xerente como os mais perigosos das regiões centrais, e também eram citados como destruidores dos acampamentos mineiros. Nimuendajú (1942) discorre sobre a luta frequente dos dois povos contra a ocupação de seus territórios pelos garimpeiros vindos do sul. Entre 1732 e 1737 os Xavantes destruíram várias vezes os acampamentos mineiros instalados perto da vila de Pontal. Eles também expulsaram, em 1774, a expedição do Capitão Máximo de Pilar para Pontal. O autor ressalta que “a oposição dos índios e os ataques sangrentos aos garimpeiros e colonos eram o desespero dos brancos, mas as condições em Goiás eram tais que as relações pacíficas foram praticamente impossíveis para os nativos” (NIMUENDAJÚ, 1942, p. 9).

A cisão entre os Xavante e Xerente, com base nos estudos de Schroeder (2006), perpassa por esse quadro de invasão de seus territórios e o estabelecimento de comunidades próximas de suas aldeias, provocando disputas internas entre os dois povos em relação às estratégias a tomarem. Os Xavante rejeitaram o convívio com os não indígenas e seguiram em

direção ao rio Araguaia, depois para o rio das Mortes, em Mato Grosso. Essa separação, a princípio, não teve tanta repercussão, de forma que

[...] a historiografia oficial só registrará de maneira distinta os sub-grupos Akwê a partir do século XVIII. Nesse século serão constantes as indicações sobre os primeiros contatos mais intensos com os ‘brancos’ por parte dos Xavante, Xacriabá e Acroá (DE PAULA, 2000, p. 47).

Os Akwê-Xerente são do cerrado brasileiro, porém, há estudos afirmando que os primeiros contatos ocorreram em terras junto ao mar e poderiam ser na Bahia ou Rio de Janeiro. As narrativas Xerente afirmam que eles andavam muito em viagens, durando meses e anos, chegaram a permanecer em Minas Gerais, Bahia e Rio de Janeiro (DE PAULA, 2000; SCHROEDER, 2006; ARAÚJO, 2016).

Com o desmembramento da Capitania de Goiás de São Paulo, em 1749, tendo como seu primeiro governador Dom Marcos de Noronha e sua primeira capital Vila boa de Goiás, iniciou-se a política de aldeamentos em virtude dos diversos relatos de conflitos entre fazendeiros e indígenas no norte de Goiás. Para Schroeder (2006), com a vigência do Diretório (1757 – 98), os índios já eram citados em situações de fugas, de trabalho escravo e de ataques às cidades mineiras. Em 1770, foram organizadas várias bandeiras em busca de jazidas de ouro, com a ordem de redução e pacificação dos índios, usando o rio Araguaia para navegação (ARAÚJO, 2016). Com base nisso, foram autorizadas punições aos indígenas e fundado o Aldeamento do Carretão ou D. Pedro II em 1785.

Nimuendajú (1942) explica que no Aldeamento tinha um quartel e uma igreja. Os indígenas cultivavam a terra e tinham comida, e a quantidade de habitantes passou de 3.500 para 5.000. Todavia, depois de algumas epidemias, muitos deles morreram. Esse Aldeamento, conforme Maybury-Lewis (1990), foi resultado de um acordo do governador com os indígenas, propondo que parassem com os ataques aos colonos em troca de poderem morar em vilas sob administração governamental:

O governador esperava que, oferecendo moradia para os índios e o resultado de uma colheita para que eles comessem, eles se fixariam, cultivariam o solo e se tornariam bons cidadãos. Os índios achavam que iriam viver em vilas do governo e ser alimentados pelos brancos por amizade. Muitos deles morreram em epidemias e outros tantos voltaram à floresta quando perceberam que seriam obrigados a trabalhar sob as ordens do governo. O esquema previsto finalmente veio abaixo quando os homens do governo desviaram os fundos destinados aos índios e, ao invés de educá-los, os utilizaram como trabalhadores escravos sob uma disciplina militar (MAYBURY-LEWIS, 1990, p. 32).

Foi em virtude do Aldeamento que os indígenas tiveram contato com a “vida civilizada”, contudo, começaram a escapar para o norte, para o antigo território tribal. Lima

(2016) cita que os aldeamentos eram organizados para manter os índios pacificados e catequizados. Os indígenas não ficavam muito tempo, pois, tinham que seguir as regras da religião e da sociedade civilizada, fugiam, visto que eram acostumados com a liberdade e com seus territórios.

A pecuária e a agricultura, no início do século XIX, não tinham muita perspectiva na região, em razão de não existirem muitos consumidores e ainda eram cobrados muitos impostos. Com base nisso, a Carta Régia de 5 de setembro de 1811, concedia vantagens a quem se estabelecesse às margens do rio Tocantins, reforçava sobre a pacificação dos índios, permitia ocupação do território Xerente e legalizava a guerra aos grupos tribais. Desse modo, iniciou-se um conflito entre o povo Akwẽ-Xerente e os não índios, permanecendo até 1851, obrigando os Xerente a adotarem novas estratégias para conviver com os não índios (GIRALDIN; SILVA, 2002).

Os Xerente eram considerados como um problema nacional, por isso, foi criado o presídio de Santa Maria do Araguaia com o objetivo de isolar os índios Xavante e Xerente do desenvolvimento recém iniciado na região. Em 1813, os Xerente, Xavante e Karajá atacaram e destruíram o referido presídio (DE PAULA, 2000; SCHROEDER, 2006; ARAÚJO, 2016).

Em 1824, conforme Araújo (2016), como meio de revidar e se protegerem, os Akwẽ-Xerente realizaram ataques em Monte do Carmo e Pontal, ao ponto de as autoridades formarem uma operação, não efetivada, pois Cunha Matos, Governador das Armas de Goiás, impediu. Este governador propôs paz aos Xerente, sendo aceita por intermédio de um termo de paz, estabelecendo que eles se aldeassem à margem esquerda do rio Taquarussú, no sítio denominado Barreira Vermelha. O aldeamento foi batizado por Cunha Matos de Graciosa, em homenagem a sua filha. Para a autora, esse aldeamento parecia ser bastante próspero, por isso passou a ser ocupado por criadores de gado. Os Xerente se dedicariam a lavoura e ao auxílio da navegação, no entanto, não tiveram o apoio proposto no termo de paz:

[...] a falta de manutenção do aldeamento, assim como o não fornecimento de víveres, o abandono do aldeamento pela guarnição militar, além de um sistema disciplinar contrário à forma de vida Xerente, levou ao abandono sistemático da Graciosa. A partir daí, eles voltaram a atacar os não-índios aos arredores de Pontal, Porto Real e Monte do Carmo (GIRALDIN; SILVA, 2002, p. 8).

Em 1879 os Xerente estavam mais ligados à agricultura, à pesca, à caça, à criação de gado e à navegação, frequentavam escolas e, aos poucos, estavam abandonando as ações guerreiras contra os não índios. Eles conviviam com missionários católicos e batistas que passavam pela redondeza e, em razão do convívio com os brancos, eles aprenderam muito sobre seus costumes. Os Xerente somaram, adquiriram e fundiram aos seus costumes as

estratégias de vivência política e social dos “brancos” (DE PAULA, 2000; GIRALDIN; SILVA, 2002).

Com a revogação da Carta Régia de 1811 em 1931, que pretendia suspender a guerra aos índios, os ataques aos Xerente continuavam ocorrendo nas imediações de Pontal, Porto Imperial e Monte do Carmo. Os discursos das autoridades da época pontuavam sobre a necessidade dos conflitos a fim de impor um limite de habitação abaixo de Lajeado, afirmavam ainda sobre a crueldade dos Xerente, pois, não “cediam” suas terras (GIRALDIN; SILVA, 2002).

A partir disso, Silva (2010) aponta que essa região, pela presença indígena, era considerada hostil ao desenvolvimento e, na perspectiva dos agentes do estado, essa hostilidade precisaria ser superada: “são inúmeras as referências à necessidade de se combater a selvageria dos ‘silvícolas’ do norte de Goiás” (p. 151). Diante desse quadro histórico, para essa autora, a representação dos indígenas no norte de Goiás é marcada pelo preconceito, resultado dos conflitos entre estes e os criadores de gado, invasores de suas terras:

São frequentes também os argumentos de que as terras reservadas a eles são pouco aproveitadas, impedindo o desenvolvimento econômico da região. A despeito das referências institucionais, os preconceitos e resistências permanecem e podem ser facilmente atestados nas cidades tocantinenses que circundam as terras indígenas do estado (SILVA, 2010, p. 152).

Um fato semelhante foi relatado por Maybury-Lewis (1990), ao fazer pesquisa junto aos Xerente em 1955 – 56, enfatizou que, ao chegar na cidade de Carolina – MA, esperando autorização para ir para as aldeias Xerente, ouvia os moradores da cidade afirmarem que o desenvolvimento não chegava em Goiás por causa da presença dos indígenas. O Posto Indígena de Tocantínia, do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), estava sob os cuidados de Eduardo, que reclamava do baixo salário e da falta de assistência. Falava que uma vez por ano vinha um caminhão de Goiânia com mantimentos como sal, arreios para os cavalos e gasolina para o barco, tendo que dividir os mantimentos com os indígenas.

Nimuendajú (1942) presenciou essa situação de falta de presença do Estado bem antes. E, em 1937, encontrou os indígenas totalmente desmoralizados pelo contato com os não indígenas, as aldeias passaram a ser desprovidas de alimentos, eles estavam perdendo seus costumes culturais, aumentou a miscigenação, alterando também o caráter deles:

Economicamente e socialmente arruinados, cercados por colonos Neobrasileiros, o povo estava à beira da completa sujeição a estas influências. Mais uma vez o salto do coletivismo primitivo ao individualismo havia falhado: Eu não conheço um único índio em circunstâncias bastante satisfatórias, sob o novo regime. Daí um Xerente

preferir vagar, implorando e roubando entre Neobrasileiros para prover suas necessidades (NIMUENDAJÚ, 1942, p. 11).

Maybury-Lewis relatou sobre a situação de fome que os indígenas passavam e sobre a perda de seu território. Eles estavam tristes ao afirmarem que perderam suas terras e o Estado não cumpriu o tratado feito com eles: “tínhamos aldeias nas margens do Tocantins a dois dias de viagem rio abaixo. Agora não há aldeias. Os civilizados se instalaram e os Xerente tiveram de sair” (MAYBURY-LEWIS, 1990, p. 69).

1.3 Demarcação das Terras

O conceito de território está relacionado com o poder, não somente poder político, mas principalmente com o de apropriação. Apropriação, nesse caso, como um processo simbólico, que tem significado e marcas do “vivido” e do valor de uso (HAESBAERT, 2007). Já o conceito de terra é marcado pelo poder de dominação, nesse caso, no sentido de valor de troca.

Para os Akwê-Xerente o território relaciona-se com o fato de “construir significações e apropriações, tanto materiais quanto simbólicas” (ARAÚJO, 2016, p. 112). O fato de conhecer algo novo significa uma forma de poder, e no caso do território, refere-se a relações marcadas pelo poder: “nesse contexto, o território é concebido enquanto um repositório de poder, cujo mesmo é identificado como toda relação de circulação e não é possuído e nem adquirido, mas simplesmente exercido” (ARAÚJO, 2016, p. 112). Dessa maneira, para os Xerente, território relaciona-se com a cultura e modo de vida, com práticas e representações sociais.

No começo do século XIX, os Akwê-Xerente são mencionados como os indígenas habitantes entre os rios Manuel Alves Grande e Manuel Alves Pequeno, além disso, também eram encontrados no sertão do Duro em 1810. Conforme os autores estudados, por diversas vezes, os Xerente são citados como os moradores da margem esquerda do rio Tocantins. Em 1824, com o estabelecimento do aldeamento Graciosa, os Xerente passaram a ser encontrados ao norte de Porto Nacional:

Note-se que neste e noutros relatos os Xerente se encontram sempre na região do Rio do Sono, no sertão do Duro, nos rios Manuel Alves Grande e Pequeno, região onde estavam os Xakriabá e Akroá, talvez um século antes, nos Aldeamentos de São José e São Francisco (SCHOROEDER, 2006, p. 23).

Schroeder (2006) reitera que, por mais que os Akwê-Xerente tivessem aldeias em ambas as margens do rio Tocantins, nas primeiras décadas do século XX, pelo processo de ocupação e perda de seus territórios, o censo de 1941 do SPI cita somente duas aldeias à margem esquerda do rio, sendo as aldeias Pedra Hume e Providência. Há evidências na história afirmando que em 1939 o SPI transferiu todos os Xerente para a margem direita do rio.

O povoado de Piabanha era sede do distrito, compondo o município de Pedro Afonso, no local hoje denominado Lajeado. Piabanha passou a se chamar Tocantínia em 1936, sendo elevado a município em 1953 (ARAÚJO, 2016). Atualmente, os Xerente vivem em duas terras localizadas nesta região, entre o rio Tocantins e seu afluente à margem direita, o rio do Sono. De Paula (2000) afirma que o processo de demarcação e regularização ocorreu de forma demorada:

[...] a T.I. Xerente foi homologada apenas em 16 de junho de 1989, pelo decreto 97.838. A T.I. Funil, com superfície de 15.703.7974 ha, foi declarada legalmente ocupada em 24/02/1982 (Cf. Portaria da Funai 1187/E/82). A demarcação física estendeu-se de 1989 a 1991, sendo que a demarcação jurídico-administrativa e a homologação se dariam conjuntamente em 29/10/1991, de acordo com o decreto 269 (DE PAULA, 2000, p. 65).

Esse processo de demarcação é marcado por lutas, tensões, violência e mortes. Silva (2015), ao traçar o histórico dos registros das aldeias Xerente, percebeu a redução do território ao longo dos tempos. O autor ressalta que a primeira tentativa de limitar o território foi por meio do aldeamento da Graciosa, em 1824. A segunda tentativa ocorreu em 1851, por meio da fundação do aldeamento de Tereza Christina (ou Piabanhas). Além disso, a ocupação dos territórios indígenas pelos gados dos fazendeiros da região agravou o conflito entre os Akwê-Xerente e os não índios.

Ribeiro (1986) aponta que o índio teve seu direito à terra reconhecido desde 1680 por meio de um alvará “que os define como ‘primários e naturais senhores dela’” (p. 196). Conforme esse autor, esse direito também foi reforçado na Lei n.º 6, de 1755, no entanto, o índio, nessa época, nunca desfrutou de suas terras:

Daí em diante, porém, começam as interpretações porque a lei já não faz referência explícita aos índios. Havendo praticamente desaparecido de toda a costa e sobrevivendo apenas nas regiões mais longínquas, passaram despercebidos dos legisladores que estabeleceram, em 1850, o regime de propriedade das terras no Brasil (RIBEIRO, 1986, p. 198).

Para o autor citado, a constituição de 1891 transfere aos estados o domínio das terras devolutas, que antes eram de domínio Imperial, todavia, essas terras não estavam definidas

como indígenas, por isso, os estados as incorporaram em seus patrimônios. Desse modo, as fazendas de gado, com o crescimento do rebanho, exigiam cada vez mais terras, e acabavam avançando em TIs:

[...] a própria estrutura agrária brasileira engendra desajustamentos na massa rural que se resolvem à custa do índio, tomando as poucas terras que lhe restam. Muitas destas invasões são insufladas pelos próprios fazendeiros, que aliciam sertanejos e os estimulam ao assalto, sob a alegação de que se trata de terras do governo e, como tal, acessíveis a todos os nacionais e não somente aos silvícolas. Quando o número de invasores é tão avultado que ameaça a sobrevivência dos índios nas terras que lhes restam, estoura o conflito, dando oportunidade ao fazendeiro de apelar para a justiça, a fim de manter a ordem, e de mostrar que não se trata de índios, mas de simples criminosos que devem ser punidos. Deste modo, muita fazenda cresceu no Brasil (RIBEIRO, 1986, p. 200).

Em razão das áreas indígenas estarem sendo ocupadas pelas fazendas de gado e pelos conflitos suportados pelos indígenas, os órgãos indigenistas tentavam resolver essa situação. A primeira ação para delimitar as terras dos Akwẽ-Xerente foi em 1944: “o processo que requeria uma área de 174 mil hectares não teve nenhum prosseguimento nas instâncias do governo goiano” (SILVA, 2015, p. 188). É válido destacar que a área requerida é menor que a área atualmente demarcada. Outra tentativa ocorreu em 1953 pela Inspetoria do SPI em Goiás: “foi uma proposta almejando salvaguardar as áreas ocupadas por criadores de gado que já havia estabelecido suas fazendas no território tradicional dos Xerente” (SILVA, 2015, p. 188).

Silva (2015) menciona que houve vários momentos de confrontos e violência. A morte do fazendeiro Pedro Lobo foi manchete no Jornal do Brasil em 2 de junho de 1968. Em 1971, os indígenas, com o intuito de forçar os criadores de gados a abandonarem suas terras, realizaram saques nas fazendas da região, provocando morte de um indígena, chamado Salu. Com isso, a autor alega que foi criada pela FUNAI uma comissão mista para demarcação da terra Akwẽ-Xerente:

Quando da realização dos trabalhos de levantamento da área Xerente, os fazendeiros e as autoridades municipais de Tocantínia se mobilizaram e exerceram pressão sobre o Grupo de Trabalho. Argumentando que o atendimento da demanda dos Xerente inviabilizaria a sobrevivência econômica do município, os locais conseguiram que a área do Funil ficasse fora da demarcação. Como resultado desse trabalho, a primeira área de terra, a área Xerente, é delimitada em 1972 e, posteriormente, demarcada em 1974 (SILVA, 2015, p. 191).

Considerando os dados históricos, essa demarcação não identificou toda a ocupação do território por esse povo indígena, assim como não utilizou critérios antropológicos nos levantamentos (SILVA, 2015). A área demarcada ainda estava retalhada por estabelecimentos rurais, uma vez que os fazendeiros não desocupavam as terras em busca de indenizações.

Desse modo, em 1980, os Xerente com apoio dos Xavante e dos chefes dos postos da FUNAI, promoveram uma grande ação para que os fazendeiros saíssem das terras. Com base nisso, o autor enfatiza que “é comum encontrarmos entre os habitantes de Tocantínia pessoas reclamando de ter perdido muito dinheiro porque não foram indenizadas” (SILVA, 2015, p. 191).

Sobre a área do Funil, de acordo com Silva (2015), as lideranças indígenas continuaram a luta para demarcação dessa área. Em 1976, ocorreu um confronto, cujo mesmo ocasionou na morte de indígenas e fazendeiros. Em 1979 iniciaram os trabalhos para demarcação da área:

A chegada do grupo de trabalho a Tocantínia gerou protestos da população não índia. Em uma das ações, a prefeitura, o posto de saúde, o cartório da cidade e o comércio fecharam as portas por três dias. Em outro gesto, a população parou a balsa que fazia a travessia entre Tocantínia e Miracema, o principal acesso à cidade (SILVA, 2015, p. 193).

Silva (2015) aponta que muitos políticos se mobilizaram contra a demarcação, entre eles, estava o deputado federal José Wilson Siqueira Campos, que enviou correspondência à FUNAI pedindo suspensão da demarcação. Assim, a FUNAI recua no processo de demarcação, contudo, os Xerente resistem, inclusive em relação às propostas de mudança da área já demarcada: “o processo de demarcação é retomado em 1982 e só concluído sete anos depois, em 1989. A homologação ocorreu em 1991. Por conseguinte, a posse definitiva da terra estava assegurada aos Xerente” (p. 194).

Assim, analisando o contexto político da demarcação das duas TIs, com base no que aponta De Paula (2000), percebemos que este esteve associado às alianças entre estado e igreja católica, as administrações governamentais como o governo do estado, prefeitura de Tocantínia, a FUNAI, os postos indígenas, a Procuradoria Regional da República e os segmentos religiosos.

1.4 Projetos de desenvolvimento e o impacto social e cultural sobre os Xerente

A lógica de modernização do Estado brasileiro, conforme os estudos de De Paula (2000), traz um ritmo acelerado da agroindústria no estado do Tocantins visando à exportação de grãos. O estado possui grande potencial de expansão agrícola pelas terras férteis e planas, pelo quantitativo de rios e pela ótima localização geográfica. Dentro dessa lógica de modernização, o autor apresenta o Programa “Brasil em Ação”, tendo como objetivo interligar os mercados do sul ao Porto de Madeira no Maranhão: “os principais

empreendimentos em curso na região, voltados para a agroindústria de irrigação, são financiados pelo capital internacional, especialmente do Banco Mundial e de empresas e bancos japoneses” (DE PAULA, 2000, p. 86).

Entre as obras de infraestrutura desenvolvidas no estado do Tocantins que fizeram parte do Programa Brasil em Ação, De Paula (2000) menciona a Hidrovia Araguaia Tocantins; Ferrovia Norte-Sul; Ferronorte; Ferrovia Carajás; hidrelétricas e abertura e pavimentação de estradas. A construção desses empreendimentos, embora não se explicita nos documentos oficiais, teve efeitos sobre as terras indígenas localizadas no estado:

O território tocaninense, em particular, está colocado como um dos alvos principais do Programa, mas as consequências diretas e indiretas sobre as terras indígenas não são mencionadas. Esses empreendimentos atingem as TIs Xerente, alterando drasticamente seu entorno (Hidrovia Araguaia Tocantins; Ferrovia Norte-Sul; Hidrelétrica do Lajeado; Prodecer III – Programa de Desenvolvimento e Cooperação Nipo-Brasileira para o Desenvolvimento dos Cerrados) e também sua configuração espacial interna, através das tentativas de implementação de obras de infraestrutura tais como a pavimentação de algumas estradas (TO-010; TO-245; TO-450) que cortam as T. I.s Xerente a construção de uma ponte sobre o Rio Sono (DE PAULA, 2000, p. 87).

O projeto Prodecer teve como objetivo incorporar várias regiões do território brasileiro à agroindústria de exportação de grãos. Para De Paula (2000), a primeira etapa do projeto (Prodecer I) compreendeu o estado de Minas Gerais e foi efetivada em 1979 e 1982, a segunda etapa (Prodecer II), compreendeu os estados do Mato Grosso, Bahia e Goiás e foi efetiva em 1985, e a terceira etapa (Prodecer III), compreendeu os estados do Tocantins e Maranhão e foi implantada em 1995:

As T.I.s Xerente estão localizadas exatamente entre a região de Pedro Afonso, na qual se desenvolve o Prodecer III, e a capital, Palmas. Com acesso pela estrada TO-245, a TO-010 liga as duas cidades. Para isso, atravessa as T.I.s Xerente e é objeto de litígio antigo entre os Xerente e a população regional. O impacto desse projeto sobre T.I.s Xerente não pode ser compreendido se não levarmos em conta a sua articulação com os demais projetos que estão em curso na região (DE PAULA, 2000, p. 96).

Sobre a Hidrovia Araguaia-Tocantins, De Paula (2000) afirma que é caracterizada pela “implementação de um corretor multimodal de transportes (ferrovias Norte Sul e Ferronorte; Hidrovia Paraná-Paraguai e uma série de rodovias) que possibilitará a ligação da região centro-sul do continente ao Atlântico” (DE PAULA, 2000, p. 98). Desse modo, um dos braços da hidrovia está localizado na cidade de Miracema, descendo rio abaixo até a cidade de Estreito, no Maranhão. É válido destacar que o canal percorre cerca de 12 km da área indígena Xerente.

Outro projeto citado pelo autor é a Ferrovia Norte-Sul, objetivando ligar o sistema de transportes do estado com o Porto de Itaqui, no Maranhão. A ferrovia não incide fisicamente em nenhuma área indígena, todavia, está cerca de 200 km de várias populações indígenas, abrangendo pelo menos 12 povos: Guajajara, Gavião (Pukopye), Krikati, Apinajé, Krahô, Karajá do Norte (Xambioá), Guarani, Avá-Canoeiro, Karajá, Xerente, Xavante/Tapuia, Javaé.

Os Akwê-Xerente, durante muitas décadas, viveram um processo de cercamento de seu território. Esse processo é marcado pela instalação de fazendas de gado nos territórios indígenas, com o acesso facilitado pela construção de rodovias e surgimento de cidades. Os projetos direcionados ao desenvolvimento econômico foram intensos no período da ditadura militar, implantados pela FUNAI. Chegaram ao povo Xerente na década de 1980, fazendo com que os mesmos relacionassem sua segurança alimentar com os resultados desses projetos (ARAÚJO, 2016).

No tocante a essa fase desenvolvimentista, iniciada na conjuntura do Pós-Guerra, Araújo (2016) mostra que trouxe uma integração da realidade brasileira com a cultura modernizante. Em razão disso, foram construídas as grandes usinas, os açudes, as numerosas indústrias e a Superintendência de Desenvolvimento para o Nordeste (SUDENE). No governo de Getúlio Vargas houve a Marcha para o Oeste, com o objetivo de colonizar as áreas do centro-oeste brasileiro para ampliar o mercado interno. No governo de Juscelino Kubitschek iniciou-se a construção da rodovia Belém-Brasília como parte de seu plano de metas, o qual previa vários empreendimentos, como a construção da nova capital. As terras “sem donos” deveriam ser ocupadas. Nessa conjuntura, vários novos povoados começaram a surgir, cercando cada vez mais os Akwê-Xerente.

Um projeto que impactou diretamente os Xerente é a hidrelétrica de Lajeado. Araújo (2016) aponta que a construção da hidrelétrica vem da lógica de investimento e inserção de novos territórios brasileiros na economia. A Usina Hidrelétrica de Lajeado (UHE) – Luís Eduardo Magalhães foi a primeira hidrelétrica privada construída com auxílio de recurso financeiro público, e teve como receita o valor de 170 milhões de reais por ano, com isso, 20% da energia produzida seria destinada ao estado do Tocantins, e 80% destinada ao mercado nacional. O orçamento previsto para a obra foi no valor de 1,2 bilhões de reais. A construção da usina faz parte do plano de desenvolvimento integrado ao sistema energético de Tucupirú – PA e Serra da Mesa – GO (ARAÚJO, 2016). Os empreendimentos hidrelétricos trazem uma melhor qualidade de vida para a população não indígena, entretanto, provocam impactos sociais e ambientais para os povos indígenas:

As UHEs estão causando diversos impactos às populações indígenas, notadamente as da Amazônia. Dentre eles, podemos citar a perda de terras, de territórios de caça, de aldeias, de mananciais de pesca e de outros recursos naturais. Quanto aos outros efeitos, há também a desorganização social, a transferência de *habitat*, a prostituição, as doenças venéreas, a desnutrição, as epidemias (ARAÚJO, 2016, p. 89).

Os Akwê-Xerente sofreram os impactos causados pela obra e passaram a demandar algum tipo de compensação pelas transformações que passariam a enfrentar. Para Araújo (2016) e Santos (2015), a construção da barragem traz consigo uma nova realidade para os indígenas, uma vez que a usina passou a controlar o fluxo natural do rio e alterou o cotidiano de vida do povo Xerente, no tocante principalmente à segurança alimentar:

A instalação dessa hidrelétrica e a criação do lago no Tocantins, conforme aludimos, configuram-se como os principais provedores desse povo. Interferiram na relação deste com a sociedade nacional envolvente, embora tal relação esteja estabelecida há mais de dois séculos, tendo se intensificado após a implantação desse empreendimento e de outros, como a instalação da capital do estado do Tocantins, em 1990 (ARAÚJO, 2016, p. 78).

Os estudos para implantação da UHE tiveram início na década de 1990 e os Estudos de Impacto Ambiental (EIA) foram feitos pela Themag Engenharia, sob contrato com a Companhia Energética do Tocantins (CELTINS): “a UHE entrou em operação em 2002 e o lago formado ocupa uma área de aproximadamente 750 km², alagando terras dos municípios de Lajeado, Miracema, Palmas, Porto Nacional, Brejinho de Nazaré e Ipueiras” (LIMA, 2016, p. 154). Assim, representantes indígenas, Investco e FUNAI assinaram o termo de compromisso para a construção do Programa de Compensação Ambiental Xerente (PROCAMBIX), cuja execução se deu a partir de 2002.

Com base nisso, Lima (2016) enfatiza que os Xerente exploravam o cerrado por meio de atividades tradicionais como a caça, coletas de frutos e roças de toco. Essas práticas asseguraram a segurança alimentar e a reprodução de seu povo: “[...] estas atividades produtivas contavam com o ciclo de alternância entre a estação seca, compreendida entre maio e setembro, e a estação chuvosa, que vai de outubro a abril” (p. 155). Esse processo começou a ser modificado depois dos grandes projetos hidrelétricos na região, o que dificultou aos Akwê-Xerente realizarem suas práticas tradicionais: “[...] atividades tradicionais como a pesca, fonte importante de segurança alimentar para os indígenas, veio progressivamente declinando, em razão da construção e operação da UHE de Lajeado” (LIMA, 2016, p. 156).

O PROCAMBIX foi desenvolvido embasado nos resultados do Diagnóstico Etnoambiental das Terras Xerente e Funil, financiado pela Investco no ano 2000 e teve o

objetivo de diminuir impactos ambientais diretos e indiretos junto aos indígenas, em decorrência da construção da hidrelétrica. Por meio do programa esperava-se compensar impactos ambientais e preparar os indígenas para inserção e adaptação à nova realidade posta pelo desenvolvimento, envolvendo a comunidade indígena em todas as etapas do processo.

O diagnóstico Etnoambiental apresentou quatro áreas temáticas para atuação, tais como: área de antropologia, trazendo dados necessários para mensurar os impactos diretos e indiretos que o empreendimento causou para a população; área de zoneamento ambiental e sensoriamento remoto, buscando definir o ecossistema em que se encontram as TIs; área de agroecologia, que caracterizou os sistemas de produção das comunidades indígenas e as alterações que o empreendimento causou nestes; área de Saúde e Educação, apresentando as condições de saúde e educação dos indígenas, assim como os investimentos necessários para dar condições de a comunidade suportar os impactos do empreendimento.

No projeto foram indicados os principais problemas causados pelo empreendimento: alterações no ecossistema, intervindo nos processos produtivos e culturais dos Xerente; redução da capacidade produtiva da comunidade, com a perda das roças de vazante; comprometimento dos níveis de segurança alimentar; redução da produção de proteína animal, principalmente pescado; aumento da pressão de não índios no entorno das TIs; reordenamento da ocupação territorial; aumento do fluxo de não índios pelo uso das estradas.

O PROCAMBIX, no entendimento de Lima (2016), foi desenvolvido com a finalidade de indenizar os Xerente e foi apresentado com o objetivo de levar desenvolvimento econômico, cultural, social e ambiental por meio de diversos programas⁴. Dividiu a aplicação do recurso de R\$ 10 milhões em dezesseis parcelas semestrais a serem pagas em oito anos, corrigidas pelos índices inflacionários do período de 2002 a 2009. O montante pago chegou aos dez milhões e cento e cinco mil reais e foi utilizado na implementação de projetos em distintas áreas, como aborda a autora:

Dentre os projetos voltados para a cultura destaca-se a construção da casa da cultura Akwê-Xerente para incentivar a produção e comercialização e exposição do artesanato e difusão da cultura dos Akwê-Xerente. Vários projetos apresentavam

⁴ O PROCAMBIX foi dividido em subprogramas: o subprograma de redução de impactos ambientais ao ecossistema das TIs contemplava ações com o objetivo de reduzir impactos ambientais nas bacias dos rios localizados nas TIs; o subprograma de Segurança Alimentar e Geração de Renda teve o objetivo de compensar e garantir níveis de segurança alimentar, por meio de atividades sustentáveis em seus aspectos econômico, cultural e ambiental. Assim, propunha ações para capacitar os povos indígenas para assumirem a execução das ações a fim de reduzir a dependência econômica; o subprograma de Cultura e Cidadania contemplou ações para fortalecer e valorizar a cultura Xerente, assim como sua organização interna, para assumirem a autogestão de suas atividades; e, o subprograma de Apoio Administrativo e Técnico que teve o objetivo de dar suporte para que o Programa fosse executado efetivamente.

como finalidade garantir renda e alimentação para a população Akwê-Xerente. Dentre eles, destacou-se a implantação de projetos de agricultura mecanizada, em substituição à roça de toco, para o plantio de arroz, feijão, milho e mandioca e ainda a possibilidade de comercialização da produção excedente. Outro projeto orientado foi o da inserção de animais domesticados pelos não índios, como a criação de gado e de galinhas, além da implantação de projetos de pisciculturas (LIMA, 2016, p. 160).

Santos (2015), ao falar sobre a participação dos indígenas no programa, ressalta que foi criado um Conselho Gestor, tido como órgão máximo do PROCAMBIX. O conselho era formado por seis representantes indígenas, sendo eleitos pelas lideranças das áreas divididas pela FUNAI, seis representantes de instituições públicas e privadas (FUNAI, INVESTCO, MPF, NATURATINS, IBAMA) e um representante da sociedade civil, que variou ao longo do desenvolvimento das ações PROCAMBIX. Com base nisso, a seleção dos representantes indígenas sempre foi carregada de tensão, uma vez que a organização social Xerente tem como característica o faccionalismo. Os diferentes grupos nunca chegavam a um consenso, os indígenas questionavam sobre os representantes estarem querendo beneficiar as regiões em que moravam, conforme atesta Santos:

É sabido que a lógica faccionalista que rege a organização social Xerente favorece a criação de novas aldeias, situação comum após desentendimentos e conflitos de diferentes ordens (familiares, políticos, produtivos etc). Contudo, a implementação do Procambix fomentou um incremento ainda maior neste processo, que já vinha se intensificando em virtude do aumento populacional ocorrido nas últimas décadas, após a homologação das áreas indígenas e a consequente melhoria nas condições sanitárias e alimentares. Com a possibilidade de cada comunidade, através de seu cacique, definir os tipos de atividades produtivas aos quais queriam se dedicar, muitas famílias extensas ou pequenos conjuntos destas optaram por abandonar suas aldeias de origem, criando novos núcleos populacionais. Segundo levantamentos feitos pelos próprios indígenas, quando o Procambix iniciou havia pouco mais de 30 aldeias, que se tornaram mais de 70 ao término do programa (SANTOS, 2015, p. 213).

Lima (2016) afirma que as manifestações dos indígenas sobre os projetos foram de não terem conseguido levar adiante os mesmos, por causa dos custos de manutenção. Pontuaram que os projetos não se relacionavam com o modo de vida e as práticas culturais deles:

As críticas dos indígenas e organizações de apoio a estes ao programa foram extensas, especialmente em relação à burocracia e aos resultados alcançados abaixo do esperado, principalmente em relação às roças e à criação de galinhas. Contudo, os esforços para sua renovação a partir de 2010 também foram extensos. Inúmeras foram as reuniões entre lideranças indígenas, Funai, Investco, Naturatins e Ministério Público em busca de um acordo de prorrogação/renovação. [...] Embora os recursos tenham sido aplicados em sua totalidade, os resultados alcançados nem sempre foram os previstos no projeto inicial. Muitas vezes, o atraso resultante da própria burocracia fez com que roças fossem plantadas fora da época adequada, comprometendo o resultado da colheita. Projetos como o da piscicultura e o da

criação de galinhas não teve o adequado acompanhamento e, por falta de fornecimento de ração, acabaram extintos (LIMA, 2016, p. 169).

Lima (2016) mostra que do projeto restam atualmente apenas carcaças de máquinas agrícolas e algumas cabeças de bovinos criados soltos, apesar do fato dos indígenas não gostarem dos gados, por destruírem suas roças. Com o fim do PROCAMBIX, os indígenas continuaram sofrendo as transformações ambientais causadas pela usina, assim como o avanço da urbanização e agronegócio na região. Além disso, Araújo (2016) menciona sobre o asfaltamento da rodovia estadual TO 050, que liga Tocantínia ao município de Lajeado. Para tal, é necessário consultar os indígenas sobre a continuidade das obras e o governo sempre evita esse diálogo.

O PROCAMBIX, a exemplo de outros programas de compensação no Brasil, está inserido em uma lógica desenvolvimentista, em que a despeito dos prejuízos sociais, culturais e ambientais causados pelos grandes projetos de desenvolvimento, propõe intervenções descontextualizadas da realidade e do protagonismo das comunidades impactadas. Desse modo, os projetos de desenvolvimento, embora tragam no discurso o propósito de superar o atraso das regiões pouco desenvolvidas, na prática, têm ampliado os impactos ambientais e sociais que os mesmos causaram. Em virtude disso, em certa medida, os projetos de desenvolvimento afetam os territórios de povos indígenas e comunidades tradicionais, resultando em fome, doenças, pobreza, etc. As teorias do desenvolvimento parecem não perceber os grupos étnicos nas sociedades, não preocupando com os fatores culturais e sociais, e sim priorizando a homogeneização da cultura do consumo em massa.

A compensação ambiental, conforme os estudos de Lima (2016), não reverte o prejuízo material e imaterial dos Akwê-Xerente, e ameaça a sobrevivência e a continuidade dos mesmos em seus territórios. A autora apresentou dados que constata divisões/expansão, formação e/ou reorganização das aldeias no período de implementação dos projetos. Em consonância, Araújo (2016) também aponta que com o fim do Programa, verificou-se o aumento de aldeias, que antes eram 34 e, em 2016, já são 81 aldeias. A autora ressalta ainda que os Akwê-Xerente convivem com diversos problemas ambientais com o advento do agronegócio na região:

[...] o que se vê são venenos sendo pulverizados por aviões em lavouras de cana-de-açúcar e que incidem sobre as aldeias localizadas nas áreas limítrofes da TI. Há também a presença de caçadores e pescadores não indígenas, bem como de atravessadores de madeira e artesanato atuando intensamente na Terra Indígena. Há ainda planos de pavimentação da TO 010 (atualmente TO 245); monoculturas de cana-de-açúcar e soja; mineração de ferro pela Vale do Rio Doce na Serra Lajeado,

localizada no entorno da TI, além de assentamentos do Incra também no entorno da TI (ARAÚJO, 2016, p. 97).

Silva (2010), por meio de pesquisa de campo nas terras Xerente, menciona que os índios ao serem indagados sobre os “programas” ou políticas públicas do governo estadual, voltados para eles, enfatizam que o único que efetivamente existe é o da educação, porém, eles mesmos sabem que a educação é financiada pelo Ministério da Educação:

Não se construíram, nos 22 anos de existência do Tocantins, políticas efetivas de assistência às populações indígenas que reconheçam e respeitem a diversidade que os constitui. O que temos são evidências de um discurso de valorização do pluriculturalismo como argumento publicitário e atrativo turístico. Repete-se a velha fórmula da exotização como atrativo e constrói-se um texto que, nas entrelinhas, convida as pessoas a conhecerem o Tocantins, uma vez que aqui ainda poderiam ver uma natureza intocada, onde indígenas viveriam harmonicamente, como sintetiza o professor Pedro Xerente (SILVA, 2010, p. 158).

Para Araújo (2016), as áreas nas quais foram realizadas as roças mecanizadas estão degradadas, necessitando de um projeto de reflorestamento, além da caça e a pesca estarem escassas. Essa autora afirma que uma das principais fontes de renda dos indígenas é o Programa de Transferência de Renda do Governo Federal, intitulado Bolsa Família. Outra fonte de renda é a venda de artesanato, que apresenta alguns problemas na comercialização, com desvalorização do preço dos produtos. Outro fato é a diminuição do capim dourado, assim como a ausência de políticas de fomento, tornando a atividade limitada.

2 POLÍTICAS PÚBLICAS E POVOS INDÍGENAS

Neste capítulo discutiremos sobre a construção histórica de políticas públicas para os povos indígenas. Para conceituar política pública, Souza (2006) afirma que ela surge enquanto disciplina acadêmica nos Estados Unidos, rompendo as etapas seguidas pela tradição europeia. Os estudos sobre políticas públicas na Europa estavam baseados no Estado e suas instituições, não focavam na produção dos governos. Já os estudos realizados nos EUA não analisaram as bases teóricas sobre o papel do Estado e passaram a analisar sobre a ação dos governos. Para a autora, não existe definição sobre política pública, ela está relacionada com as atividades dos governos, influenciando a vida dos cidadãos. Política pública perpassa pelo que o governo decide fazer ou não fazer, tem relação com questões políticas, pois, poderá solucionar problemas, beneficiar certos grupos. Então, deve ser considerado o embate político em torno da construção delas, o foco dos governos, e para quem eles estão direcionados.

Souza (2002) explica que as políticas públicas estão envolvidas em torno de interesses, preferências e ideias dos governos. Elas estão em um campo do conhecimento que coloca o governo em ação e, ao mesmo tempo analisa esta ação. “[...] Em outras palavras, o processo de formulação de política pública é aquele através do qual os governos traduzem seus propósitos em programas e ações, que produzirão resultados ou as mudanças desejadas no mundo real” (SOUZA, 2002, p. 5).

Partindo dessa análise de Souza (2002), podemos considerar, por meio dos estudos realizados, que as políticas públicas para os indígenas foram construídas por brancos que queriam inseri-los no sistema de produção ou que os consideravam uma fronteira para o desenvolvimento. O propósito do governo era dissolvê-los na sociedade “civilizada” a ponto de poderem avançar com os ideais de expansão econômica.

No tocante à legislação aprovada, temos como referência a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), afirmando o direito à diferença dos povos indígenas, assim como o direito de estabelecerem suas prioridades, de decidirem seu destino, de serem consultados e participarem do processo de formulação das políticas públicas que serão implantadas em suas regiões, entre outros. Esse instrumento possibilitou que vários países, inclusive o Brasil, alterassem suas constituições. A Constituição Brasileira de 1988 foi a primeira legislação brasileira que não mencionou sobre a integração dos indígenas à sociedade civilizada, reconheceu o direito à diferença e o direito de serem proprietários de seus territórios. A Constituição garante o direito à saúde, à educação bilíngue, à assistência social, entre outros direitos que respeitam os modos de vida, cultura e tradição dos indígenas.

Desse modo, buscaremos apresentar, com base em pesquisas realizadas em terras indígenas, algumas problematizações relacionadas à operacionalização da política de assistência social para os indígenas, considerando que o cadastro e acompanhamento do PBF são realizados por intermédio dessa política pública. Assim como também apresentaremos o processo de construção de Políticas de Transferência de Renda (PTR) na realidade brasileira.

2.1 O processo de construção das políticas públicas para os indígenas

A relação do Estado brasileiro com a questão indígena é marcada por um processo distinto, caracterizado por relações que pretendiam a domesticação, exploração, invasão, expulsão de seus territórios, escravidão, integração e tutela. A partir de 1549, o posicionamento da Coroa Portuguesa sobre os indígenas era a catequização para civilizá-los, pois, eles eram bem resistentes quanto à ocupação de seus territórios, por isso, a conversão ao cristianismo iria pacificá-los. Os indígenas que resistiam a essa conversão eram presos, quando não mortos. Esse é o primeiro posicionamento do Estado em relação aos indígenas, o objetivo era explorar seus territórios em um processo de expulsão (DORNELLES et al., 2017). Além disso, os indígenas “amigos” da Coroa, eram colocados para lutar contra os indígenas “inimigos”, e, ao capturá-los, colocá-los como escravos da Coroa Portuguesa. Dornelles et al. (2017) ressalta que muitos indígenas foram levados a Portugal como escravos.

Em 1570 foi elaborada a primeira lei relacionada à liberdade dos índios. Essa lei, conforme Dornelles et al. (2017), estabelecia um controle sobre a escravidão dos indígenas, que só era permitida sob pressupostos de guerra justa. Entretanto, na prática, a escravidão dos índios continuou ocorrendo. Os próprios jesuítas, em seus processos de catequização, controlaram boa parte dos indígenas, os quais tinham que realizar diversas tarefas em prol da Igreja.

Com o reinado brasileiro, de acordo com Dornelles et al. (2017), alguns regulamentos relacionados à questão indígena foram criados, no entanto, neles mencionavam sobre a selvageria dos indígenas e que precisariam ser civilizados. No período monárquico, a única menção aos indígenas estava relacionada à ocupação de seus territórios, pois, era o período de expansão das lavouras de café.

Sampaio (2009) mostra que no século XVIII foi implantado o Diretório responsável pela observação das povoações dos índios do Pará e Maranhão em 3 de maio de 1757, por meio do Alvará de 17 de agosto de 1758. Esse Diretório era restrito aos estados do Grão-Pará e Maranhão, todavia, foi estendido para o resto do Brasil: “o alcance do Diretório sobre as

populações indígenas tem sido objeto sistemático de reflexão desde o século XIX e, ainda hoje, permanece sendo um importante tema da história indígena e do indigenismo no Brasil” (SAMPAIO, 2009, p. 7).

A extinção do Diretório ocorreu por meio da Carta Régia de 12 de maio de 1798, após 41 anos de vigência. O Diretório foi considerado como uma das mais abrangentes leis indigenistas, com o seu fim, nenhuma lei foi estabelecida até o Regulamento de 1845 (SAMPAIO, 2009).

O posicionamento do Estado durante o Império era marcado de contradição, ora ele referenciava o índio como a identidade da nação, por meio de uma romantização do que pensava ser o índio, com um passado mestiço e comum, ora travava guerras ofensivas contra eles. Com o projeto de lei do deputado José Bonifácio de Andrade e Silva, intitulado como “Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Brasil”, representado na Assembleia Constituinte em 1823, fica evidente a preocupação do Estado no trato com os indígenas, contudo, esse posicionamento oscilava entre práticas agressivas e políticas filantrópicas. Sobre esse regulamento, Dornelles et al. (2017) explica que este tinha como objetivo ensinar como catequizar os índios, a fim de fazê-los ascender socialmente, permitindo frequentarem o ginásio e ingressarem em colégios eclesiásticos. O intuito era possibilitar a integração dos índios à sociedade, promovendo a mestiçagem para o surgimento de uma nova raça e cultura comum.

Sampaio (2009) afirma que, entre 1845 e o início do século XX, a questão indígena ficou a cargo da missão católica como responsável pela catequização e civilização dos indígenas. Foi em virtude do Decreto Imperial n.º 426, de 24 de julho de 1845, que foi aprovado o Regulamento acerca das missões de catequese e civilização dos índios, este foi o único documento indigenista do Império e vigorou até 1889. Este regulamento estabeleceu as diretrizes administrativas para o governo dos índios aldeados:

A nova legislação criou uma estrutura de aldeamentos indígenas, distribuídos por todo o território, sob a gestão de um Diretor Geral de Índios, nomeado pelo Imperador para cada província. Cada aldeamento seria dirigido por um Diretor de Aldeia, indicado pelo Diretor Geral, além de um pequeno corpo de funcionários. Cabia aos missionários a tarefa relativa à catequese e à educação dos índios, enquanto que os outros funcionários imperiais se encarregariam da vida cotidiana, incentivando o cultivo de alimentos, monitorando os contratos de trabalho, mantendo a tranquilidade e polícia dos aldeamentos, regulando o acesso de comerciantes, contactando índios ainda não aldeados e controlando as terras indígenas, dentre muitas outras atividades previstas (SAMPAIO, 2009, p. 2).

Até 1970 acreditava-se que os índios não teriam futuro, nem passado, conforme aponta Cunha (2017). Os mesmos desapareceriam pela expansão do capital, sendo integrados à

população brasileira. Assim, a história indígena caracteriza-se em duas fases: antes do branco e depois do branco. Após o branco, o índio passou a ser considerado como o homem que se nega a ser branco, optando pela cuia e pelo arco. Para a autora, há várias épocas em cada fase, ou seja, para interpretar as sociedades indígenas devem-se considerar todos os processos e atores envolvidos.

Baniwa (2012) caracteriza as primeiras intervenções do Estado aos povos indígenas como Indigenismo Governamental Tutelar, pela forte presença do SPI e pelo entendimento de que os indígenas eram incapazes de tomarem decisões. O papel do SPI era de integração e assimilação cultural dos povos indígenas, mas, na prática, isso significava a viabilidade de apropriação de suas terras e negação das identidades étnicas e culturais:

O SPI deveria prover os índios de assistência consistindo de terra, saúde, educação e subsistência, sempre sob a ótica da “relativa incapacidade indígena” e da sua necessária “tutela” pelos órgãos do Estado, cujo principal objetivo era acomodar os povos indígenas sobreviventes, ao mesmo tempo que avançavam e legitimavam as invasões territoriais já consumadas e abriam novas fronteiras de expansão e invasão a novas terras indígenas (BANIWA, 2012, p. 208).

O Estado é responsável pela integridade das terras indígenas, sendo que essa responsabilidade ocorreu por meio da tutela. Foi concedida a proteção a essas “grandes crianças”, a fim de que elas cresçam e se tornem adultas de cultura branca (CUNHA, 2017).

Lima (2002) afirma que o SPI surgiu primeiramente como o Serviço de Proteção de Trabalhadores Nacionais (SPILT) em 1910, pois, além das tarefas de pacificação e proteção dos povos indígenas, tinha também a missão de estabelecer núcleos de colonização para preparação de indígenas para o mercado. Em 1918 essa atribuição foi retirada do SPI e este passou a executar a tarefa de tutela sobre os indígenas. É válido ressaltar que o projeto de lei foi encaminhado em 1917, mas só foi aprovado em 27 de junho de 1928 em virtude da lei n.º 5484. Nesta lei não ficaram nítidos os critérios que definiam os indígenas como tutelados, somente no Código Civil brasileiro de 1916, em seu 6.º artigo, foi mencionado que os indígenas estavam incluídos entre os relativamente incapazes.

O SPI, como aponta Lima (2002), foi subordinado a vários Ministérios no decorrer de sua história. Entre 1910 a 1930 esteve subordinado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. Entre 1930 a 1934 passou a ser vinculado ao Ministério do Trabalho. De 1934 a 1939 ficou subordinado ao Ministério da Guerra, e em 1940 voltou para o Ministério da Agricultura e depois passou para o de Interior.

Com a criação do Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI) em 1930, composto por sete membros, Lima (2002) destaca que a expectativa era que o SPI ficasse

somente com as atribuições executivas, mas não foi bem assim que aconteceu. Na década de 1960, o CNPI contava com a presença de antropólogos e indigenistas que defendiam os direitos dos indígenas, e em suas discussões perpassavam os tratados internacionais.

A primeira Carta Magna que tem alguma menção à temática indígena é a de 1934, estabelecendo a competência privativa da União para legislar sobre a integração dos indígenas à comunhão nacional. Posterior a essa, a única Constituição que tem uma leve alteração em seu texto sobre a questão indígena é a de 1967, que determina sobre o direito dos índios de usufruto exclusivo dos recursos naturais de suas terras (DORNELLES et al., 2017).

Com a substituição do SPI pela FUNAI na década de 1960, conforme Lima e Hoffmann (2002), cresceu a participação desta em processos de aberturas de estradas e a entrada de projetos de desenvolvimento na região Amazônia. Isso perpassa pela abertura de investimentos internacionais, que, além de financiar a ditadura militar instalada no Brasil, possibilitava o avanço de projetos agroindustriais. Desse modo, a mudança do SPI para FUNAI está relacionada aos interesses políticos, que resulta em vários conceitos jurídicos presentes no Estatuto do Índio (Lei 6.001/73), como resultado também de cobranças internacionais para proteção das populações indígenas:

As pressões internacionais à época estavam balizadas pelas ideias de *anistia* e *direitos humanos*. A ação de movimentos internacionais de defesa dos direitos humanos e do meio ambiente sobre o *establishment* desenvolvimentista, notadamente o Banco Mundial, influenciou as decisões dos dispositivos financiadores da expansão governamental rumo à Amazônia, ao ameaçar cortar os recursos financeiros ao regime militar, moldando-se um padrão de interação conflitiva entre essas partes – agências do Estado brasileiro, movimentos internacionais e agências multilaterais de financiamento – que marcaria a década posterior (LIMA; HOFFMANN, 2002, p. 10).

Sobre o Estatuto do Índio, ele teve o objetivo de regulamentar a situação jurídica dos índios no Brasil, no entanto, pelo contexto em que foi construído, de regime autoritário, não houve a participação dos diversos setores da sociedade para sua elaboração, apresentando de forma apenas a reforçar as legislações anteriores. Nele reforça sobre a integração e o regime de tutela, equiparando os índios aos menores de 16 anos, relativamente incapazes para atos da vida civil (DORNELLES et al., 2017).

Cavalcanti-Schiel (2009) afirma que a criação da FUNAI se deu em um momento que o SPI não conseguiu se organizar política e administrativamente e não conseguiu evitar a extinção de 87 grupos indígenas entre 1900 e 1957 no Brasil. Entretanto, a FUNAI permaneceu com os mesmos problemas do SPI pela mesma forma administrativa, insuficiência de meios, corrupção e falta de coerência nas orientações.

O curso da política indigenista brasileira não pode se resumir a atuação de seus aparelhos estatais. Essa política é marcada pelo princípio da proteção, ora camuflado entre a tutela e promoção da autonomia relativa: “a lógica da proteção significou [...] o estabelecimento de uma relação direta, necessária e institucionalizada entre o estado nacional e as populações indígenas” (CAVALCANTI-SCHIEL, 2009, p. 153). Além disso, para Cunha (2017), a FUNAI era vinculada ao Ministério do Interior. A contradição era sobre um órgão que tem como objetivo defender os direitos de o índio estar vinculado a um Ministério, cujo objetivo era o desenvolvimento:

Os custos ambientais e sociais, para a população em geral e para os índios em particular, eram considerados secundários quando não simplesmente ignorados: assim se entende que, nessa época, políticos e militares pudessem abertamente declarar que os índios eram “empecilhos para o desenvolvimento” (CUNHA, 2017, p. 251).

Sobre a atuação da FUNAI, Lima e Hoffman (2002) ressaltam que ela era controlada por agências de segurança nacional, assim como presidida por militares. No entanto, em certos momentos, a Fundação abria espaço para antropólogos, pesquisadores vinculados à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) ou ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) ou à Financiadora de Estudos e Projetos (FINEP). Esses pesquisadores eram chamados para elaborar projetos de ação junto aos povos indígenas, com intuito de abertura para os projetos de desenvolvimento.

Esse período é caracterizado por Baniwa (2012) como Indigenismo Não Governamental. É o segundo período da política indigenista brasileira, iniciado na década de 1970 com a atuação da Igreja Católica renovada e organizações civis ligadas às universidades. O autor cita a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a Operação Amazônia Nativa (OPAN), o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), a Comissão Pró-Yanomami (CCPY) e o Instituto Socioambiental (ISA). Essas organizações quebraram o monopólio das velhas missões religiosas e assumiram, muitas vezes, o protagonismo da questão indígena. “A luta era feita partindo das aldeias, passando pelos municípios, estados, Brasília e as principais capitais do mundo” (BANIWA, 2012, p. 109).

Lima e Hoffman (2002) afirmam que o CIMI, constituído em 1972, dedicou sua atuação em áreas indígenas “promovendo assembleias indígenas e dando campo a um tipo de associativismo pan-indígena, que seria enfatizado, no plano retórico, como a via privilegiada para a *autodeterminação indígena*” (LIMA; HOFFMANN, 2002, p. 11). Essa atuação foi o suficiente para sua participação na demarcação de terras indígenas.

Na década de 1980, a questão indígena ganha maior visibilidade em virtude das entidades internacionais, foi o período da Constituinte que a FUNAI agregou vários indigenistas, antropólogos e Organizações Não Governamentais (ONGs). Baniwa (2012) denomina o terceiro período da política indigenista como Indigenismo Governamental Contemporâneo. Esse período, pós-constituição de 1988 é caracterizado pela criação de vários órgãos em vários ministérios que atendam aos interesses dos povos indígenas, favorecendo a participação na tomada de decisão e tirando a hegemonia da FUNAI no trato da questão indígena. Contudo, há vários paradoxos dessa relação do Estado com a questão indígena, uma vez que vários instrumentos jurídicos, políticos e administrativos não foram regulamentados.

Foi a partir do texto constitucional de 1988, conforme Brand (2002), que o Estado passa a reconhecer o direito à diferença dos povos indígenas. Foi a primeira vez que a lei deixou de afirmar a integração dos indígenas à sociedade. Entretanto, para esse autor, nem sempre as mudanças na lei significam mudança nas práticas administrativas. E, para elucidar sua interpretação, o autor exemplifica isso com os processos de demarcação das terras indígenas. Até os dias atuais, têm terras indígenas que continuam sofrendo resistências:

O texto constitucional alterou profundamente as normas legais de relação entre esses povos e a sociedade nacional. Pela primeira vez, deixou de ser atribuição do Estado legislar sobre a integração dos povos indígenas, ou seja, sua desintegração como povos etnicamente diferenciados, cabendo-lhe, ao contrário, o dever de garantir o direito à diferença (BRAND, 2002, p. 32).

Essas mudanças na legislação indigenista são marcadas por reivindicações internacionais. Em virtude disso, Fajardo (2009) nos apresenta os instrumentos internacionais que deram um horizonte às políticas regionais, sendo a Convenção sobre o Instituto Indigenista Interamericano (III), de 1940; o Convênio número 107 da OIT sobre Populações Indígenas e Tribais em Países Independentes, de 1957; o Convênio número 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais em Países independentes, de 1989; e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2007. A autora explica que:

[...] os três primeiros instrumentos são tratados internacionais vinculantes para os estados que os ratificam. O último instrumento é uma declaração e, portanto, não sujeito à ratificação, mas com uma cláusula que vincula os estados a zelarem pela eficácia das suas disposições” (FAJARDO, 2009, p. 14).

Assim, para essa autora, o Convênio 169 da OIT foi o documento que possibilitou uma quebra na forma pela qual os povos indígenas estavam sendo tratados, pois, estabeleceu o direito de eles instituírem suas prioridades e controlarem suas instituições, fez com que houvessem reformas constitucionais nos países latino-americanos. Com base nisso, cada

instrumento corresponde a sua época, os primeiros estão relacionados ao contexto em que o indigenismo integracionista buscava integrar os indígenas no mercado e avançar com o desenvolvimento:

O primeiro, a Convenção sobre o III, busca institucionalizar e coordenar as políticas indigenistas na região. O segundo, o Convênio 107, incorpora um marco de direitos. O terceiro instrumento, o Convênio 169, rompe explicitamente com o integracionismo e estabelece as bases de um modelo pluralista, baseado no controle indígena de suas próprias instituições e modelo de desenvolvimento, e na sua participação nas políticas estatais (FAJARDO, 2009, p. 15).

Foi por meio de uma Convenção que foi criado o Instituto Indigenista Interamericano III como um organismo intergovernamental, ficando com a missão de coordenar as políticas indigenistas dos estados-membros, assim como promover a capacitação para o desenvolvimento indígena. 17 países ratificaram este instrumento, dentre estes se encontram todos os países latino-americanos:

Embora o papel do III tenha sido fundamental por várias décadas depois de meados do século XX, para marcar a pauta das políticas indigenistas na região, logo caiu em crise financeira e não acabou de se recuperar. Agora, vislumbra-se mais como um acervo documental que de orientação política. No entanto, sua relação com os institutos indigenistas da região ainda é um capital muito importante (FAJARDO, 2009, p. 19).

O Convênio n.º 107 foi revisado e concluído no Convênio n.º 169, resultado do Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas, criado em 1982. Este convênio possibilita várias reformas constitucionais na América Latina. Ele reconhece o direito à terra e território, acesso aos recursos naturais, reconhece também os direitos relativos ao trabalho, saúde, comunicações, desenvolvimento das próprias línguas, educação bilíngue, entre outros. A Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos Indígenas de 2007 amplia os direitos dos indígenas, reconhecendo-os como determinantes de seu próprio destino (FAJARDO, 2009).

Com base nessa contextualização, a autora apresenta os principais problemas inerentes das políticas públicas elaboradas para os indígenas: elas, em certa medida, não são elaboradas por indígenas; não há estabilidade nas instituições e entidades responsáveis pelo planejamento e/ou execução de políticas indigenistas; elas ficam subordinadas a outras políticas, em que os setores responsáveis pouco conhecem das causas indígenas; falta coordenação e articulação sobre assuntos indígenas entre diferentes setores e órgãos do executivo, judiciário e legislativo; ausência de ferramentas para mediar o gasto público em matéria indígena; as políticas de assistência social e de desenvolvimento buscam combater a pobreza, mas não são

orientadas para o fortalecimento dos povos indígenas em cumprimento das suas demandas específicas. Acrescentamos que essas políticas não conseguem dialogar com a diversidade indígena, reproduzindo, na prática, a perspectiva do índio genérico.

A Constituição de 1988 garantiu aos indígenas o direito ao território, à saúde, à educação e ao desenvolvimento econômico nos moldes de seus projetos coletivos. No tocante às políticas públicas há muitos avanços, entretanto, ainda insuficientes para efetivar uma vida digna aos povos indígenas (BANIWA, 2012).

As reivindicações dos índios, de acordo com Cunha (2017), estão relacionadas ao respeito aos seus direitos coletivos, suas terras e o usufruto exclusivo de suas riquezas. Querem decidir sobre seu futuro e também participar das decisões que possam afetar suas comunidades e suas tradições:

Os índios, no entanto, têm futuro: e portanto têm passado. Ou seja, o interesse pelo passado dos povos indígenas, hoje, não é dissociável da percepção de que eles serão parte do nosso futuro. A sua presença crescente na arena política nacional e internacional, sua também crescente utilização dos mecanismos jurídicos na defesa de seus direitos tornam a história indígena importante politicamente. Os direitos dos índios à sua terra, diz a Constituição, são históricos, e a história adquire uma imediata utilidade quando se trata de provar a ocupação. Mas ela tem também um caráter de resgate de dignidade que não se pode esquecer (CUNHA, 2017, p. 129).

Fajardo (2009) enfatiza que as políticas públicas direcionadas para os povos indígenas têm como objetivo embutido a não garantia e ampliação de direitos deles, mas o desenvolvimento econômico da região, sendo a expansão agrícola, controle de fronteiras e de protestos sociais, seus principais marcos norteadores. Nesse contexto, a referida autora salienta que:

Os serviços públicos em geral, ainda não conseguem estruturar serviços pertinentes cultural e linguisticamente de qualidade. Os esforços em educação bilíngue intercultural são insuficientes e não garantem qualidade; em matéria de saúde intercultural são muito incipientes (FAJADO, 2009, p. 43).

Outra questão apresentada por Fajardo (2009) é sobre as políticas neoliberais, as definidas de interesse nacional, como a implantação de hidrelétricas, estradas transacionais, entre outras. Antes da implementação dessas políticas, não são realizadas consultas públicas aos povos indígenas, mesmo tendo-se ciência de que de uma forma ou de outra impactam o território e o modo de vida desses povos, deixando-os em uma situação de vulnerabilidade social.

2.2 Política de Assistência Social para os indígenas

A Constituição de 1988 muda totalmente a legislação indigenista brasileira ao abandonar o preceito da tutela e da integração dos indígenas. Passa a reconhecê-los como uma organização social, com seus costumes, línguas, tradições e que são pertencentes a um território. Essa mesma Constituição também estabeleceu uma nova etapa na história da política de Assistência Social, que antes era executada com práticas filantrópicas, paternalistas e voluntaristas, passa a ter um conjunto de normas federais, configurando-a como direito a quem dela necessitar:

Atualmente, a Assistência Social é uma política pública que busca prover seguranças socioassistenciais à população brasileira: seguranças de sobrevivência (renda e autonomia), acolhida, convívio familiar e comunitário. Com atribuições e responsabilidades claramente definidas, a União, Estados, Distrito Federal e Municípios têm obrigações compartilhadas na formulação, execução, monitoramento e avaliação das ações, que contam com cofinanciamento federal, estadual/distrital e municipal (BORGES, 2016a, p. 215).

Os marcos legais da política de Assistência Social são: a CF de 1988; a Lei n.º 8.742/1993, instituindo a Lei Orgânica de Assistência Social (LOAS); a Política Nacional de Assistência Social (PNAS); a Norma Operacional Básica do Suas de 2005 e a de 2012 (NOB-SUAS). Borges (2016) ressalta que em se tratando do atendimento aos povos indígenas, em 2005, o Conselho Nacional de Assistência Social (CNAS) instituiu um Grupo de Trabalho (GT) por meio da Resolução n.º 47, de 22 de março de 2006, para acompanhar e avaliar a gestão de recursos, os impactos sociais e o desempenho da Rede de Serviços de Proteção Social Básica nas comunidades indígenas. O GT apresentou um relatório final das atividades concluindo que para o atendimento adequado às comunidades indígenas, por intermédio dos CRAS, as equipes precisam de uma qualificação técnica:

Ocorre que a participação indígena em fóruns consultivos e deliberativos da Assistência Social é ainda muito incipiente. Reflexo disso é que, até o ano de 2014, sequer havia uma única cartilha/manual com orientações para as equipes dos CRAS que interagem com pessoas e famílias indígenas (BORGES, 2016a, p. 216).

Borges (2016), ao realizar pesquisa de campo com o intuito de analisar como ocorre a execução da política de Assistência Social no território do povo indígena Pataxó, na Bahia, percebeu que poucos indígenas sabiam sobre o CRAS, eles procuravam a Secretaria de Assistência Social do município quando precisavam resolver alguma coisa relacionada ao Bolsa Família. Como a implantação das equipes volantes que atendem às aldeias era recente, as quais iniciaram o trabalho em 2014, as equipes apontaram sobre a dificuldade de trabalhar

com os grupos indígenas, mencionaram sobre a falta de capacitação específica para esses atendimentos:

Além da falta de capacitação para o trabalho com indígenas, outro fator dificultador apontado foi a dispersão das aldeias num amplo território que, em dias de chuva, fica intransitável. O que a equipe volante tinha conseguido fazer nas aldeias foi apenas a palestra de apresentação, alguns encaminhamentos e esclarecimento de dúvidas sobre benefícios e programas sociais, além de esboçar um diagnóstico socioterritorial (BORGES, 2016a, p. 220).

Os dados apresentados na pesquisa de Borges (2016) apontam a falta de estrutura física dos CRAS, recursos humanos e de material para o trabalho. As equipes citaram que a prefeitura disponibiliza um carro para o CRAS, o qual é compartilhado com outras secretarias e impróprio para estradas de chão: “equipes pequenas, incompletas e com contratos precários, longas distâncias, limitações orçamentárias são fatores que comprometem essa cobertura. As famílias indígenas têm pouco conhecimento sobre o que é o CRAS” (BORGES, 2016, p. 223).

Desse modo, os indígenas que participaram da pesquisa enfatizaram sobre a necessidade de ter um CRAS ou uma equipe dedicada para atender as demandas da comunidade indígena. Pontuaram ainda sobre a necessidade de contratação de funcionários indígenas para compor as equipes dos CRAS, uma vez que esses conhecem a realidade das aldeias:

Mesmo sem funcionário indígena, o CRAS Indígena de Prado já vem conseguindo fazer coisas importantes. A receita: presença nas aldeias e boa vontade para o diálogo com os caciques e chefes das famílias. Conforme reconhece o coordenador da PSB de Porto Seguro, os Pataxó têm noção dos seus direitos [...] Um dos direitos que foram mais mencionados perante meu gravador foi o da consulta prévia: eles querem ser ouvidos antes da chegada de qualquer iniciativa governamental ou não governamental. Por isso, inclusive, pedem mais reuniões com os CRAS do litoral sul da Bahia para conhecer os direitos socioassistenciais das famílias (BORGES, 2016a, p. 224).

A política de assistência social foi concebida com o objetivo de dar autonomia e protagonismo aos seus usuários, no entanto, não foi incorporada nela a diversidade étnica e cultural que perpassa as populações indígenas. Com base nisso, a Proteção Social Básica da Política de Assistência Social precisa ser repensada para atender aos povos indígenas, ele sugere uma reformulação para ampliar os direitos socioassistenciais, respeitando as especificidades culturais dos indígenas (BORGES, 2016).

Com a criação do MDS em 2004, conforme Quermes e Carvalho (2013), as políticas para os povos indígenas foram ampliadas, sendo inseridos nos programas de transferência de

renda como o PBF, Programa de Erradicação do Trabalho Infantil (PETI) e o Benefício de Prestação Continuada (BPC):

Os programas de transferência de renda têm se revelado importante medida no combate a pobreza extrema. No caso dos povos indígenas, cuja inclusão nas políticas assistenciais surge em resposta a falhas na tentativa de integração entre povos indígenas e sociedade, fazendo-se necessário a sua incorporação nos programas de transferência de renda como forma de compensá-los pela perda de seus territórios. Para os povos da etnia Guarani-Kaiowá, os benefícios assistenciais são tidos como a principal renda, visto que aproximadamente 90% das famílias recebem recursos do programa Bolsa Família. Diante da falta de perspectiva relativa às suas formas de sobrevivência, é possível haver o aumento da demanda pelos benefícios como BPC e PBF. Para tanto, é crucial que haja um maior controle nas concessões no sentido de tornar efetivo o acesso, bem como avaliar de forma mais aprofundada os impactos desses benefícios sobre os beneficiários e suas famílias (QUERMES; CARVALHO, 2013, p. 787).

Além de aprofundar sobre os impactos sociais desses benefícios às famílias indígenas, Quermes e Carvalho (2013) também afirmam sobre a necessidade de qualificação das equipes de Assistência Social que atendem os indígenas: “embora a assistência social ao indígena seja significativa, seu grande desafio certamente é o de atrair profissionais qualificados para atuarem na assistência ao indígena” (p. 788).

Borges (2016) também realizou uma pesquisa na TI Dourados, em Mato Grosso do Sul, apresentando dados sobre os desafios da equipe técnica do CRAS indígena⁵. O autor ressalta que por intermédio das reivindicações dos indígenas para recuperação de antigos espaços territoriais, empresas agropecuárias reagiram com retaliações aos indígenas: “[...] verifica-se a exacerbação da violência contra os índios, com toda sorte de procedimentos que vão de assassinatos, raptos de pessoas indígenas a prisões sem qualquer motivação ou prova de crime, sugerindo que o delito estaria no fato de *ser índio*” (p. 314).

Com base nessa situação, aumentaram os casos de uso indevido de substâncias psicoativas, como álcool e drogas, casos de violência doméstica, exploração sexual, negligência com pessoas idosas e deficientes, insegurança alimentar e privação material: “as situações de risco, vulnerabilidade social e, mais grave, violação cotidiana de direitos decorrem, em grande parte, do confinamento a que foram forçados os indígenas e dos conflitos fundiários e interétnicos associados” (BORGES, 2016b, p. 315).

⁵ “O CRAS Indígena é responsável pela oferta da PSB às famílias indígenas da TI Dourados. Em sua área de cobertura, estão duas aldeias (Bororó e Jaguapiru) que, juntas, somam cerca de 11 mil pessoas segundo o Censo Indígena 2010, ou mais de 14 mil, conforme as estimativas da sua equipe técnica. Diante disso, o primeiro aspecto a ser destacado é a enorme demanda por informações, documentação civil, transferência de renda e benefícios eventuais (como cestas de alimentos e lonas) que não pode ser suprida devido ao reduzido número de funcionários” (BORGES, 2016b, p. 315).

Um dos problemas para execução da política de Assistência Social na TI de Dourados é a grande demanda para o número reduzido de funcionários. Conforme Borges (2016), o CRAS atende principalmente a demanda espontânea das famílias residentes na região “como estratégia para aliviar, a sobrecarga, a equipe de referência trabalha junto com as lideranças (capitão e sua equipe) no aconselhamento das famílias” (BORGES, 2016b, p. 315).

Uma das estratégias da equipe técnica do CRAS é convidar as lideranças tradicionais para acompanhar nas visitas domiciliares, já que estão mais próximas da realidade das famílias e conhecem as dificuldades. Sobre a atuação, os técnicos, mesmo sendo indígenas, mencionam sobre a necessidade de uma capacitação antropológica para atuar com as diferenças étnico-culturais: “os técnicos de referência do CRAS (duas assistentes sociais e uma psicóloga) se queixam de não ter recebido qualquer treinamento, ou assessoria antropológica, para o trabalho social com as famílias da reserva” (BORGES, 2016b, p. 316).

Vários problemas sociais que precisam de intervenção são mencionados por Borges (2016): “álcool e drogas têm fragilizado os indígenas porque a reserva está situada entre duas cidades (Dourados e Itaporã) e as famílias indígenas são facilmente alcançadas por pessoas estranhas à comunidade, que aliciam os menores” (p. 316). O CRAS Indígena de Dourados foi o primeiro implantado por meio da mobilização da comunidade indígena, trouxe resultados no trabalho social com famílias indígenas, pois, além de terem funcionários indígenas na equipe, conseguiu acompanhar as famílias e incluí-las nos programas sociais ofertados. Como a demanda é grande, os indígenas têm reivindicado a criação de outro CRAS indígena e de um Centro de Referência Especial de Assistência Social (CREAS). Apesar dos avanços, Borges (2016) aponta que a assistência social tem muito ainda que evoluir no sentido de considerar nas intervenções nas crenças, organização social e tradições indígenas:

[...] é imprescindível aprimorar os canais e as formas de comunicação intercultural entre o CRAS e indígenas. Estes esperam que as ações socioassistenciais consigam enxergar as famílias extensas (e não apenas as famílias elementares, alvo dos programas de transferência de renda) e, como consequência, que seja estabelecido um Conselho Tutelar Indígena, baseado nas noções indígenas de política e justiça que se espriam em sua organização social. A estatalidade da assistência deve, pois, traduzir as categorias operacionais dos serviços socioassistenciais de acordo com o universo sociocultural indígena (BORGES, 2016b, p. 319).

Para apoiar as equipes técnicas com subsídios teóricos e técnicos sobre as populações indígenas do Brasil, o MDS publicou em 2017 orientações técnicas para o “Trabalho Social com famílias Indígenas na Proteção Social Básica”, uma vez que a Assistência social tem uma demanda grande dos CRAS que atendem populações indígenas:

O Sistema Único de Assistência Social (SUAS) conta, hoje, com 8.286 CRAS, 2.372 Centros de Referência Especializados de Assistência Social (CREAS). Destes, 574 CRAS e 240 CREAS atendem comunidades indígenas, 21 CRAS se encontram em comunidades indígenas, além da atuação das equipes volantes que totalizam 1.227, em 1.057 municípios. No CadÚnico existem 149.243 famílias indígenas cadastradas. O Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos atende atualmente 9.142 pessoas que se declaram indígenas no quesito cor ou raça no CadÚnico (BRASIL, 2017, p. 7).

Desse modo, é necessária a reflexão sobre o atendimento e acompanhamento adequado para as famílias indígenas, respeitando principalmente as especificidades étnicas, considerando que no Brasil há 305 povos indígenas, falantes de 274 diferentes línguas, com organização social, costumes, tradições e crenças diversas. Assim, a atuação dos técnicos da política de assistência social deve respeitar as diferenças culturais e promover a entrada dessas famílias nos serviços ofertados pelos CRAS.

Além disso, no manual orienta que em cada CRAS que atende às populações indígenas deve ter uma equipe multidisciplinar de referência, devendo contar com um antropólogo e/ou indigenista. As abordagens e procedimentos metodológicos deverão estar pautados no diálogo e respeito intercultural, assim como buscarem conhecer o território, os costumes, a cultura, tradição da comunidade atendida, e promoverem a participação de indígenas no planejamento das ações e avaliação das mesmas.

Outra orientação abordada no manual é para o cuidado metodológico para abordar o tema vulnerabilidade relacionado à renda, uma vez que o fato de ser indígena, não significa sinônimo de pobreza, e nem o fato de ser índio significa ser vulnerável. Acontece que, por causa do avanço de projetos de desenvolvimento, perpassando por impactos socioambientais, alterando assim os modos de vida dos indígenas, muitos deles se encontram em situações de vulnerabilidade social, não conseguindo garantir o sustento e nem segurança alimentar. Desse modo, as intervenções podem ser por intermédio de inclusão nos programas de transferência de renda, respeitando os modos de produção e economia que cada população indígena desenvolve, não estando necessariamente associados à renda ou emprego formal.

2.3 Programas de Transferência de Renda

Contextualizar a construção de Políticas de Transferência de Renda transcende por compreender a lógica de desenvolvimento adotada no Brasil, resultando no alto índice de concentração de renda nas mãos de poucos. Para Oliveira (2002), o desenvolvimento sempre proporciona crescimento econômico, devendo melhorar a qualidade de vida, que inclui

alocação de recursos nos diversos setores da economia, a ponto de melhorar os indicadores de bem-estar econômico e social:

O desenvolvimento deve ser encarado como um processo complexo de mudanças e transformações de ordem econômica, política e, principalmente, humana e social. Desenvolvimento nada mais é que o crescimento – incrementos positivos no produto e na renda – transformado para satisfazer as mais diversificadas necessidades do ser humano, tais como: saúde, educação, habitação, transporte, alimentação, lazer, dentre outras (OLIVEIRA, 2002, p. 40).

As teorias sobre desenvolvimento apontam que se os países seguissem as regras de acumulação de capital e aumento da produtividade, alcançariam o crescimento econômico tão desejado. Para Oliveira (2002) é muito comum associar desenvolvimento com industrialização, devido ao fato de a indústria ser a responsável por grande parte do crescimento econômico. Assim, os países almejavam industrializar seus territórios. Nas décadas de 1950 a 1970, na América Latina e no Brasil, as políticas desenvolvimentistas tinham como objetivo promover o crescimento do produto e da renda por meio da industrialização e acumulação de capital. As atividades se baseavam na substituição das importações, fazendo com que o próprio país produzisse o que antes era importado. Desse modo, as produções internas passaram a ser protegidas da concorrência estrangeira, com a implantação de taxas e tarifas de importação. Os governos acreditavam que a industrialização poderia desenvolver seus países.

Problematizando essa ideia, Vieira e Santos (2012) apontam que as atividades industriais não garantem a melhor distribuição de renda. As teorias de desenvolvimento econômico enfocam em investimentos em tecnologia a fim de aumentar a produtividade do trabalho, sem levar em consideração fatores internos como os culturais e sociais. Conforme esses autores, as decisões tomadas se baseiam apenas nos benefícios materiais, no entanto, há outros fatores para se alcançar o desenvolvimento⁶.

Os problemas advindos por meio do desenvolvimento ocorriam por causa da concentração de renda e riqueza ao nível mundial, a qual se agravava pelo fato do pouco surgimento de países industrializados. De acordo com Souza (2012), a grande depressão de 1930 possibilitou constatar que as crises prejudicam principalmente os assalariados e as pequenas empresas. Para Sachs (2001), o crescimento econômico pode trazer efeitos sociais devastadores, pois o mesmo favorece a acumulação de riquezas nas mãos de poucos,

⁶ “Entende-se o desenvolvimento econômico como um processo dinâmico por meio do qual a quantidade de bens e serviços produzidos por uma coletividade em unidade de tempo determinada tende a crescer mais rapidamente que ela. O desenvolvimento ocorre de forma quantitativa e qualitativa. Representa um aumento da oferta de bens e serviços per capita, altera as técnicas produtivas, a distribuição do rendimento e o comportamento da mão de obra” (VIEIRA; SANTOS, 2012, p. 358).

produzindo e reproduzindo a pobreza e deterioração das condições de vida. Ou seja, seria o crescimento pela desigualdade.

Com base nessa reflexão, a concentração de renda e a reprodução da pobreza são temas discutidos por diversos pesquisadores que evidenciam que nem sempre o crescimento econômico é sinônimo de redução da pobreza. O crescimento econômico pode trazer novos empregos, melhores salários e melhor padrão de vida para a população. Entretanto, se ele estiver concentrado somente em áreas urbanas de certas regiões, a pobreza e desigualdade podem continuar crescendo (PEÑA et al., 2015).

Peña et al. (2015) ressaltam que a pobreza, concentração de renda e desigualdade regional são problemas visíveis depois da expansão da economia brasileira. As causas dessas desigualdades perpassam por um conjunto de fatores. Estão relacionados com a baixa instrução, serviços públicos insuficientes, corrupção, elevada carga tributária e desigualdades de oportunidades. Além disso,

[...] as tradicionais políticas econômicas do país durante muito tempo priorizaram o crescimento econômico. Acreditava-se que essa era a condição básica para o desenvolvimento inclusivo, consubstanciado por um processo social e uma convergência regional (PEÑA et al., 2015, p. 893).

Nessa análise sobre desigualdade social, conforme Ricupero (2001), a qualidade das políticas públicas faz toda a diferença. Esse autor defende a necessidade de implantação de políticas de distribuição da riqueza e da renda, pois, sem elas não há sistema social e sustentável. A concentração de renda está associada ao crescimento econômico, assim como também pode ameaçar a continuidade desse crescimento.

Marinho, Linhares e Campelo (2011) afirmam que países com renda per capita igual a do Brasil têm menos pessoas abaixo da linha da pobreza. Essa reflexão resultou em formulações de políticas públicas que repensaram o processo de crescimento econômico brasileiro, passando a objetivar a redução da desigualdade e pobreza. Os programas de transferência de renda visam garantir uma renda mínima para famílias em situação de vulnerabilidade.

Silva (2007) contextualiza que as PTR começaram a fazer parte da agenda pública brasileira a partir de 1991, por intermédio do Projeto de Lei n.º 80/1991, do senador Eduardo Suplicy, com o Programa de Garantia de Renda Mínima (PGRM). Essa autora divide a história da política de transferência de renda brasileira em cinco momentos. O primeiro momento foi caracterizado pelo debate sobre o Renda Mínima.

O segundo momento estava relacionado com a discussão de garantir uma renda para as famílias que mantivessem seus filhos na escola: “a pretensão era instituir uma política social que, no curto prazo, amenizasse a pobreza e, no longo prazo, reduzisse sua reprodução” (SILVA, 2007, p. 1431).

Nesse contexto, explica Silva (2005), foi criado em 1993 o Plano de Combate à Fome e a Miséria (PCFM) pelo Presidente Itamar Franco. Esse programa objetivou combater a fome e o enfrentamento da miséria por meio de “articulação e mobilização de recursos institucionais, humanos e organizacionais, orientados pelos princípios da parceria, da descentralização e da solidariedade” (SILVA, 2007, p. 257).

Já no governo de Fernando Henrique Cardoso, o PGRM foi substituído pelo Programa Comunidade Solidária, sendo constituído por ações descentralizadas e com participação da sociedade civil para o combate da pobreza. Com base nisso,

os Programas de Transferência de Renda passam então a ser considerados importantes mecanismos para o enfrentamento do desemprego e da pobreza e como possibilidade de dinamização da economia, principalmente em pequenos municípios, como é o caso da experiência brasileira (SILVA, 2005, p. 255).

O terceiro momento é marcado pela implementação das PTR em 1995 nas cidades de Campinas – SP, Ribeirão Preto – SP, Santos – SP e Brasília – DF. Nesse terceiro momento ocorre também a criação do PETI e implementação do BPC, ambos em 1996. Em 1999 foi instituído o Programa Comunidade Ativa, com a proposta de favorecer o desenvolvimento local, integrado e sustentável de municípios pobres.

O quarto momento é caracterizado pela expansão dos PTR em 2001, com a criação do Bolsa Escola e Bolsa Alimentação (SILVA, 2007). Também foi criado o Fundo de Combate à Pobreza que, de acordo com Silva (2005), tinha o intuito de financiar os programas de transferência de renda. Em julho de 2001 foi instituído o Programa de Combate à Miséria, posteriormente passando a ser denominado de Projeto Alvorada, com a proposta de atender os bolsões de miséria da região norte e nordeste:

Esses programas foram implementados de modo descentralizado e alcançaram a maioria dos 5.561 municípios brasileiros, assumindo uma abrangência geográfica significativa e passando a ser considerados, no discurso do então Presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, o eixo central de uma “grande rede nacional de proteção social” (SILVA, 2007, p. 1432).

O quinto momento iniciou em 2003 com a implantação do Programa Fome Zero, pelo Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, com o objetivo de gerar políticas de geração de emprego e renda e superação da fome. Com isso, “os Programas de Transferência de Renda assumem

cada vez mais a centralidade para o enfrentamento da pobreza, destacando-se o Bolsa Família como o maior Programa dessa natureza na atualidade” (SILVA, 2005, p. 259).

Resumidamente, Silva (2005) ressalta que as principais PTR já implementados no Brasil são: o Programa de Erradicação do Trabalho Infantil; o Benefício de Prestação Continuada; a Previdência Social Rural; o Programa Bolsa Escola; o Bolsa Alimentação; o Programa Agente Jovem; o Programa Auxílio Gás; o Cartão Alimentação; e o Programa Bolsa Família.

O PBF⁷ foi implantado com a proposta de unificação⁸ de alguns programas. Esse momento é caracterizado pela ampliação do público atendido pelos programas federais, elevação do recurso destinado e unificação das PTR, a fim de melhorar a gestão e diminuir a fragmentação (SILVA, 2007).

A formulação e implementação desses programas, conforme os estudos de Silva (2005), está relacionada com o fato do custo elevado que as famílias pobres têm em manter seus filhos na escola, necessitando, em certa medida, do trabalho das crianças para garantirem a sobrevivência da família. Outra questão é o ciclo vicioso da pobreza, a baixa escolaridade de famílias pobres impossibilita o aumento da renda delas. Assim, os programas de transferência de renda⁹ se tornaram uma compensação financeira para a manutenção das crianças na escola e acesso ao serviço de saúde, além de acesso a outras políticas públicas e ações para superação do ciclo reprodutor da pobreza.

Silva (2005) problematiza que inicialmente a concepção de PTR não garante a diminuição da concentração de renda no país, apenas são ações compensatórias, irrisórias, sem alterar o modelo econômico adotado. Com base nisso, as transferências de renda podem contribuir apenas para evitar a continuidade do processo de empobrecimento da população brasileira. A pobreza é conceituada por Silva (2005) para além da renda per capita, ela a

⁷ O PBF tem os seguintes objetivos: “[...] combater a fome, a pobreza e as desigualdades por meio da transferência de um benefício financeiro associado à garantia do acesso aos direitos sociais básicos – saúde, educação, assistência social e segurança alimentar; promover a inclusão social, contribuindo para a emancipação das famílias beneficiárias, construindo meios e condições para que elas possam sair da situação de vulnerabilidade em que se encontram” (SILVA, 2007, p. 1433).

⁸ “Inicialmente, a unificação ficou restrita a quatro programas federais: Bolsa Escola, Bolsa Alimentação, Vale Gás e Cartão Alimentação, integrando, posteriormente, o Programa de Erradicação do Trabalho Infantil, o que é disciplinado através da Portaria GM/MDS n.º 666/05” (SILVA, 2007, p. 1433).

⁹ “Os Programas de Transferência de Renda são concebidos no âmbito dessas reflexões como uma transferência monetária direta destinada a famílias e a indivíduos, sendo essa transferência, no contexto da experiência brasileira, articulada a ações de prestação de serviços, principalmente no campo da educação, saúde e trabalho, na perspectiva de que a renda monetária transferida, juntamente com as ações desenvolvidas, possibilite a autonomização das famílias beneficiárias” (SILVA, 2005, p. 259).

caracteriza como um fenômeno multidimensional¹⁰. Desse modo, “[...] não pode ser vista como mera insuficiência de renda, pois é também desigualdade na distribuição da riqueza socialmente produzida; é não acesso a serviços básicos, à informação, a trabalho e a uma renda digna; é não participação social e política” (SILVA, 2005, p. 253).

Mesmo que o efeito sobre a superação da pobreza seja modesto, para Silva (2005), pode-se considerar que o PBF possibilitou elevação e até mesmo o único acesso à renda monetária de muitas famílias. Esses programas distribuem renda, mas não são capazes de redistribuir renda entre a população brasileira, não alterando o nível de concentração da riqueza, consideravelmente alto no Brasil: “[...] eles podem apenas servir para controle e regulação dos níveis de indigência e pobreza que servem como critério de acesso das famílias a esses programas” (SILVA, 2005, p. 272). Um dos limites apontados pela autora é sobre o valor dos benefícios ser irrisório, incapaz de reduzir a pobreza, “possibilitando tão somente a reprodução biológica, de modo a manter a pobreza e a indigência num dado patamar” (SILVA, 2005, p. 274).

Um fato interessante apresentado na pesquisa de Marinho, Linhares e Campelo (2011) é sobre a associação da redução da pobreza com os programas de transferência de renda. Os autores concluíram, por meio de pesquisa usando os dados da Pesquisa Nacional de Amostra por Domicílio (PNAD), do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e do IPEADATA, compreendendo os anos de 2000 a 2008, que os programas de transferência de renda cumprem o objetivo assistencialista, contudo, não reduziram a pobreza no país.

Sobre o Produto Interno Bruto (PIB) *per capita*, não pode constatar nenhum impacto, por causa da alta concentração de renda identificada no Brasil. Além disso, para esses autores, os investimentos em educação estimulam mais o crescimento do PIB *per capita* do que as políticas de transferência de renda. “Por outro lado, se as políticas de crescimento do PIB e educação aumentarem a concentração da renda, elas podem apresentar impactos moderados ou até mesmo agravar a pobreza” (MARINHO; LINHARES; CAMPELO, 2011, p. 283). Desse modo, eles concluem que os programas de transferências de renda não contribuíram para a queda dos índices de pobreza dos estados brasileiros. Eles explicaram isso pela hipótese de má gestão ou pelo fato do desincentivo ao trabalho, o intitulado “efeito preguiça”.

¹⁰ “Perceber a pobreza como fenômeno estrutural decorrente da dinâmica histórica do desenvolvimento do capitalismo e como fenômeno complexo, multidimensional e relativo permite desconsiderar seu entendimento como decorrente apenas da insuficiência de renda e os pobres como um grupo homogêneo e com fronteiras bem delimitadas. Permite também desvelar os valores e concepções inspiradoras das políticas de intervenção nas situações de pobreza, as possibilidades e impossibilidades para sua redução, superação ou apenas regulação” (SILVA, 2005, p. 254).

Bichir (2010) fala sobre as divergências da eficácia e impactos do PBF, além de sua utilização para cunho eleitoral. Sobre a eficácia do programa, há redução da desigualdade quando o benefício é realmente direcionado para os mais pobres. Por outro lado, não há redução na proporção de pobres, uma vez que o valor transferido não é suficiente para tirar pessoas dos índices de pobreza. A autora considera que é um equívoco depositar todas as expectativas em uma única PTR, pois, para obter resultados em relação à redução da pobreza e desigualdade, é importante investir também em outras políticas, como saúde, educação, geração de emprego e renda.

Uma questão interessante apresentada por Bichir (2010) é sobre o processo de cadastramento. Este ocorre ao nível municipal, todavia, o processo de seleção dos beneficiários está sob a responsabilidade do governo federal. Os responsáveis pelo cadastro, em certa medida, podem interferir no lançamento das informações no sistema, usando de julgamentos pessoais e prejudicando as pessoas que necessitam deste serviço. Desse modo, “um cadastro de má qualidade gera uma base de má qualidade para a seleção de beneficiários” (BICHIR, 2010, p. 127). Contudo, é válido ressaltar que a gestão compartilhada e o investimento do MDS em capacitações para os operacionalizadores possibilitaram a redução do clientelismo e discricionariedade. Com base nisso, as críticas relacionando o programa com o uso político são consideradas pela autora como ingênuas, pois, qualquer programa social tem potencial de retorno eleitoral.

3 O PROGRAMA BOLSA FAMÍLIA ENTRE OS POVOS INDÍGENAS

O Programa Bolsa Família beneficia famílias pobres e extremamente pobres por meio de inscrição no Cadastro Único. É um programa de transferência de renda, que oportuniza o acesso aos direitos sociais, principalmente ao direito à saúde, assistência social e educação, além de gerar autonomia e capacitar para inserção no mercado de trabalho.

O PBF foi criado por meio da Medida Provisória n.º 132, de 20 de outubro de 2003, convertida na Lei n.º 10.386/2004, gerenciado pela Secretaria Nacional de Renda e Cidadania (SENARC), vinculada ao Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS). A seleção dos (as) beneficiários (as) fica sob a responsabilidade dos órgãos municipais de assistência social, sendo que a gerência do programa é do MDS e a operacionalização do pagamento fica sob a responsabilidade da Caixa Econômica Federal (CEF). Para o recebimento das transferências, os (as) beneficiários (as) estão condicionados a contrapartidas nas áreas de educação e saúde, sendo: frequência escolar de crianças e adolescentes e a manutenção do cartão de vacinação das crianças atualizado. Além disso, as gestantes devem realizar o pré-natal nas unidades de saúde. Para acompanhamento do cumprimento dessas condicionalidades, o MDS criou o Sistema de Condicionalidade (SICON) (RODRIGUES, 2016).

Conforme o Censo 2010, 896.917 pessoas se autodeclararam “indígena” no Brasil, sendo que 324.834 pessoas foram registradas vivendo nas cidades e 572.083 em áreas rurais (IBGE, 2010). Conforme o *site* do MDS, em junho de 2018, 13.736.341 famílias indígenas recebiam o Bolsa Família.

Segundo informações do MDS (2018), o Tocantins tem 121.374 famílias beneficiadas pelo Programa, correspondendo a 23,58% da população do estado. Conforme o Censo de 2010 do IBGE, Tocantínia – TO tem 6.736 habitantes, sendo considerado pela política de Assistência Social como município de Pequeno Porte I¹¹. O município tem 1.569 famílias cadastradas no Cadastro Único, sendo 718 famílias indígenas. Foram beneficiadas 891 famílias neste município, sendo 519 famílias indígenas, conforme quadro 2:

¹¹ O Sistema Único de Assistência Social se utiliza da divisão de municípios por porte para propor ações de proteção básica e/ou especial de média e alta complexidade. Municípios de Pequeno Porte I são os com até 20.000 habitantes.

Quadro 2 – Número de pessoas que recebem o PBF em Tocantínia.

	Total	Cadastro único	Beneficiadas pelo PBF
POPULAÇÃO GERAL	6.736	1.569	891
POPULAÇÃO INDÍGENA	3.350	718	519

Fonte: *site* do MDS, relatório gerado em dezembro de 2018.

Sobre o perfil socioeconômico das famílias inscritas no Cadastro Único do município de Tocantínia, 990 apresentam renda per capita de até R\$ 85,00, 156 famílias apresentam renda per capita entre R\$ 85,01 e R\$ 170,00, 213 famílias apresentam renda per capital entre R\$ 170,01 e meio salário mínimo, e 202 famílias têm renda per capita acima de meio salário mínimo. O valor médio do benefício que as famílias deste município recebem é de R\$ 317,00 por mês.

O PBF foi pensado para atender às famílias em vulnerabilidade social, entretanto, as orientações, forma de cadastramento e inclusão não foram pensadas visando atender às especificidades das famílias brasileiras. Neste capítulo apresentaremos o impacto que o programa trouxe ao modo de vida dos indígenas. Para esta discussão, estudamos as pesquisas já realizadas em aldeias indígenas, nas quais são mencionados os diversos problemas de execução e acesso ao programa, assim também como foram abordadas as melhorias que o benefício condicionado trouxe para a realidade social dos indígenas. Esses estudos foram comparados com os dados coletados na pesquisa de campo entre os Xerente e nos mostram que as melhorias, dificuldades e impactos do PBF entre os indígenas brasileiros são semelhantes.

3.1 Os Xerente e o PBF

Para analisar o impacto do PBF entre os povos indígenas buscou-se identificar quais as melhorias que esse programa trouxe para as famílias indígenas; o que costumam comprar com o dinheiro; como ocorre o acompanhamento das condicionalidades; se o programa interferiu na estrutura patrilinear da cultura Xerente; como a mulher se sente sendo a titular do cartão; como ocorre o acompanhamento do CRAS na área indígena; o que os (as) indígenas acham que deveria melhorar no PBF; e qual a percepção dos indígenas sobre o Programa. Os principais problemas relatados nas pesquisas já realizadas em aldeias são sobre a inflexibilidade das condicionalidades, endividamento no comércio local e a falta de entendimento sobre o papel de cada órgão envolvido na execução do Programa (RAMOS, 2016; MOREIRA, 2017; AVELAR, 2014; OLIVEIRA, 2016).

Os Akwê-Xerente da Aldeia Funil e Porteira consideram que o PBF melhorou a vida deles, muitos relataram que antes do programa eles trabalhavam muito, ficavam até tarde fazendo artesanato para conseguirem comprar o que faltava em casa. As mulheres continuam fazendo artesanato e indo até a cidade vender, até porque elas consideram que o PBF garantiu, em certa medida, condições melhores de vida, mas precisam complementar a renda, pois o dinheiro é insuficiente para comprar tudo que precisam.

Em uma entrevista, foi relatado que antes do PBF havia um programa estadual intitulado “Tocantins Sem Fome¹²”, operacionalizado por meio de entregas de cestas básicas. Os (as) entrevistados (as) consideraram que é melhor receber o dinheiro do Bolsa Família, pois podem comprar calçados, roupas e materiais escolares para as crianças, além dos alimentos. No tocante aos benefícios que o programa trouxe para os indígenas, eles (elas) relataram que:

Ajuda muito, é pouco, mas dá para ajudar (ENTREVISTA 1).
Melhorou muito. Faltava muita coisa, que só do artesanato não dava. Agora compro alimentos e materiais escolares (ENTREVISTA 11).
Ficou melhor né? Quando não tem dinheiro, tem Bolsa Família, né? Faço artesanato, mas vende pouco, né? Com o Bolsa Família, melhorou muito (ENTREVISTA 13).
Melhorou a alimentação. Compro alimentos e materiais escolares para os meninos (ENTREVISTA 17).

As pesquisas realizadas em aldeias indígenas apontaram que o recurso tem possibilitado a garantia da sustentabilidade alimentar da população, seja pela compra de alimentos, seja pela compra de ferramentas para o plantio. Todavia, o repasse de recurso não é o suficiente:

É preciso ser retomada, e urgentemente, a tese de que só com uma política integrada, intersetorial, será possível enfrentar os desafios da segurança alimentar entre os povos indígenas no país. No caso de algumas das etnias consultadas na pesquisa, se não for resolvido o problema fundiário, destinando as porções de terra (territórios) demandadas, dificilmente elas alcançarão a desejada autonomia e segurança alimentar unicamente com cestas básicas e transferências monetárias. Recomenda-se a implementação de ações destinadas ao fortalecimento da denominada economia indígena. Apoiando e fortalecendo iniciativas de produção, distribuição, consumo e comercialização de bens e serviços oriundos da sociobiodiversidade local. Também o apoio material às iniciativas familiares e coletivas de produção de alimentos, com o fornecimento de instrumentos de trabalho nas roças, manejo florestal e piscicultura (BRASIL, 2015, p. 16).

¹² “O Programa Tocantins Sem Fome é composto de projetos e ações que combatam a fome e promovam a segurança alimentar e nutricional, nas modalidades de transferência de crédito e renda. E também ações nas áreas da assistência social, trabalho, educação, saúde, agricultura familiar e da economia solidária. A busca é pelo desenvolvimento humano, erradicação da miséria com redução dos níveis de pobreza das famílias cadastradas no Cadastro Único de Programas Sociais do governo federal, com renda mensal de até R\$ 70,00 *per capita*”. Notícia publicada no *site* da SETAS no dia 24/4/2012, acesso em: 31 dez. 2018.

Em relação a isso, os (as) entrevistados (as) relataram que costumam comprar arroz, feijão, carne, frango, óleo, sal, açúcar, sabão, caderno, caneta, lápis, borracha, gás e material para o artesanato. Uma entrevistada considera que o programa possibilitou às mulheres o acesso à compra de materiais para fazer artesanato, abriu a mente delas em relação a isso.

Sobre o destino do recurso recebido pelos indígenas, as pesquisas apresentaram, na maioria dos casos, o discurso de que o dinheiro é para as crianças irem para a escola. Também destinam o recurso para comprar alimentos complementares, ou seja, aqueles que não são produzidos nos roçados (BRASIL, 2015; RAMOS, 2016; MOREIRA, 2017; AVELAR, 2014; OLIVEIRA, 2016). Em alguns casos, o recurso é utilizado somente para a compra de comida: “Isso ocorre nas situações em que a família não tem um roçado suficientemente produtivo, nem recebeu cesta básica compatível com o tamanho da família” (BRASIL, 2015, p. 8).

Um fato importante observado por Ramos (2016) é sobre a associação do benefício com a compra de bebidas alcoólicas. Na pesquisa dessa autora, as indígenas não associavam o benefício com esse tipo de gasto. Elas mencionaram que os consumidores de bebidas alcoólicas são homens que trabalham na aldeia (plantação e pesca), os quais vendem seus produtos e gastam o dinheiro com bebidas alcoólicas e/ou drogas. Entre os Xerente, as mulheres consideravam importante o cartão ser em nome delas, pois muitos homens poderiam comprar bebidas no lugar de comida.

A pesquisa de Brasil (2015) apresenta estudos de casos em sete TIs¹³ a fim de compreender e aprimorar a execução do PBF para os povos indígenas. Nesse estudo foi identificada em todas as aldeias a problemática sobre o intitulado “patrão”, que são os comerciantes locais, os quais ficam com os cartões para recebimento dos benefícios dos indígenas: “em todos os casos relatados eles são comerciantes locais, que providenciam transporte (pago) para o acesso aos locais de saque do recurso do PBF, e que orientam os indígenas a gastar o dinheiro nos seus estabelecimentos comerciais” (BRASIL, 2015, p. 7). Esses “patrões” ficam com os cartões como garantia do pagamento de dívidas contraídas pelos indígenas. Além dos comerciantes, os funcionários das Casas Lotéricas também aproveitam da dificuldade dos indígenas de manuseio do sistema de cartão magnético para se apropriarem do valor do benefício.

O fato do Bolsa Família possibilitar crédito aos seus beneficiários reproduz a ideologia da “facilitação” que, em virtude da desinformação dos indígenas sobre o programa, faz com

¹³ Terra Indígena Barra Velha; Terra Indígena Porquinhos; Terra Indígena Takuaraty/Yvykuarusu (ou Aldeia Paraguasu); Terra Indígena Dourados; Terra Indígena Alto Rio Negro; Terra Indígena Parabubure; e Terra Indígena Jaraguá.

que estes associem os comércios e as lotéricas como parte da gestão do PBF, reproduzindo sistemas de exploração e dominação das populações indígenas: “uma das pesquisadoras constatou que a falta de alternativas de transporte e o seu custo relativamente elevado deixam os indígenas a mercê dos “patrões”, que retêm seus cartões ou documentos pessoais quando se endividam” (BRASIL, 2015, p. 15).

Silva (2005) também fala sobre a apropriação dos cartões do Bolsa Família pelo comércio local, possibilitando crédito aos beneficiários, mas também “transformando esses usuários não em cidadãos, mas em escravos e dependentes para manter sua sobrevivência, mediante a exploração, se não do trabalhado, mas de sua própria cidadania” (p. 273).

Na realidade Xerente, somente dois entrevistados falaram sobre isso, todos (as) os (as) outros (as) afirmavam que o cartão ficava com eles (elas). Isso pode estar relacionado ao fato de que o CRAS realizou uma reunião com os comerciantes orientando-os sobre essa questão. Imagino que ou os comerciantes devolveram os cartões para os (as) beneficiários (as) ou condicionaram para sempre falarem que os cartões não ficam nos comércios locais. Uma das entrevistadas explicou que: “o armazém não confia no indígena. Aí o cartão é como garantia. Eles aumentam o valor por conta do prazo. O mercado cobra 5% de juros. A maioria dos indígenas deixa o cartão lá para fazerem compras adiantado” (ENTREVISTA 24).

Sobre o valor dos produtos do comércio local, muitos dos (as) entrevistados (as) enfatizaram sobre o preço elevado. Eles acham que o comércio cobra mais caro para os indígenas: “o armazém aumenta o preço da compra. Uma vez eu fiz os cálculos. Eles passam as pernas” (ENTREVISTA 15). A equipe técnica do CRAS me explicou sobre isso: “muitos indígenas, pela falta de conhecimento, deixam os cartões nos estabelecimentos. Os comerciantes cobram mais caro deles. Colocam um preço mais alto para os indígenas, por conta do prazo que dão” (ENTREVISTA 33).

Além disso, a pesquisa de Brasil (2015) apontou ainda sobre a dificuldade que muitos indígenas têm para sair das aldeias e irem à cidade sacarem o benefício, enfrentam situações de constrangimento onde sacam e gastam os recursos: “no caso de uma das TIs pesquisadas, os constrangimentos envolvem as mulheres e crianças, que seguem até os locais de saque com elas, que muitas vezes esperam por horas na fila do caixa para serem atendidas” (BRASIL, 2015, p. 8). Desse modo, sobre essa dificuldade do acesso, a autora pondera:

A dificuldade de acesso (físico e também cultural-linguístico), em parte por omissão do Estado a respeito, é um dos principais condicionantes (“o caldo de cultivo”) da continuidade do sistema exploratório da patronagem. Mas não somente, as complexidades culturais do consumo e os dilemas do desejo têm também um lugar

de destaque na configuração e reprodução deste tipo de sistema, e os comerciantes (“patrões”) sabem bem disso (BRASIL, 2015, p. 13).

Essa dificuldade no saque do benefício também foi constatada em outras pesquisas realizadas em aldeias. Os indígenas apontam sobre a distância das aldeias para a cidade onde tem as lotéricas e as várias situações constrangedoras para sacarem o benefício. Sem falar no dinheiro gasto para o deslocamento até a cidade. A sugestão deles é para ter um local mais próximo ou outro meio de acessarem o benefício (RAMOS, 2016; AVELAR, 2014). Com base nisso, Ramos (2016), ao exemplificar as diversas situações que os indígenas passam para sacarem o benefício, conclui que:

[...] primeiro o indivíduo é silenciado, não sendo consultado sobre a implantação de políticas sociais que lhes dizem respeito; e segundo são impostos a situações que não correspondem a sua realidade local, passando por situações de desrespeito e constrangimento (RAMOS, 2016, p. 90).

Nas aldeias Xerente, onde foi realizada a pesquisa, esse não é um grande problema. Os (as) indígenas vão para a cidade no coletivo da escola, alguns têm moto e, como as aldeias são bem próximas de Tocantínia – TO, o acesso é fácil. Mas há de considerar que há aldeias mais distantes, cerca de 80 km da cidade, para esses indígenas o acesso é mais complicado. Nenhum dos entrevistados reclamou sobre o atendimento da lotérica ou Caixa.

No tocante às condicionalidades, a pesquisa realizada por Brasil (2015) mostrou que os indígenas parecem não saber bem a intenção de certas condições. Sobre a frequência escolar, eles relataram dificuldades operacionais, como falta de transporte para levar as crianças para escola, falta de capacitação de professores e também de um sistema de frequência que funcione nas escolas. Em relação às condicionalidades de saúde, a pesquisa apresentou que as equipes não buscam realizar ações para resolver as deficiências e vulnerabilidades apresentadas por meio do atendimento de saúde:

Isso acaba contribuindo ainda mais para a compreensão geral que apareceu por praticamente todos os casos investigados: a de que as condicionalidades são uma “tarefa” ou um “pedágio”, em muitos casos algo bastante oneroso, que os beneficiários têm de realizar ou pagar para viabilizar e garantir a continuidade do acesso ao benefício. Em algumas das terras investigadas houve reclamações graves sobre a qualidade dos serviços prestados pelo sistema de saúde (BRASIL, 2015, p. 7).

Foram identificados problemas de transmissão e atualização das informações por meio do Sistema de Vigilância Alimentar e Nutricional (SISVAN) e Sistema de Avaliação da Saúde Indígena (SIASI), ocasionando o bloqueio do benefício do PBF, devido a descumprimento de condicionalidades:

Assim, a recomendação a ser feita ao Programa é que repense, junto com os beneficiários indígenas, se é possível e desejado manter este sistema de condicionantes, que puni unilateralmente aos “beneficiários” e desconsidera o estado atual de precarização dos serviços de saúde e de educação escolar destinado aos povos indígenas (BRASIL, 2015, p. 12).

Entre os Xerente há a compreensão de que têm que levar a criança para o Posto de Saúde todo ano e que têm que pegar a declaração na escola para levar para o CRAS. Não afirmaram nenhuma dificuldade nisso: “a gente nunca teve o cartão bloqueado por conta da saúde e da escola não. O Postinho faz acompanhamento certinho” (ENTREVISTA 4). Percebe-se que antes do Programa as crianças não iam para a escola com muita frequência: “Foi melhor, pois agora a criança tem que ir para a escola, antes, criança trabalhava na roça. Agora a criança tem que estudar. Isso foi bom” (ENTREVISTA 23).

Observou-se que o programa trouxe maior segurança alimentar aos indígenas, pois antes trabalhavam muito mais para ter comida na mesa. Várias mulheres relataram que antes faziam muito artesanato para comprar o que faltava em casa, algumas afirmaram que agora sentem dores nas mãos ao fazer artesanato, pois trabalhavam muito antes, outras mencionaram sobre dores na coluna e problemas de visão. O senso comum internaliza que o PBF deixou as pessoas preguiçosas, compreende-se que alguns indígenas acabam reproduzindo esse tipo de pensamento: “o Bolsa Família é bom para aqueles que não têm condições de trabalhar. Só que tem indígena que confia no dinheiro do Bolsa Família e não quer fazer nem roça mais” (ENTREVISTA 24). O profissional de enfermagem da saúde indígena também falou um pouco sobre essa questão:

Muitos falam... muitos comentam que... até vem dos não indígenas, que moram próximos nas cidades vizinhas... Eles falam muito que o índio ficou preguiçoso, que ele não planta, que índio não faz isso mais que fazia e tal porque tem o Bolsa Família. Que o governo federal devia tirar o Bolsa Família dessas pessoas para eles trabalharem com roça de toco, roça mecanizada, fazer suas próprias comidas, plantio e tudo mais... (ENTREVISTA 31).

Não foi possível realizar um estudo aprofundado sobre isso, mas não foi interpretado esse “efeito-preguiça” na aldeia. Todos os dias em que a pesquisa de campo foi realizada as mulheres estavam trabalhando em suas casas, muitas ainda fazem artesanato, os homens tinham ido para a roça. Observei-os construindo uma casa em dia de feriado. Analisei que no final da manhã, alguns chegavam com mandioca e outros legumes.

Alguns pesquisadores discutem sobre o intitulado efeito-preguiça que o PBF trouxe para seus beneficiários. É complicado analisar sobre isso entre os indígenas, pois são modos de vida totalmente diferentes do que dos beneficiários que residem na cidade. O efeito-

preguiça é a principal crítica ao programa, as pessoas afirmam que o programa pode ocasionar a redução da oferta de trabalho dos beneficiários, tornando-os dependentes da transferência de renda. Para Tavares (2010), o PBF pode gerar redução na renda da família uma vez que alguns membros podem deixar de trabalhar ou reduzir as horas de trabalho, resultando em dedicação de mais tempo para a família e qualidade de vida. Desse modo, essa pesquisadora desenvolveu um estudo para avaliar se o programa contribui no incentivo adverso à oferta de trabalho das mães beneficiadas e destacou que:

Quando se avalia o impacto de cada real transferido sobre as decisões de trabalho das mães beneficiárias, nota-se que os coeficientes da variável que indica o valor do benefício recebido são significantes e negativos, o que implica que tanto a participação no mercado quanto a jornada de trabalho das mães beneficiárias diminuem à medida que o valor da transferência aumenta. Esses resultados parecem contradizer o mito do ‘efeito-preguiça’ (TAVARES, 2010, p. 628).

Tavares (2010) nos mostra que o efeito positivo de participação das mães no programa está relacionado à obrigatoriedade de os filhos frequentarem a escola. Isso proporcionou às mães mais tempo livre para desenvolverem atividades remuneradas. Além disso, os filhos, que antes trabalhavam, agora têm que ir para a escola, fazendo com que as mães tenham que trabalhar mais para não diminuir a renda da família. No entanto, quanto maior o valor recebido pela família, pode ocorrer o incentivo adverso ao trabalho, ou seja, o efeito-renda pode ser a causa do efeito-preguiça. As mães podem optar por dedicar mais tempo aos filhos e reduzir sua oferta de trabalho, o que, a meu ver, é um ponto positivo, pois com o benefício, as pessoas podem fazer escolhas, ter mais qualidade de vida, podem sair do trabalho informal e precário, podem negociar condições mais justas de trabalho, sem vínculos fracos e com salários justos. Com base nisso, a autora considera que:

Os resultados mostram que, embora exista um efeito-renda negativo sobre as decisões de trabalho das mães, expresso pelo coeficiente associado ao valor do benefício, ele não parece ser suficiente para gerar o chamado ‘efeito-preguiça’, ou seja, um incentivo adverso caracterizado pela redução da oferta ou da jornada de trabalho das mães beneficiárias do PBF. Isso porque o efeito da participação no programa sobre as decisões de trabalho das mães é, na verdade, positivo. A explicação para esse resultado pode advir do efeito-substituição, caracterizado pelo aumento da oferta de trabalho das mães como consequência do aumento da frequência escolar dos filhos e, portanto, da redução do trabalho infantil (TAVARES, 2010, p. 630).

Cavalcanti et al. (2016) considera que as condicionalidades são mais importantes do que a própria transferência de renda, pois possibilita acesso à saúde, educação e superação do trabalho infantil. Todavia, alguns autores criticam a exigência de contrapartida por parte do Estado, pois, com isso, penaliza as famílias mais vulneráveis. O descumprimento das

condicionalidades faz com que os beneficiados sofram advertências, mas, exige que os órgãos responsáveis façam o acompanhamento a essas famílias. Um dos pontos analisados pelos pesquisadores está relacionado ao fato de que as pessoas não diminuíram a oferta de trabalho, mas, sim, as horas trabalhadas. Optaram por dedicar mais tempo à família e à casa. Isso pode ser percebido entre os indígenas quando as mulheres relataram que antes trabalhavam muito, agora, continuam fazendo artesanato, mas não precisam mais trabalhar o mesmo quantitativo de horas de antes. Para os autores, o impacto do programa pode, sim, estar relacionado ao desincentivo ao trabalho, isso pode estar associado ao fato de os beneficiários preferirem trabalhos informais:

Acredita-se, ainda, em uma possível fuga de contratos formais, o que justificaria o não impacto do PBF na jornada de trabalho entre aqueles que ofertam 20h e 40h semanais de labore. Além disso, pode ser que beneficiários do PBF sejam lotados em trabalhos menos remunerados, e com isso verifica-se impacto negativo na renda do trabalho (CAVALCANTI et al., 2016, p. 198).

Na área Xerente, foi realizada por Xerente (2015), uma pesquisa sobre o impacto do Programa Bolsa Família. Esta pesquisadora constatou que o PBF não causou dependência na relação dos beneficiários com o programa, uma vez que as mulheres entrevistadas continuam fazendo as atividades de artesanato e ajudando nas roças dos maridos. O PBF possibilitou autonomia para as mulheres por poderem escolher o que é prioridade para a família, assim como subsidiar a compra de medicamentos não fornecidos pelo órgão responsável pela saúde indígena.

3.2 O CRAS e os Xerente

Nas pesquisas realizadas em aldeias indígenas por Brasil (2015) foi verificado que o repasse de recursos financeiros é bem aceito entre as populações indígenas. Eles associam o dinheiro repassado pelo PBF como o “dinheiro das crianças” ou “dinheiro das mulheres”. Os pesquisadores constataram que os indígenas têm pouco conhecimento do programa em relação aos órgãos responsáveis, às regras e objetivos. Muitas vezes, eles procuram informações sobre o programa em Casas Lotéricas ou até mesmo com os comerciantes. Os indígenas que afirmaram ter conhecimento do CRAS relatam sobre o mau atendimento pelas equipes:

No caso de uma TI, alguns se dizem mais “bem tratados” e “informados” na Lotérica do que no CRAS – embora isso não aconteça de maneira desinteressada. Outros testemunharam terem se sentido “humilhado” quando foram no CRAS.

Alguns indígenas alternam e confundem, nos mesmos relatos, o CRAS, o CadÚnico e a casa lotérica (BRASIL, 2015, p. 9).

Os estudos de Avelar (2014) e Ramos (2016) apresentaram que um dos grandes impasses do PBF é sobre o acompanhamento por parte da Assistência Social. Um número significativo de indígenas menciona que não sabem sobre o CRAS, muito menos sobre os serviços ofertados por este órgão. Quando têm conhecimento da Equipe Volante¹⁴, que às vezes comparece às aldeias, relatam que a frequência das visitas é pouquíssima e sem um atendimento contínuo. Os caciques que entendem a importância do trabalho da política de assistência social junto às comunidades indígenas, reivindicam esses serviços, mas nem sempre são atendidos.

Quando há presença de CRAS indígena no município, eles relatam que as atividades não são específicas para atender às necessidades dos indígenas. E quando os CRAS não são próximos, os indígenas têm que se deslocar até a cidade para tirar dúvidas sobre o PBF ou resolver alguma pendência (AVELAR, 2014; RAMOS, 2016).

Na realidade Xerente, um fato observado por Xerente (2015) foi sobre a inexistência de uma Equipe Volante para atender aos usuários que residem na zona rural. Desse modo, os (as) indígenas têm que ir até o CRAS de Tocantínia – TO para buscar informações e nem sempre são bem atendidos.

Na pesquisa de campo foi percebido que a atuação do CRAS é um dos grandes problemas apontados pelos indígenas, eles relacionam essa atuação com o cadastramento, atualização do cadastro e bloqueio do benefício. Todos sabem que é o CRAS o responsável pelas informações relacionadas ao PBF. Foi identificado que, quando eles não têm o benefício bloqueado, consideram que o CRAS faz um bom trabalho, atendendo bem os (as) indígenas. Mas quando já tiveram o benefício bloqueado uma vez, relatam que o CRAS não atende bem:

O CRAS atende bem, mas naquele tempo que deu errado, não atenderam bem. Agora atende bem. Uma vez bloqueou, pois, meu marido recebe aposentadoria. Mas não entendi, pois, meu filho estuda na cidade (ENTREVISTA 16).

No CRAS, atende ruim, bloqueou e não explicou. Eles não explicam nada e fica bloqueando. Tá bloqueado esse mês. O povo de lá, não gosta dos índios. Seria bom eles vir aqui e ver que os filhos estão estudando (ENTREVISTA 19).

Eles humilham demais a gente. Ficam falando que meu marido está trabalhando. Dos brancos eles não cortam não, que eu sei (ENTREVISTA 20).

Os bloqueios ocorrem devido à realização de atividades remuneradas por parte dos (as) indígenas sem atualização no cadastro. Alguns (as) indígenas conseguem emprego na

¹⁴ A Equipe Volante integra a equipe do CRAS e tem o objetivo de prestar serviços de assistência social a famílias que residem em locais de difícil acesso (áreas rurais, comunidades indígenas, quilombolas, calhas de rios, assentamentos, dentre outros).

escola da aldeia como merendeiro (a), faxineiro (a) e/ou professor (a). Outros conseguem emprego de agente de saúde, técnico (a) de enfermagem ou agente de saneamento básico. Além disso, existem alguns (as) indígenas que recebem o BPC, todas essas rendas, quando não informadas, podem ocasionar o bloqueio do benefício, conforme explica a assistente social do CRAS: “eles também não têm o conhecimento que se o marido está trabalhando e está recebendo só um salário mínimo e existem seis pessoas, eles não perdem o benefício. Mas tem que atualizar, por isso bloqueia” (ENTREVISTA 33). Desse modo, a equipe do cadastro informa sobre o perfil do programa, mas muitos (as) indígenas não compreendem:

Têm muitos indígenas que não entendem sobre o perfil. Eles acham que só por serem indígenas, eles têm direito ao PBF. Têm indígenas que têm renda acima do perfil. Eu explico para fazer desligamento voluntário. Eles não aceitam, daí depois o MDS corta e quando eles perdem a renda, não conseguem serem inseridos tão rápido (ENTREVISTA 32).

O CRAS de Tocantínia – TO foi implantado em 2009. Anteriormente, o cadastramento do PBF ficava sob responsabilidade da Secretaria Municipal de Assistência Social. Atualmente, a equipe do cadastro fica no CRAS, mas são papéis e responsabilidades diferentes. O papel do CRAS é prevenir situações de risco e vulnerabilidade social nos territórios. O público prioritário são pessoas beneficiárias de algum benefício da política de assistência social, promovendo o acompanhamento social a essas famílias e prevenindo a fragilização dos vínculos familiares ou com a comunidade. No entanto, foi observado que em relação aos indígenas, é preciso aprimorar esse acompanhamento, pois não fazem visitas com frequência às aldeias para conhecer a realidade dos indígenas e as palestras de orientação ocorrem somente no âmbito do CRAS:

Nunca veio assistente social na área. Uma vez eu fui lá e falei: Vocês que trabalham no CRAS, não conhecem a realidade de quem está na aldeia. Vocês não saem, é obrigação de vocês ir nas aldeias fazer palestras. Nas aldeias, nós não vivemos como vocês que estão na cidade, não. Vocês não podem ver sol, só querem ficar no ar condicionado (ENTREVISTA 2).

Tem Aldeia que dá 50 km da cidade, e eles tem que ir no CRAS (ENTREVISTA 2). O CRAS deveria levar o conhecimento para as pessoas, passar as informações (ENTREVISTA 6).

O CRAS nunca veio para conhecer nossa realidade. Acho que seria bom. Eles só cortam e não explicam. Muitos estão sem receber. O pessoal corre atrás das declarações, chega lá, eles não atualizam (ENTREVISTA 11).

O CRAS nunca veio na aldeia. Ia gostar se eles viessem, porque eles têm que saber das coisas, né? (ENTREVISTA 12).

O CRAS nunca veio aqui. A porta está aberta para receber, pra eles explicarem como deve ser, né? O que deve comprar. Mas eles não vêm, não (ENTREVISTA 13).

É importante ressaltar que o CRAS ainda não dispõe de uma Equipe Volante, dificultando a realização de um acompanhamento contínuo das famílias que moram na zona rural. Somente as indígenas entrevistadas na aldeia Porteira afirmaram que o CRAS compareceu na aldeia para fazer o cadastramento das famílias em 2003. Os (as) indígenas da Aldeia Funil disseram que o CRAS nunca foi até a área indígena. Em diversas conversas, eles mencionavam que ninguém procura conhecer a realidade deles, que os moradores de Tocantínia – TO não gostam de índios: “a gente gosta de conhecer o povo que vem conhecer a realidade e ajudar. A gente não gosta de pessoas que vem, faz promessas e depois some” (ENTREVISTA 4). Com base nisso, dá para analisar que os indígenas se sentem abandonados pelo estado, afirmam sobre o preconceito que vivem, principalmente pelos moradores de Tocantínia – TO.

Uma das dificuldades apontadas pelos (as) indígenas é que muitas vezes se deslocam até a cidade, chegam ao CRAS e o sistema está fora do ar, tendo que se deslocar novamente em outro dia para fazer a atualização cadastral: “a gente vai lá no CRAS e, às vezes, não tem *internet*. Daí tem que voltar outro dia” (ENTREVISTA 24). A gestora do PBF informou que a equipe vai à aldeia quando há descumprimento das condicionalidades. Quando perguntada sobre o cadastramento, ela respondeu o seguinte:

Para os indígenas se cadastrarem, não é necessário todos os documentos, basta a RANI, que é a certidão indígena. Fizemos parceria com a educação e saúde, eles encaminham. Na maioria dos casos, os indígenas devem vir aqui, mas nós também vamos às aldeias (ENTREVISTA 32).

Em relação às visitas nas aldeias, foi perguntado como ocorrem e com que frequência costumam ir. A equipe explicou que é por meio de busca ativa, quando alguém informa sobre uma família em vulnerabilidade social ou por demanda espontânea, a própria família procura o CRAS. Sobre a entrada nas aldeias, ocorre da seguinte forma:

Nós mandamos ofício para o cacique, aguardamos a resposta e vamos. Nem todos aceitam nossa entrada. Teve uma vez que fui com uma Xerente, eu não sabia, mas tinham uma rivalidade com ela, daí o cacique não deixou eu entrar naquela aldeia. Mas só depois fui entender (ENTREVISTA 32).

As dúvidas dos indígenas em relação ao PBF estão relacionadas à renda, ao motivo dos bloqueios e ao fato de uma família receber mais que a outra. Essas dúvidas poderiam ser esclarecidas por meio de um acompanhamento social e até mesmo realização de palestras de orientação nas aldeias:

Às vezes, a equipe fala para eles ou, às vezes, a pessoa não tá informada, não consegue chegar na aldeia, por exemplo, para falar dessa informação e... A dificuldade que eles têm também de vir para um evento que acontece aqui dentro do CRAS... e a maioria... a maioria, não, todas moram na aldeia, algumas delas já moram na aldeia mais longe, mais distante daqui de Tocantínia e essa dificuldade de vir para as reuniões e as informações não chegam até todas (ENTREVISTA 33).

Observou-se que as palestras de orientação ou cursos ocorrem somente no CRAS, algumas reuniões já aconteceram nas aldeias, separadas por regionais, mas não é uma ação contínua. Os (as) indígenas entrevistados (as) se queixam muito da ausência do CRAS na área indígena, por isso, a equipe da Assistência Social explica sobre a ausência dessa ação:

Algumas vezes sim... Mas, é como eu falei anteriormente, é mais aqui no CRAS, a gente tem dificuldade para eles vir aqui, mas a gente não leva para a reserva indígena, não tem essa ação. Não tem diretamente para a reserva indígena, até porque a gente não tem aquele CRAS volante, pois facilitava muito (ENTREVISTA 33).

As principais dificuldades que a equipe da Assistência Social tem em relação ao atendimento dos povos indígenas estão relacionadas à língua: “já teve atendimento de eu ficar a manhã inteira e não entender nada. Ainda bem que contamos com a ajuda de alguns indígenas” (ENTREVISTA 32). E mesmo tendo indígenas na equipe, percebeu-se que a linguagem continua sendo um ponto de dificuldade:

A linguagem. Por que... a maioria. Sempre falar a maioria, porque assim... Os indígenas, as mães que não teve estudo, elas falam o português, mas não entendem o que vocês falam. O português completo, né? Às vezes, entende... mas... Por exemplo, condicionalidades, se eu falar pra elas, elas não vão entender. Então...o que elas entendem é só sacar o benefício, colocar a criança na escola, tem que vacinar, tem que está com frequência em dia, tem que pesar as crianças, elas entendem. O que é condicionalidades, elas não vão entender (ENTREVISTA 33).

Sobre a abordagem dos profissionais que trabalham no cadastro, alguns (as) indígenas sentem-se constrangidos em responder as perguntas provenientes do Cadastro Único, que, em certa medida, não estão relacionadas com a realidade social deles: “o pessoal do CRAS faz muitas perguntas, me sinto constrangida. Perguntam se temos casa. Até onde fazemos coco eles querem saber. Se queimamos o lixo. Como fazemos comida. Acho que perguntam demais” (ENTREVISTA 8). Outros indígenas gostam de responder as perguntas: “eu gosto de responder as perguntas lá do CRAS. Perguntam se as crianças estão estudando. Estão preocupados, né? Perguntam o que a gente compra. A gente compra comida e material escolar” (ENTREVISTA 24).

Além disso, tem a questão da fiscalização e, até mesmo, situações em que os (as) indígenas identificam como ameaças: “a mulher lá falou que vão em todas as casas fiscalizar

se ainda devem continuar recebendo. Disse que vão de casa em casa. Há muitos indígenas dizendo que se separou pra continuar recebendo, mas é mentira” (ENTREVISTA 22).

Em relação a isso, entende-se que a forma de falar pode fazer diferença, muitos (as) entrevistados (as) relataram que existem pessoas na equipe do cadastro que explicam bem e que atendem bem, entretanto, outras nem tanto. Essas questões poderiam ser aprimoradas por intermédio de capacitações específicas para o atendimento dos povos indígenas. Sobre isso, foi indagado se a equipe já passou por este tipo de capacitação:

Sim. Participamos de várias capacitações promovidas pela SETAS sobre o Bolsa Família, nenhuma específica sobre o atendimento aos indígenas. Mas, em algumas, mencionam sobre o atendimento aos povos indígenas e a temática indígena (ENTREVISTA 32).

No tocante à operacionalização do programa e o acompanhamento das famílias beneficiadas, Rodrigues (2016) aborda que a introdução de dinâmicas de consumo no meio indígena, por meio de transferência de renda, sem um processo de escuta de suas necessidades acaba desqualificando os programas sociais. O processo de trabalho social com as famílias indígenas deve valorizar suas formas de organização socioeconômica:

Para o desenvolvimento do trabalho de inclusão de famílias indígenas no CadÚnico de forma qualificada é preciso reconhecer que existem dificuldades que permeiam esse processo, e que dos desafios que se apresentam o principal é compreender e respeitar a diversidade étnica destes povos (RODRIGUES, 2016, p. 11).

Para a inserção dos povos indígenas em programas sociais, conforme Rodrigues (2016), é importante conhecer sua realidade social, uma vez que muitos têm modos de viver e hábitos alimentares diferentes do restante da sociedade. É interessante conhecer seus planos para o futuro e esclarecer os impactos que a inserção em programas sociais trarão para eles. Outro fator mencionado pela autora é sobre as condições sociais que muitas populações indígenas se encontram, em função do desmatamento, da ascensão de projetos de desenvolvimento próximos aos seus territórios, provocando o esgotamento da caça, pesca e poluição dos rios. Desse modo, muitos desses povos só conseguem garantir sua segurança alimentar por meio de intervenção do poder público.

No período de realização da pesquisa de campo, muitos (as) indígenas reclamaram sobre os bloqueios e cancelamentos do benefício. Muitas famílias estavam sem receber o benefício e, analisando os dados do MDS, foi identificado que realmente teve um corte no quantitativo de beneficiários, de acordo com o quadro 3:

Quadro 3 – Comparação do número de famílias beneficiadas nos meses de junho e dezembro de 2018.

	CADASTRO ÚNICO	BENEFICIADAS PELO PBF
JUNHO/2018	1.595	972
DEZEMBRO/2018	1.569	891

Fonte: elaborado pela autora.

Uma indígena afirmou que foi no CRAS e eles disseram que o sistema está bloqueando todos os casos de pessoas que têm outra renda. Muitos (as) indígenas não compreendem sobre o perfil do programa, em várias entrevistas eles pontuaram que o PBF é para as crianças, não devendo cortar de jeito nenhum. Ao buscar informações sobre isso, entendi que no ano de 2018 houve bastantes bloqueios de pessoas com renda acima do perfil. Observou-se também que os (as) indígenas estão com medo de o programa acabar em virtude da mudança de presidente da República, alguns relataram que isso tem sido reforçado pela equipe que trabalha no CRAS:

Eu levei todos os documentos lá. Eles falaram que eu não estava precisando. Falaram que vão cortar de todo mundo, pois mudou o presidente (ENTREVISTA 20);

O valor é o mesmo tanto, eu queria que continuasse assim. Está bom, pois não temos muitos filhos. Que não parasse, que continuasse. Pois Bolsa Família é para as pessoas que necessitam. É uma ajuda. A gente continua fazendo os serviços da gente (ENTREVISTA 18).

Sobre as mudanças de governo, Bichir (2010) afirma que dificilmente um presidente acabaria com o PBF, pois poderia decretar sua “morte eleitoral”, mas isso não impede que se façam mudanças na estrutura e gestão do programa. Cabe ressaltar que os programas de transferência de renda se afirmam como uma política de Estado, e não de governo, o que dificulta cada vez mais sua extinção.

3.3 O Programa Bolsa Família e a Segurança Alimentar indígena

Os impactos econômicos, sociais e culturais que os empreendimentos de desenvolvimento implantados na região trouxeram afetaram de uma forma ou de outra o modo de vida dos indígenas. Alguns relataram que a alimentação mudou no decorrer dos anos, constatou-se que isso não está diretamente relacionado com os programas de transferência de renda, mas devido à escassez de caça e pesca na região: “nós temos Lajeado perto, Tocantínia, Palmas. Onde vai ter caça na aldeia?” (ENTREVISTA 2).

Conforme Silva e Grácio (2018, no prelo), os projetos de desenvolvimento econômico têm um impacto direto nas relações tradicionais dos indígenas, alterando até a alimentação

dos mesmos, uma vez que, como no caso dos Akwê-Xerente, com a UHE de Lajeado, mudou o fluxo do rio, não permitindo mais o plantio tradicional nas chamadas vazantes. Isso provocou o consumo cada vez mais de alimentos processados, ocasionando o aparecimento de novas doenças entre eles, como diabetes e hipertensão.

Para esses autores, os Akwê-Xerente alteraram seus hábitos alimentares pela ascensão dos projetos de agricultura e pecuária inerente ao modelo de desenvolvimento do estado do Tocantins e também por estarem inseridos no PBF, que perpassa pela lógica de desenvolvimento e consumo, possibilitando aos indígenas acesso a produtos alimentícios industrializados de baixo valor nutritivo e alto valor calórico. Os autores mencionam que essas transformações estão associadas ao aumento de problemas de saúde dos indígenas.

A pesquisa realizada por Xerente (2015) apresenta que a alimentação dos Xerente mudou muito, antes só comiam o que produziam nas lavouras rudimentares, o que coletavam de frutos e o que caçavam na mata:

Os temperos utilizados no cozimento das carnes eram a base de pimenta de macaco (encontrada na mata), erva semelhante à pimenta do reino e o óleo de cozinha era feito de coco de babaçu. A sobrevivência era por meio da caça, pesca, frutos, raízes e na plantação na roça de toco (XERENTE, 2015, p. 40).

Xerente (2015) afirma que antigamente as mulheres trabalhavam com a quebra de cocos de babaçu, vendiam os cocos quebrados em Tocantínia – TO por preços muito baixos, com o dinheiro que ganhavam, compravam alimentos e peças de roupas. Importante essa percepção da pesquisadora, pois isso nos mostra que as mulheres sempre buscavam alternativas para complementar a alimentação da família. Atualmente, as mesmas complementam com o que ganham do artesanato que vendem e do valor que recebem do PBF. Se essa alteração da alimentação é anterior ao programa, temos que analisar se a mesma garante a segurança alimentar da família: “a gente come como vocês agora, antes não. Mas nossa alimentação mudou antes do Bolsa Família. Bem antes” (ENTREVISTA 13). Xerente (2015) aponta que o PBF contribui para o acesso à alimentação, no entanto, muitos indígenas passaram a comprar alimentos processados e industrializados, ocasionando problemas de saúde aos indígenas.

As mudanças nos hábitos de vida provocam mudanças na alimentação, e, de acordo com Salgado (2007), diminui a resistência física e deixa vulnerável às doenças. O autor faz referência às novas formas de produzir alimentos, adotadas nas últimas décadas pelos homens. Ele fala principalmente sobre a atuação do homem na natureza, provocando a alteração dos biomas e impactando as terras e populações indígenas. As consequências dessas

intervenções estão relacionadas, principalmente, à insegurança alimentar desse povo. Uma observação feita pelo autor é sobre o fato de grande parte das áreas preservadas no Brasil estarem localizadas em terras indígenas. Todavia, dependendo do grau do contato e a forma de interação com outras culturas, pode ter afetado também a segurança alimentar dos povos indígenas, uma vez que:

A qualidade da alimentação está ligada, antes de tudo, a preferências culturais experimentadas, passadas e fixadas ao longo de gerações e que estabeleceram uma condição razoável de desenvolvimento biológico saudável. Está ligada também aos conhecimentos e indicações repassadas aos pajés e xamãs através de mecanismos rituais de percepção extrassensorial (SALGADO, 2007, p. 159).

Os povos indígenas no Brasil estão expostos a diversas transformações ambientais e socioeconômicas que os deixam em situação de vulnerabilidade alimentar e nutricional. A segurança alimentar está relacionada com a garantia da presença de alimentos em quantidade e qualidade para todas as pessoas de uma família (FÁVARO et al., 2007). Auzani e Giordani (2008) conceituam Segurança Alimentar e Nutricional como o acesso adequado e estável a alimentos de qualidade, sem prejudicar outras necessidades humanas. São práticas alimentares aceitas culturalmente, que promovem a saúde e estão inseridas no contexto social, ambiental e econômico da população. O conceito de segurança alimentar perpassa pelo acesso a alimentos em quantidade e qualidade, assim como acesso ao saneamento básico, serviços de saúde, educação, proporcionando qualidade de vida.

Auzani e Giordani (2008), ao realizarem pesquisa entre os Mbyá-Guarani, da Aldeia Karuguá, no Paraná, perceberam que os indígenas buscaram viver seguindo as práticas tradicionais para obtenção de alimentos, entretanto, as transformações ambientais, econômicas e sociais acabaram interferindo no modo de vida deles, limitando os territórios e exaurindo os recursos naturais. Todas essas transformações têm contribuído para uma vulnerabilidade alimentar desse povo. Além disso, a proximidade das aldeias com as cidades acarretou no aparecimento de novas doenças e no consumo de alimentos industrializados por parte dos indígenas, provocando o aparecimento de doenças crônicas:

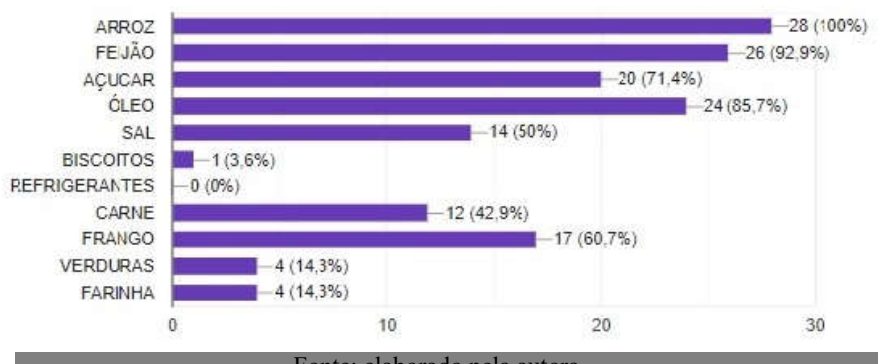
A maioria das comunidades indígenas está mergulhada num ambiente propício à insegurança alimentar e nutricional, ocasionado pela falta de acesso aos alimentos em caráter permanente, pela falta de terras para o cultivo dos alimentos que são culturalmente importantes, e pela substituição dos hábitos alimentares tradicionais incorporando práticas alimentares da sociedade envolvente, principalmente com relação aos alimentos industrializados (AUZANI; GIORDANI, 2008, p. 146).

Na realidade Xerente, o foco desta pesquisa não foi analisar o nível de segurança alimentar entre eles, contudo, no decorrer do estudo, foi identificado que o PBF pode

contribuir para garantir o acesso aos alimentos, diminuindo o risco de insegurança alimentar. Além disso, consta no II Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (PLANSAN) como uma das metas a redução de 25% do déficit de peso de crianças indígenas menores de cinco anos acompanhadas nas condicionalidades do PBF. O monitoramento é realizado pelo SISVAN *WEB* e dados disponíveis no Cadastro Único.

As vinte e oito famílias entrevistadas relataram que costumam comprar os mesmos alimentos de uma dieta ocidental, como o arroz, feijão, açúcar, frango, carne, farinha, banana, temperos como sal e óleo, conforme gráfico 1:

Gráfico 1 - tipos de alimentos que os indígenas costumam comprar com o dinheiro do PBF



Fonte: elaborado pela autora.

Os alimentos são preparados em um fogão no chão ou fogão a lenha. Alguns afirmaram que compram gás, mas outros consideraram-se estar em uma posição privilegiada do que as pessoas da cidade, pois podem cozinhar em fogão a lenha, enquanto as pessoas da cidade têm que comprar gás, que está bem caro. Com isso, percebe-se que os alimentos industrializados já fazem parte da dieta dos indígenas:

[...] o óleo de soja, o sal, o açúcar, o café, o pão e o biscoito, o macarrão, além dos refrigerantes estão entre os gêneros alimentícios mais comprados. Estes estudos têm demonstrado um certo padrão na incorporação das dietas tradicionais dos alimentos da sociedade envolvente (AUZANI; GIORDANI, 2008, p. 153).

Nenhum dos indígenas entrevistados relatou sobre a compra de refrigerantes, apesar de a pesquisa de Xerente (2015) apresentar dados relacionando o PBF com o consumo de alimentos industrializados, em que os próprios indígenas relataram que o Bolsa Família trouxe doenças como hipertensão e diabetes:

Ainda em relação à alimentação, percebemos que ainda falta no meio da comunidade da aldeia Nrözawi, uma alimentação saudável, para ter uma vida de abundância. O programa tem permitido, por outro lado, o acesso a alimentos

processados e industrializados, com teor significativo de sal e açúcar, a exemplo dos refrigerantes e bolachas recheadas (XERENTE, 2015, p. 54).

Em conversa com um dos enfermeiros da Saúde indígena, ele informou que os indígenas estão associando o programa com algumas doenças, pois antes não consumiam refrigerantes e coisas doces. Como muitos indígenas estão com medo de o PBF acabar, o profissional da Saúde indígena alertou que poderiam negar sobre a compra desses alimentos:

Essa questão de impacto do Bolsa Família entre o povo indígena... é uma coisa que no entendimento do índio pode até anular assim a pergunta, porque eles já ouviram muito falar que, com esse programa Bolsa Família, as comunidades indígenas estão sofrendo alguns impactos, né? Tipo, por exemplo, impacto na saúde, em outras questões, né? Mas na saúde principalmente, questão cultural também, né? Tem esse impacto... Se essa pergunta for entendida de outro jeito pelos indígenas, eles não vão querer responder, não (ENTREVISTA 26).

Em relação a isso, para Silva e Grácio (2018, no prelo), os Akwẽ relacionam os problemas de saúde com a alimentação. Eles consideram que há alimentos para todos os seres, sendo seres materiais ou imateriais que habitam seu território. O alimento representa um elo entre as pessoas e seres:

No caso da relação com a sociedade não indígena, este elo tem sido avaliado como negativo, desestabilizador do equilíbrio do grupo, uma vez que a adoção dos hábitos alimentares dos “não índios” tem causado doenças, o acúmulo de lixo e poluição, fatores não existentes no período anterior ao contato (SILVA; GRÁCIO, 2018, no prelo).

O contato mudou a forma de produzir, ocupar o território e a própria alimentação. Mas, em certa medida, os indígenas ainda continuam com suas atividades tradicionais. Enfrentam novos desafios pela mudança ambiental, mas continuam plantando suas roças. Além disso, na aldeia Funil eles criam gado e porcos, herança do PROCAMBIX, o que nem sempre consideram como algo positivo: “a gente faz roça, mas o povo aí não. O gado e o porco comem tudo. O povo está matando os porcos, pois atrapalham demais. Eles comem até sabão e ‘Bombril’. Comem tudo” (ENTREVISTA 24).

O PBF garantiu acesso à alimentação, entretanto, nem sempre adequada, uma vez que falta orientação nutricional para as famílias beneficiadas. Não entendemos que o programa seja a causa de acesso a alimentos com baixo valor nutritivo, uma vez que as mulheres já vendiam seus artesanatos antes do PBF e tinham acesso aos alimentos comercializados nas cidades. Talvez isso seja resultado do contato com a cidade, a partir da venda de artesanato. E esse contato foi anterior ao programa: “Antigamente, a gente comia feijão da roça, caça, beiju. Agora, se oferecer para as crianças, nem comem. Agora só querem comer coisa da cidade” (ENTREVISTA 25).

Além disso, os indígenas, para continuarem produzindo suas roças, que garantem o acesso a uma alimentação tradicional, têm que cumprir as exigências dos órgãos ambientais: “quando vamos fazer roça de toco, temos que pedir autorização para os órgãos ambientais, ficou difícil” (ENTREVISTA 1). Com a diminuição do território e da limitação das práticas de produção tradicionais e, até mesmo, burocratização dos órgãos ambientais, o PBF é uma das fontes de renda que tem possibilitado um acesso regular à alimentação e evitado situações de fome extrema e mendicância, como relatadas por Maybury-Lewis (1990) e Nimuendajú (1942): “não dá pra quase nada, a gente só compra alimento mesmo” (ENTREVISTA 1).

3.4 Programa Bolsa Família e percepções de gênero entre os indígenas

Pedro (2005) menciona que na gramática, gênero refere-se ao masculino e feminino, ou a palavra é masculina ou é feminina: “em português, como na maioria das línguas, todos os seres animados e inanimados têm gênero. Todavia, somente alguns seres vivos têm sexo” (p. 78). Para a autora, foi com base nisso que os movimentos feministas, nos anos 1980, usaram a palavra “gênero” no lugar de “sexo”. Reforçavam que as diferenças estabelecidas entre homens e mulheres não se relacionavam com o sexo como biológico, e sim ligados à cultura, ou seja, estabelecidos pelo “gênero”: “o uso da palavra ‘gênero’, como já dissemos, tem uma história que é tributária de movimentos sociais de mulheres, feministas, gays e lésbicas. Tem uma trajetória que acompanha a luta por direitos civis, direitos humanos, enfim, igualdade e respeito” (PEDRO, 2005, p. 78).

Scott (1995) afirma que quem tenta apenas encontrar o significado de uma palavra, tem a causa perdida, pois as palavras são carregadas de histórias. As feministas usaram o termo gênero como uma forma de se referir à organização social da relação entre os sexos, no entanto, ao usarem a referência gramatical do termo, estavam se referindo à forma de classificar fenômenos, e essas classificações sugerem relações entre categorias que podem ser distintas ou agrupadas separadamente:

[...] o termo “gênero” parece ter feito sua aparição inicial entre as feministas americanas, que queriam enfatizar o caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo. A palavra indicava uma rejeição do determinismo biológico implícito no uso de termos como “sexo” ou “diferença sexual” (SCOTT, 1995, p. 72).

O movimento feminista viveu algumas “ondas”. Pedro (2005) explica que a primeira onda refere-se à reivindicação dos direitos políticos, direitos sociais e econômicos. Ocorreu no final do século XIX e centrava na busca do direito de votar e ser eleita, trabalhar, estudar e

ter propriedades. Já a segunda onda, ocorreu depois da Segunda Guerra Mundial e centrava-se nas lutas pelo direito ao corpo, prazer, e contra o patriarcado, o qual era compreendido como a subordinação das mulheres aos homens. Desse modo, foi durante a “segunda onda” que a palavra gênero passou a ser usada:

O que as pessoas dos movimentos feministas estavam questionando era justamente que o universal, em nossa sociedade, é masculino, e que elas não se sentiam incluídas quando eram nomeadas pelo masculino. Assim, o que o movimento reivindicava o fazia em nome da “Mulher”, e não do “Homem”, mostrando que o “homem universal” não incluía as questões que eram específicas da “mulher” (PEDRO, 2005, p. 80).

Na “segunda onda”, o movimento feminista estabeleceu como prática reuniões para reflexões das relações das mulheres na sociedade. Essas reuniões eram compostas por apenas mulheres, não aceitavam a presença de homens, pois esses freavam as palavras e iniciativas das mulheres. Nessas reuniões discutiam-se fatores de dominação masculina, baseava-se em uma identidade comum a todas. Com isso, estabeleceram duas identidades para as feministas, as diferencialistas e as igualitaristas:

As “diferencialistas” eram acusadas de “essencialistas” – ou melhor, de que negariam a temporalidade ao atribuir uma ontologia primordial e imutável aos produtos históricos da ação humana. Enfim, que estariam considerando que seria o sexo – no caso o genital – que portavam o que promoveria a diferença em relação aos homens, e que lhes dava a identidade para as lutas contra a subordinação. Assim, diziam que o fato de portarem um mesmo corpo que tem menstruação, que engravida, amamenta e é considerado menos forte, fazia com que fossem alvos das mesmas violências e submissão. [...] Desta forma, enquanto as igualitaristas reivindicavam que as mulheres participassem em igualdade de condições com os homens na esfera pública, as “diferencialistas” preconizavam a “feminização do mundo” [...] As chamadas “diferencialistas” acusavam, por sua vez, as igualitaristas de exigirem que “todas as mulheres fossem homens para poderem entrar na esfera pública” (PEDRO, 2005, p. 81).

Todas essas reivindicações do movimento feminista, que usava a categoria “Mulher”, tinham as mais diversas interpretações e foram criticadas, pois mulheres negras, índias, mestiças, pobres, trabalhadoras não conseguiam se ver inseridas nessas discussões:

Elas não consideravam que as reivindicações as incluíam. Não consideravam, como fez Betty Friedan na *“Mística Feminina”*, que o trabalho fora do lar, a carreira, seria uma “libertação”. Estas mulheres há muito trabalhavam dentro e fora do lar. O trabalho fora do lar era para elas, apenas, uma fadiga a mais. Além disso, argumentavam, o trabalho “mal remunerado” que muitas mulheres brancas de camadas médias reivindicavam como forma de satisfação pessoal, poderia ser o emprego que faltava para seus filhos, maridos e pais (PEDRO, 2005, p. 82).

Com base nisso, Pedro (2005) menciona que apenas a identidade de sexo não era suficiente para juntar todas as mulheres em apenas uma reivindicação. As sociedades possuem as mais variadas formas de opressão em que diversas mulheres vivenciam de diferentes

formas, e o fato de ser mulher não as tornariam todas iguais. Assim, a categoria “mulher” passou a ser substituída pela categoria “mulheres”, a fim de inserir as mais variadas diferenças entre elas. A autora afirma que independente de alterarem as categorias, o que elas buscavam “[...] era o porquê de as mulheres, em diferentes sociedades, serem submetidas à autoridade masculina, nas mais diversas formas e nos mais diferentes graus” (p. 83).

A cultura definia que as atividades realizadas pelas mulheres eram sempre inferiores às realizadas pelos homens. Assim, os trabalhos acadêmicos buscaram incorporar as mulheres na história: “na trilha da História das Mulheres, muitas pesquisadoras e pesquisadores têm procurado destacar as vivências comuns, os trabalhos, as lutas, as sobrevivências, as resistências das mulheres no passado” (PEDRO, 2005, p. 85).

Scott (1995) afirma que as pesquisadoras feministas possibilitaram, por meio do estudo das mulheres, a inserção de novos temas e das mulheres na história: “a maneira pela qual esta nova história iria, por sua vez, incluir a experiência das mulheres e dela dar conta dependia da medida na qual o gênero podia ser desenvolvido como uma categoria de análise” (p. 73). Scott (1995) menciona que na definição mais simples, gênero refere-se às mulheres, pois o termo “mulheres”, em muitos livros e artigos, passou a ser substituído por “gênero”. Porém, enquanto o termo “mulheres” reivindica uma posição política, o termo “gênero” inclui mulheres, sem defini-las:

O termo “gênero”, além de um substituto para o termo mulheres, é também utilizado para sugerir que qualquer informação sobre as mulheres é necessariamente informação sobre os homens, que um implica o estudo do outro. Essa utilização enfatiza o fato de que o mundo das mulheres faz parte do mundo dos homens, que ele é criado nesse e por esse mundo masculino. Esse uso rejeita a validade interpretativa da ideia de esferas separadas e sustenta que estudar as mulheres de maneira isolada perpetua o mito de uma esfera, a experiência de um sexo, tenha muito pouco ou nada a ver com o outro sexo. Além disso, o termo “gênero” também é utilizado para designar as relações sociais entre os sexos (p. 75).

Com base nessa definição, Scott (1995) explica que o termo “gênero” indica construções culturais, oferecendo um meio de distinguir a prática dos papéis sexuais atribuídos às mulheres e aos homens. Gênero é definido em duas partes e diversos subconjuntos, todos interligados. A primeira parte é sobre o gênero como um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças entre os sexos, e a segunda parte é sobre o gênero como uma forma de dar significado às relações de poder. Desse modo, o processo de construção das relações de gênero pode ser usado para explicar a classe, a raça, a etnicidade ou outro processo social.

Para Lagarde (1996) a análise de gênero está entre a teoria de gênero e a igualdade para concepção feminista do mundo e da vida. Com isso, a perspectiva de gênero visa contribuir para a construção de uma nova configuração da história, sociedade, cultura e política das mulheres.

A autora aponta que a análise antropológica é importante para a perspectiva de gênero, pois permite conhecer as visões de mundo sobre os gêneros. Possibilita analisar a visão que cada comunidade, sociedade, aldeia pensam e fazem gênero, as tradições entre gerações e famílias, e a visão particular que cada grupo étnico tem sobre o gênero. A visão de gênero é bastante etnocêntrica, pois cada grupo aprende a se identificar de acordo com a visão que seu grupo tem sobre o gênero e, com isso, vai formando a sua própria identidade espelhando nessa visão. As pessoas possuem a visão de mundo, seus conceitos, preconceitos, valores, etc., os quais são formados de acordo com as fontes como a religião, a tradição e a cultura de uma sociedade.

A perspectiva de gênero permite a compreensão das características que definem homens e mulheres em uma sociedade. Lagarde (1996) indaga sobre a organização patriarcal do mundo, como as condições masculinas e femininas podem facilitar ou dificultar a vida de homens e mulheres. Com base nisso, a análise de gênero feminista faz uma crítica à ordem patriarcal, principalmente por suas características destrutivas, opressivas e alienantes, as quais reproduzem desigualdade de pessoas com base no sexo.

A autora afirma que a análise de gênero possibilita identificar além da organização social, abrange as condições de gênero do sujeito, desenvolvidas nas pessoas e para além dos estereótipos sociais e culturais. Permite analisar as mulheres e homens não como um dado imutável, mas como temas históricos, construídos socialmente.

Em uma linha de pensamento semelhante, o conceito de cultura é apresentado por Segato (2012) como algo não permanente, mas como um processo histórico que acumula experiência histórica que se concretiza como usos e costumes de uma história sempre em processo de transformação. Essa definição é importante para compreender as especificidades das relações de gênero entre os indígenas.

Alves e Medeiros (2016) relatam que os “papéis” relacionados aos gêneros têm sido alterados no interior das culturas. Esses autores estudaram as relações de gênero na etnia Arara-Karo, em Rondônia, e perceberam que as mulheres não indígenas já têm muitas dificuldades para romper com os padrões sociais estabelecidos a elas, imagina para as mulheres indígenas romperem com tradições culturais.

Pinto (2010) ressalta que as mulheres indígenas estão inseridas em diversas situações sociais relacionadas à suas tradições, cultura, assim como as novas configurações decorrentes do contato e influência da sociedade externa, ou seja, elas têm sofrido uma tripla discriminação pela raça/etnia, por ser mulher, e pela condição de pobreza: “as mulheres indígenas também têm problemas próprios baseadas em algumas tradições ou costumes, como são o patriarcado, o machismo, alguns ritos religiosos que denigram a mulher, etc.” (PINTO, 2010, p. 2).

Com base nesses problemas que estão sendo identificados entre as indígenas, Torres (2010), ao analisar as mudanças ocorridas na vida das mulheres das aldeias Karajá, com o foco nas questões de violência intrafamiliar, observou que existem algumas entidades direcionadas especificamente para elas. As primeiras organizações de mulheres indígenas foram criadas na década de 1980, sendo a Associação de mulheres indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) e a Associação de Mulheres Indígenas do Distrito de Taracúá, Rio Uaupés Tiguié (AMITRUT). Em 2002 ocorreu o I Encontro de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira, em que foi criado o Departamento de Mulheres Indígenas (DMI/COIAB), para defender os interesses e direitos das mulheres indígenas.

Torres (2010) afirma ainda que nos últimos anos, pela proximidade das aldeias de muitas cidades, favoreceu a entrada de substâncias psicoativas, ocasionando diversos problemas sociais, como a violência intrafamiliar. Para ela, o aumento de casos de violência entre os indígenas, principalmente contra as mulheres, está relacionado ao uso abusivo de álcool e outras drogas. Aponta ainda que é inerente à cultura dessa etnia o estupro coletivo em casos de mulheres circularem em ambientes exclusivamente masculinos. No entanto, os indígenas têm aproveitado das normas culturais para justificar os atos de violência. O estupro coletivo tem sido praticado por homens indígenas que fizeram uso abusivo de bebidas alcoólicas, que levam as meninas adolescentes para beber e depois fazem fila para as estuprarem: “afirmaram que há casos em que agem de maneira muito cruel e deixam as meninas muito machucadas, que precisam ser levadas para atendimentos de saúde em hospitais” (TORRES, 2010, p. 4). Outro fato mencionado por Torres está relacionado à prostituição de mulheres Karajá. Como as aldeias se localizam perto de cidades, elas foram inseridas nas redes de prostituição local:

Somado ao consumo de álcool e outras drogas, a prostituição é um problema grave que atinge a mulher Karajá, em decorrência do contato com os não-índios [...] Muitas meninas são aliciadas por não-índios, moradores nestas cidades, donos de casas de prostituição, onde são brutalmente violentadas e exploradas, muitas vezes,

somente em troca do álcool e outras drogas. Voltam para a aldeia, embriagadas, famintas e doentes. (TORRES, 2010, p. 4).

Conforme os dados da pesquisa de Torres (2010), as mulheres Karajá relatam esses fatos com muita tristeza, mas sentem-se incapazes de alterarem as relações culturais, uma vez que as decisões ainda são tomadas por homens:

Diante do cenário em que estão vivendo hoje, com a mudança de estilos de vida, com a entrada de muitos elementos da sociedade ocidental que interferem negativamente em suas estruturas culturais e sociais, algumas leis também devem ser reordenadas e readaptadas, e não servirem como mais um instrumento que interfere negativamente na vida das pessoas (TORRES, 2010, p. 5).

Sobre esses fatos apontados por Torres (2010), podemos analisar que as mulheres indígenas têm compreendido a situação de vulnerabilidade e machismo em que, em certa medida, estão inseridas. Essas mudanças nas relações de gênero podem, sim, estar relacionadas à inserção dessas mulheres em programas sociais, possibilitando acesso à renda, à informação e dando oportunidade de fazerem escolhas.

A mulher na cultura Xerente está um lugar submisso ao homem. O próprio mito da criação da mulher a coloca nesse lugar. Conforme as narrativas Xerente, *Waptokwa* (Deus) criou a mulher para que o homem tivesse companhia. Alguns homens viram em um olho d'água o reflexo de uma mulher sentada nos galhos de uma árvore, junto à água. Durante dois dias tentaram agarrar esse reflexo, mas não conseguiram. Quando um olhou para cima, viu a mulher nos galhos da árvore e, ao tentar pegá-la, cortaram-na em pedaços. Cada um pegou um pedaço e embrulhou numa folha de bananeira e deixou em casa. Saíram para caçar e quando voltaram, todos os pedacinhos de carne se transformaram em mulheres (XERENTE, 2015).

Analisar as mudanças nas percepções de gênero que o PBF causou nas famílias indígenas perpassa por compreender as alterações e benefícios que as políticas públicas trazem para as pessoas. Entre os (as) indígenas, assim como grande parcela da população brasileira, a intervenção do Estado é fundamental para garantir a segurança alimentar e melhorar a qualidade de vida dos cidadãos e cidadãs.

Sobre as percepções de gênero presentes entre os indígenas, especificamente sobre o PBF, foi identificado que existem poucas pesquisas publicadas que abordam essas categorias, contudo, por meio da pesquisa de campo, foi observado que as mulheres buscam fazer o que têm vontade. Por exemplo, é internalizado culturalmente que o homem pode sair para caçar, pescar, plantar, estudar e trabalhar, já a mulher tem que cuidar da casa e das crianças. Em algumas conversas nota-se que elas têm vontade de estudar, muitas relataram que estavam esperando o filho crescer um pouco para voltar a estudar. Durante o trabalho de campo, a

indígena que iria auxiliar a pesquisa, apresentando esta pesquisadora para as famílias, estava com o filho pequeno. O marido estava arrumando alguma encanação de água com outros homens da aldeia. Ela o chamou e pediu para ficar com a criança, ele pegou a criança no colo tranquilamente, sem achar que essa era uma responsabilidade só dela.

Um fator que é importante reforçar é como os indígenas veem o PBF, relacionam-no como o “dinheiro das crianças” ou “dinheiro das mulheres”. Isso tem semelhança com as discussões feitas sobre o papel do programa em relação à agenda de gênero. Ele reforça papéis construídos culturalmente para as mulheres, e, em certa medida, desresponsabiliza os homens da paternidade. Os estudos não negam os avanços em relação à autonomia relativa que o PBF trouxe para as mulheres, contudo, poderiam ser relacionados com a demanda do movimento feminista, possibilitando às mulheres emancipação social e econômica, e não reforçando e naturalizando estereótipos construídos para as mulheres.

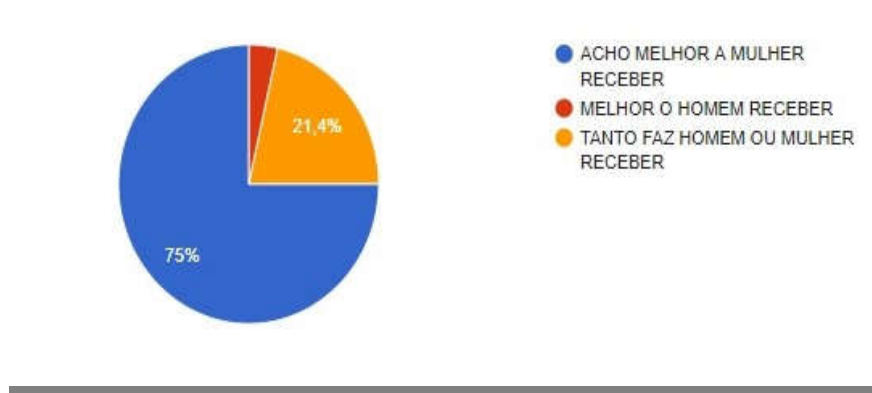
Para Tebet (2012), o PBF possibilitou a inclusão de muitas mulheres indígenas com o objetivo de amenizar a pobreza por intermédio da transferência de renda, assim como possibilitou o acesso aos direitos sociais básicos relacionados à saúde e educação. O programa prioriza as mulheres como titulares do cartão de saque, apresentando duas vertentes: uma reforça o “fato empírico” de que as mulheres se dedicam mais à criação dos filhos do que os homens, e a outra vertente relaciona com a autonomia que as mulheres adquiram com o fato de terem acesso à renda.

Sobre o fato de o cartão estar no nome das mulheres, a maioria das indígenas consideram como um ponto positivo, pois elas não têm renda fixa e o benefício dá mais autonomia para elas. Com a renda fixa, elas podem fazer planejamentos financeiros e conseguem comprar fiado nas pequenas mercearias das aldeias. Entretanto, para elas, o valor é insuficiente para garantir o acesso às necessidades básicas. Elas têm que optar pela alimentação, materiais escolares ou vestuário. Relatam ainda sobre a compra do botijão de gás, devido ao período de chuva, a lenha fica molhada para o fogão a lenha, fazendo gastar quase todo o dinheiro do benefício com o gás (MOREIRA, 2017; RAMOS, 2016).

Entre os indígenas também há uma responsabilização dos cuidados e manutenção do lar destinado para as mulheres. Todavia, para as mulheres indígenas, é um alívio elas serem responsáveis pelo cartão e saque do benefício, pois podem decidir quais os gastos prioritários da família, considerando que são elas as responsáveis pelo cuidado dos filhos e sabem das necessidades cotidianas da família (BRASIL, 2015; MOREIRA, 2017). A pesquisa de campo mostrou que das vinte e oito entrevistas com as famílias beneficiárias, vinte e uma

responderam que é melhor a mulher receber, seis responderam que tanto faz homem ou mulher receber e um respondeu que prefere o homem receber, conforme gráfico 2:

Gráfico 2 – opinião dos indígenas sobre o cartão estar no nome da mulher



Fonte: elaborado pela autora.

Sempre que eu era feita a pergunta “você acha que é melhor o homem ou a mulher receber?”, se elas estivessem na presença do esposo, falavam “tanto faz, é para a família”, mas se elas estivessem sozinhas, falavam:

Eu acho que na área indígena tem que ser a mulher, pois a mulher que fica em casa, que cuida dos filhos. Homem sai por aí para trabalhar, estudar, fazer faculdade. Pra mulher é mais difícil sair (ENTREVISTA 21);

Melhor o cartão ficar com a mulher, pois mulher sabe das coisas. (ENTREVISTA 3);

Acho bom ser no nome da mulher, né? Por que o homem não fica dentro de casa. (ENTREVISTA 12).

Pra mim é bom a mulher receber, pois, às vezes, o homem bebe e gasta o dinheiro com bebidas (ENTREVISTA 25).

Dentre os homens, alguns afirmaram ser melhor a mulher receber, pois, segundo eles, mulher não trabalha: “acho bom ser no nome dela, ela não trabalha, só faz enfeite” (ENTREVISTA 19). As mulheres também relataram que os maridos não importam de o cartão estar no nome delas: “é importante a mulher receber o Bolsa Família. A mulher que compra alimento. Meu marido não importa. É tranquilo” (ENTREVISTA 10). Só teve um caso que o marido disse que não concorda com a mulher receber: “não queria que fosse no nome dela. Ela é mulher, eu não acho certo, pois ela não sabe digitar, não sabe sacar” (ENTREVISTA 18).

Esta pesquisa demonstrou que o PBF empodera a mulher indígena no sentido de ela poder escolher o que é prioridade para casa ou poder comprar material para o artesanato e costura: “acho bom a mulher receber. Mulher compra de tudo. Os homens esquecem as coisas

quando vão comprar” (ENTREVISTA 14). Elas relatam que sabem comprar o que a família precisa, principalmente o que as crianças precisam. Falavam com orgulho sobre isso, algumas davam uma risadinha e diminuía o tom da voz, talvez, para os homens não ouvirem: “acho melhor a mulher receber, pois a mulher não é como o homem” (ENTREVISTA 16). Muitas compram material para o artesanato, o que contribui mais ainda com a renda familiar: “Eu acho importante a mulher receber, pois abre a cabeça para começar a trabalhar, comprar material para artesanato. Meu marido não importa, mas têm maridos que pega o cartão da mulher e gasta com outras coisas, tem mulher que tem medo do marido” (ENTREVISTA 24).

Sobre a questão de ir sacar o dinheiro na cidade, as mulheres não relataram dificuldade, elas afirmaram que vão no ônibus escolar que busca as crianças para a escola. Disseram que costumam ir em grupos. Sobre a compra nos comércios da cidade, uma indígena relatou que faz as contas dos valores para não ser enganada, mas afirmou que muitas mulheres ainda não conseguem fazer contas e podem estar pagando mais do que compraram. Muitas delas não estudaram, mas sentem a necessidade de ter conhecimento sobre matemática.

Tebet (2012) enfatiza que na América Latina as políticas de transferência de renda priorizam as mulheres como titulares das bolsas: “certamente esse desenho das políticas vigentes de transferência de renda tem relação com – entre outros aspectos – uma pressuposição acerca da chamada ‘feminização da pobreza’” (TEBET, 2012, p. 298). Essa priorização pode, sim, dar mais autonomia a elas, mas, reforça a imagem da mulher enquanto cuidadora do lar, e coloca o homem como irresponsável no cuidado da família.

Sobre o movimento feminista brasileiro, para Tebet (2012), seu posicionamento está relacionado à autonomia da mulher e, ainda, sobre o impacto no combate à pobreza. Os pesquisadores da área afirmam que a desestruturação dos serviços públicos atinge, em maior impacto, as mulheres. Nesse sentido, se faz necessária a priorização delas enquanto beneficiárias de algumas políticas sociais:

Devemos sinalizar, contudo, que esse debate sobre a focalização feminina já dura algumas décadas, tendo em vista que as primeiras propostas que contemplavam a “questão de gênero” foram formuladas nos anos 1980. Inicialmente tais políticas se voltavam para a violência doméstica e a saúde da mulher. De fato, a inclusão da questão de gênero na agenda governamental ocorreu como parte de um processo de democratização que significou a inclusão de novos atores no cenário político e, ao mesmo tempo, a incorporação de novos temas pela agenda pública (TEBET, 2012, p. 305).

Essa temática de priorização da mulher nas políticas sociais foi reforçada por meio do movimento de mulheres e discutida na Conferência Mundial sobre as Mulheres de Beijing,

em 1995. Desse modo, os organismos internacionais passaram a enfatizar esse posicionamento, considerando que as mulheres residentes em países em desenvolvimento são as que mais sofrem com a pobreza, incentivando a criação de programas de acesso ao crédito e geração de renda para elas (TEBET, 2012).

Outra questão apresentada nessa discussão é sobre o papel imposto pelas políticas sociais às mulheres. O Estado responsabiliza as mulheres sobre o cuidado dos filhos e convoca para participação em grupos de geração de renda, de ações educativas. Sobre isso, Mariano e Carlotto (2009) ressaltam sobre as obrigações que o PBF impõe às mulheres:

a) a realização do Cadastro Único para inclusão da família no programa; b) a atualização do referido cadastro sempre que ocorre alguma modificação na situação familiar (por exemplo, mudança de endereço, alteração no número de pessoas no domicílio, oscilação nos rendimentos); c) o recebimento do recurso repassado pelo programa; d) a aplicação do recurso de modo a beneficiar coletivamente o arranjo familiar; e) o controle sobre crianças e adolescentes, tendo em vista o cumprimento das condicionalidades do programa; e f) a participação em reuniões e demais atividades programadas pela equipe de profissionais responsáveis pela execução e pelo acompanhamento do programa. Os discursos sobre feminilidade e maternidade apropriados pelo PBF com o intuito de potencializar o desempenho de suas ações no combate à pobreza reforçam o lugar social tradicionalmente destinado às mulheres: a casa, a família, o cuidado, o privado, a reprodução. É preciso que o programa se questione sobre o peso de cada uma dessas categorias para a subordinação e a autonomia das mulheres (MARIANO; CARLOTO, 2009, p. 907).

Passos (2017), ao falar sobre as condicionalidades do PBF, afirma que elas negam o acesso ao direito de recebimento de uma parcela da riqueza socialmente produzida. Apresenta uma visão paternalista sobre a pobreza, que subtende que as pessoas pobres não sabem como gastar dinheiro. A autora ressalta que, ao priorizar as mulheres enquanto titulares dos benefícios, contribui para reafirmação de papéis sociais estabelecidos ao feminino. Entretanto, por um lado, o programa possibilita uma melhoria na vida das mulheres:

Dar a titularidade do benefício preferencialmente às mulheres permite perceber no Bolsa Família a dominância do sexo (feminino), em um programa cuja atenção prioritária é a redução da pobreza, porém não é clara a aderência à agenda de gênero. Por um lado, a participação no programa contribui para uma melhoria de vida, mas, por outro, reforça o papel de cuidadora das mulheres (PASSOS, 2017, p. 90).

O PBF naturaliza a atividade de cuidado das mulheres, assim como possibilita mudanças na trajetória delas ao dar liberdade de fazerem escolhas. Conforme essa autora, essa vertente do PBF, não se relaciona com a agenda de gênero:

O feminismo de longa data delata que nas sociedades ocidentais há uma divisão entre domínio público e privado, na qual os homens estão destinados à esfera pública e as mulheres estão designadas à esfera privada. Nessa dicotomia entre o público e o privado se consubstanciou a divisão sexual do trabalho, na qual os homens exerceriam o papel de provedores e as mulheres a atividade de cuidadoras.

Essa divisão de papéis, conforme os sexos, orientou, por muito tempo, de forma praticamente exclusiva, as relações sociais perpetuando uma divisão sexual do trabalho desfavorável às mulheres (PASSOS, 2017, p. 91).

Passos (2017) menciona que o movimento feminista tem defendido a socialização dos cuidados da família entre homens e mulheres. Para ela, o programa não privilegia as vulnerabilidades que envolvem a vida das mulheres, como os serviços de creche e escola de tempo integral, serviços que favorecem a inserção de mulheres no mercado de trabalho e, conseqüentemente, possibilita a autonomia delas:

Apesar de atribuir prioritariamente a titularidade às mulheres, ao que parece, o Bolsa Família não aderiu à agenda de gênero na perspectiva feminista. O programa reforça os papéis socialmente instituídos à mulher de cuidadora e responsável pela família, ocorrendo para as beneficiárias do programa um reforço do tempo gasto com cuidados domésticos e redução da jornada de trabalho fora do lar (PASSOS, 2017, p. 97).

Para a pesquisadora Nascimento (2016), o PBF favorece a naturalização do papel imposto à mulher como cuidadora do lar, desresponsabilizando os homens da paternidade. Contudo, não se pode negar que o programa possibilitou mudanças na vida das mulheres por meio do acesso à alimentação, ao crédito e de uma autonomia relativa. Além disso, em certa medida, também possibilitou acesso à vida social, por meio da participação de grupos de convivência nos CRAS.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo buscou analisar o impacto de um programa de transferência de renda na realidade Xerente, considerando os aspectos étnicos desse povo. Para tal, buscamos compreender a história, a cosmologia, os costumes e a relação com o Estado brasileiro. Apresentamos os principais conflitos dos indígenas com os fazendeiros da região do antigo norte de Goiás e o posicionamento do estado no trato dessas questões. Identificamos, por meio de um estudo bibliográfico, que os Xerente sofreram perdas territoriais e vêm sentindo os efeitos dos avanços dos projetos de desenvolvimento já implantados perto de seu território. Resultado de todo esse contexto histórico, os Akwẽ-Xerente estão em uma situação de vulnerabilidade social devido à escassez de recursos naturais que garantiam o seu sustento e segurança alimentar. Diante disso, há a necessidade de serem atendidos e inseridos em programas sociais.

As principais políticas que atendem aos povos indígenas são a de educação, saúde e assistência social. Desenvolvemos um estudo a fim de verificar quais as legislações aprovadas sobre essas políticas públicas e os problemas nas suas implementações. A política de saúde e de educação são as que mais têm um aparato jurídico direcionado aos povos indígenas, todavia, a política de assistência social ainda tem muito a avançar em relação ao atendimento direcionado a esses povos. Em razão disso, analisar um programa que é operacionalizado por esta política foi fundamental para subsidiar ações nessa área.

Sobre a inserção de indígenas no PBF, vários problemas foram identificados por meio deste estudo, como a falta de efetividade nas políticas públicas que são exigidas como condicionalidades do programa, falta de preparo das equipes da Assistência Social para lidarem com os povos indígenas, falta de diálogo e repasse de informações sobre os programas sociais para as populações indígenas, entre outros.

Para muitas famílias indígenas, o PBF é uma das únicas fontes de renda, possibilita a compra de alimentos, materiais escolares, roupas e materiais para o artesanato. A importância desse programa está relacionada com o acesso à educação e saúde aos povos indígenas, uma vez que mulheres e crianças tinham que trabalhar ainda mais para complementar a alimentação. As crianças, por exemplo, tinham que ajudar na roça, sendo impossibilitadas de irem para escola.

Identificamos que o programa trouxe impacto em duas questões específicas, na segurança alimentar desse povo e na relação de gênero. Em relação à segurança alimentar, não foi o programa que oportunizou o acesso a alimentos industriais, essa mudança na

alimentação é anterior à implantação do PBF. Claro que os (as) indígenas continuam comprando alimentos com baixo valor nutritivo, o que demanda a necessidade de palestras de orientação nutricional. Há de considerar que o programa garante o acesso à alimentação para muitos indígenas, uma vez que a caça está escassa, o rio é controlado pela hidrelétrica, diminuindo o fluxo de peixes e impossibilitando as roças nas vazantes.

A relação do CRAS com os Xerente precisa melhorar no sentido de ter um acompanhamento das realidades sociais. Eles cobram muito a presença do CRAS nas aldeias para ouvir as necessidades e intervir em situações que são demandas da política de Assistência Social. É sabido sobre a falta da equipe volante no CRAS de Tocantínia – TO, problema grave para operacionalização da Assistência Social em uma cidade que tem uma população extremamente indígena e rural.

O trabalho social junto às famílias indígenas permitiria resolver problemas como a falta de conhecimento sobre as condicionalidades, bloqueios indevidos, orientação sobre como gastar o benefício, sobre a posse do cartão, conflitos relacionados ao comércio local, como juros altos e preços das mercadorias alterados, assim como prevenir situações de riscos sociais e de vulnerabilidade, entre outras.

Sobre as percepções de gênero entre as indígenas, percebemos que o programa oportunizou acesso à compra de materiais para artesanato, que, além de gerar renda, dá autonomia para fazerem escolhas do que é prioridade para a família. A maioria dos (as) entrevistados (as) consideram que é importante o cartão ser em nome da mulher, pois esta conhece as necessidades dos filhos. Conforme alguns estudos, o PBF reforça o papel da mulher na sociedade, contudo, dentro da perspectiva indígena isso ainda é caracterizado como algo bom. Apesar de muitas manifestarem vontade de estudar, fazer ensino superior, o cuidado com a casa e a família ainda é uma prioridade dentro da cultura Xerente.

Sobre situações de machismo e opressão da mulher, dentro da cultura indígena são mais difíceis romper do que para as mulheres que vivem nas cidades, no entanto, conforme os estudos de Torres (2010), as mulheres já conseguem compreender a situação de vulnerabilidade e violência que se encontram, e muitas procuram uma forma de superar e sair dessas situações. Um fato observado na pesquisa de campo é que as mulheres se sentem importantes por serem responsáveis pelo recebimento do PBF, pois, muitos homens poderiam gastar o dinheiro com bebidas e/ou outras coisas que não são prioridades para a família. Nesse sentido, o programa possibilitou uma mudança na relação de gênero na cultura indígena, uma vez que a relação do Estado no trato com os indígenas priorizara os homens como os intermediários nas relações colonialistas e, em certa medida, continua priorizando, mas agora

está direcionando esse local de fala e escuta também para a mulher indígena. Na direção da perspectiva apresentada por Segato (2012), uma política pública quando implantada em uma aldeia altera as relações no mundo da aldeia, o que a autora assemelha como infiltração de um Estado permanentemente colonizador. A organização indígena determina algumas atividades predominantemente masculinas, como a deliberação no terreno comum da aldeia, contato com aldeias vizinhas, parlamentar ou guerrear, sair em expedições de caça. A interlocução do Estado Nação, que historicamente privilegiou o homem, atravessa o universo das relações de gênero da aldeia:

A posição masculina ancestral, portanto, se vê agora transformada por este papel relacional com as poderosas agências produtoras e reprodutoras da colonialidade. É com os homens que os colonizadores guerream e negociaram, e é com os homens que o Estado da colonial /modernidade também o faz (SEGATO, 2012, p. 119).

A própria colonização carrega uma perda de poder político das mulheres quando a negociação ocorria somente nas estruturas masculinas. Isso colocou os homens em uma posição privilegiada de acesso a recursos e informações sobre o mundo do poder. A autora explica que a emasculação dos indígenas frente aos brancos, reproduzindo e exibindo a capacidade de controle e de negociador altera as relações familiares:

As consequências desta ruptura dos vínculos entre as mulheres e do fim das alianças políticas que eles permitem e propiciam para a frente feminina foram literalmente fatais para sua segurança, pois tornaram-nas progressivamente mais vulneráveis à violência masculina, por sua vez, potencializada pelo estresse causado pela pressão exercida sobre os homens no mundo exterior (SEGATO, 2012, p. 121).

O costume de muitos povos destina aos homens a tomada de decisões dentro da organização indígena, todavia, eles deixam para tomar as decisões no dia posterior, para no espaço doméstico ouvirem a opinião do mundo das mulheres e decidirem com o aval de suas mulheres. Desse modo, no mundo indígena, as relações de gênero se dão de forma dual, essa dualidade que organiza as tarefas, os deveres e direitos:

[...] no mundo-aldeia, o doméstico é um espaço ontológica e politicamente completo com sua política própria, com suas associações próprias, hierarquicamente inferior ao público, mas com capacidade de autodefesa e de autotransformação. Poderíamos dizer que a relação de gênero neste mundo configura um *patriarcado de baixa intensidade*, se comparado com as relações patriarcais impostas pela colônia e estabilizadas na colonialidade moderna (SEGATO, 2012, p. 123).

A colonização moderna com seu patriarcado agravou internamente dentro do mundo da aldeia a distância hierárquica entre homens e mulheres e endossou o poder dos anciãos, caciques, homens no geral. Segato (2012) explica que a intervenção colonial consolidou

novas formas de autoridade dos homens dentro das aldeias, reproduzindo o machismo, a violência contra a mulher, que são crescentes entre os povos indígenas do Brasil.

Nesta direção, concluímos que o PBF aponta para a reestruturação de um lugar da mulher no processo decisório da vida Akwẽ, uma vez que é uma política pública que dialoga fundamentalmente com as mulheres. As condicionalidades, por outro lado, contribuem para evitar a exposição das crianças indígenas Akwẽ nas ruas das cidades do entorno, e diminuem o trabalho infantil, bem como a vulnerabilidade associada a ele. Assim como todas as sociedades humanas o povo Akwẽ vive um processo de intensas transformações, intensificadas pelo contato com a sociedade nacional e, principalmente, com a constituição do estado do Tocantins, em 1988. Como apontamos, os projetos de desenvolvimento impactam a sobrevivência desse povo e os desafia a elaborar e reelaborar constantemente a sua vida, suas relações e suas formas de habitar o território.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Maria Isabel Alonso; MEDEIROS, Heitor Queiroz de. Gênero e educação em contextos indígenas na Amazônia: as relações que constituem a produção identitária das mulheres professoras Arara-Karo do estado de Rondônia. **Interações**, Campo Grande, MS, v. 17, n. 2, p. 257-266, abr./jun. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1518-70122016000200257&script=sci_abstract&tlng=es>. Acesso em: 07 mai. 2018.

ARAÚJO, Rosemary Negreiros de. **Os Territórios, os modos de vida e as cosmologias dos indígenas Akwe-Xerente, e os impactos da UHE de Lajeado**. 2016. 212f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Geografia). PPG/UFC, Fortaleza, CE, 2016.

AVELAR, PATRICIA SILVA. **Programa Bolsa Família em Comunidades Indígenas Teréna**. 2014. 120 f. Dissertação de mestrado. (Programa de Pós-Graduação em Saúde e Desenvolvimento na região Centro-oeste da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Campo Grande, MS, 2014.

AUZENI, Symone Cortese da Silva; GIORDANI, Rubia Carla Formigueri. Inter-relações entre espaço físico, modo de vida Mbyá-guarani e alimentação na perspectiva da segurança alimentar: reflexões sobre a área indígena Araça-í em Piraquara/PR. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 2, n. 1, p. 129-165, jan./jun. 2008. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/3115>>. Acesso em: 5 nov. 2018.

BANIWA, Gersem. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. In: RAMOS, Alcida Rita. **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. p. 206-227.

BICHIR, Renata Mirandola. O Bolsa Família na Berlinda? Os desafios atuais dos programas de transferência de renda. **Novos estudos – CEBRAP**, São Paulo-SP, n. 87, p. 115-129, jul., 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002010000200007>. Acesso em: 17 dez. 2018.

BORGES, Júlio César. Territórios recortados, políticas fragmentadas: a experiência da Assistência Social entre os índios Pataxó, Bahia. **ACENO - Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 3, n.6, p-211-227, ago/dez, 2016a. Disponível em: <<http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/4295/pdf>>. Acesso em: 26 mar. 2018.

BORGES, Júlio César. “A sociedade brasileira nos fez pobres”: assistência social e autonomia étnica dos povos indígenas. O caso de Dourados, Mato Grosso do Sul. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, Ano 22, n. 46, p. 303-328, jul/dez, 2016b. Disponível em:

<<http://www.scielo.br/pdf/ha/v22n46/0104-7183-ha-22-46-0303.pdf>>. Acesso em: 26 mar. 2018.

BRAND, Antônio. Mudanças e continuísmos na política indigenista pós-1988. In: LIMA, Antônio Carlos de Souza; BARROSO-HOFFMANN, Maria. (Org.) **Estado e Povos Indígenas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, p. 31-40, 2002. Disponível em: <<http://laced.etc.br/site/arquivos/03-Estado-e-Povos-Indigenas.pdf>>. Acesso em: 26 mar. 2018.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social. **Estudos Etnográficos sobre o Programa Bolsa Família entre Povos Indígenas**. Brasília, DF: MDS, Secretaria Nacional de Assistência Social, 2015. 18 p. Disponível em: <<http://aplicacoes.mds.gov.br/sagirms/ferramentas/docs/Suma%CC%81rio%20Executivo%20PBF%20I%CC%81INDIGENA.pdf>>. Acesso em: 18 mai. 2018.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social. **Trabalho social com famílias indígenas na proteção social básica**. Brasília, DF: MDS, Secretaria Nacional de Assistência Social, 2017. 74 p. Disponível em: <http://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/assistencia_social/cartilhas/OrientacoesTecnicas_TrabalhoSocialcomFamiliasIndigenas.pdf>. Acesso em: 22 mar. 2018.

CAVALVANTI, Daniella Medeiros et al. Impactos do programa Bolsa Família na renda e na oferta de trabalho das famílias pobres: uma abordagem usando o efeito quantílico de tratamento. **Economia Aplicada**, São Paulo-SP, v. 20, n. 2, p. 173-201, 2016. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ecoa/article/view/117010>>. Acesso em: 11 dez. 2018.

CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo. A política indigenista, para além dos mitos da Segurança Nacional. **Estudos Avançados**, v. 23, n. 65, p. 149-164, 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v23n65/a11v2365.pdf>>. Acesso em: 22 mar. 2018.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Ubu Editora, 2017. 432 p.

DE PAULA, Luís Roberto. **Dinâmica faccional Xerente**: esfera local e processos sociopolíticos. 2000. 352 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). PPGAS/USP, São Paulo, SP, 2000.

DORNELLES, Ederson Nadir Pires; BRUM, Fabiano Prado; VERONESE, Osmar. **Indígenas no Brasil**: (In) visibilidade social e jurídica. 1ª. ed. Curitiba: Editora Juruá, 2017. 168 p.

FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. Aos 20 anos da Convenção 169 da OIT: balanço e desafios da implementação dos direitos dos Povos Indígenas na América Latina. In: VERDUM,

Ricardo (Org). **Povos Indígenas**: Constituições e reformas políticas na América Latina. Brasília: Instituto de Estudos socioeconômicos, 2009, p. 9-62. Disponível em: <<http://www.inesc.org.br/biblioteca/publicacoes/livros/2009/povos-indigenas-constituicoes-e-reformas-politicas-na-america-latina-2009>>. Acesso em: 04 abr. 2018.

FÁVARO, Thatiana et al. Segurança alimentar em famílias indígenas Teréna, Mato Grosso do Sul, Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 23, p. 785-793, abr. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-311X2007000400006&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 4 nov. 2018.

FLORES, Kátia Maia. **Caminhos que andam**: o rio Tocantins e a navegação fluvial nos sertões do Brasil. 2006. 193 f. Tese de doutorado. (Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais). Belo Horizonte, MG, 2006.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4ª ed. São Paulo: Atlas, 2002. 175 p.

GIRALDIN, Odair; SILVA, Cleuber Alves da. Ligando Mundos: relação entre xerente e a sociedade circundante no século XIX. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Belém, p. 1-16, 2002. Disponível em: <http://www.uft.edu.br/neai/file/odair_ligando_mundos.pdf>. Acesso em: 12 dez. 2017.

GODOY, Arilda Schmidt. Pesquisa qualitativa: tipos fundamentais. **Revista de Administração de empresas**, São Paulo, v. 35, n. 3, p. 20-29, mai/jun, 1995a. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-75901995000300004>. Acesso em: 04 jul. 2017.

_____. Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades. **Revista de Administração de empresas**, São Paulo, v. 35, n. 3, p. 57-63, mar/abr, 1995b. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-75901995000200008>. Acesso em: 04 jul. 2017.

HAESBAERT, Rogério. Território e multiterritorialidade: um debate. **GEOgraphia**, Rio de Janeiro, Ano IX, nº 17, p. 19-46, 2007. Disponível em: <<http://periodicos.uff.br/geographia/index>>. Acesso em: 07 dez. 2018.

LAGARDE, Marcela. La perspectiva de género. In: **Género y feminista. Desarrollo humano y democracia**. Espanha: Ed. Horas y horas, 1996, p. 13-38.

LIMA, Layanna Giordana Bernardo. **Os Akwẽ–Xerente no Tocantins: território indígena e as questões socioambientais**. 2016. 320 f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana). PPGGH/USP, São Paulo, SP, 2016.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. Diversidade cultural e política indigenista no Brasil. **Tellus**, Campo grande, Ano 2, n. 3, p. 11-31, out, 2002. Disponível em: <<http://www.tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/view/21/31>>. Acesso em: 26 mar. 2018.

LIMA, Antônio Carlos de Souza; HOFFMANN, Maria Barroso. Questões para uma política indigenista: etnodesenvolvimento e políticas públicas. **Uma apresentação. Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista**, p. 7-28, 2002. Disponível em: <<http://laced.etc.br/site/arquivos/01-Etnodesenvolvimento.pdf>>. Acesso em: 08 abr. 2018.

LÜDKE, M.; ANDRÉ, M.E.D.A. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo, EPU, 1986. 128 p.

MARIANO, Silvana Aparecida; CARLOTO, Cássia Maria. Gênero e combate à pobreza: programa bolsa família. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 17, n° 3, p. 901-908, set./dez, 2009. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2009000300018/12147>>. Acesso em: 02 mai. 2018.

MARINHO, Emerson; Linhares, Fabrício; CAMPELO, Guaracyane. Os programas de transferência de renda do governo impactam a pobreza no Brasil? **Revista Brasileira de Economia**, Rio de Janeiro – RJ, v. 65, n. 3, p. 267-288, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-71402011000300003>. Acesso em: 17 dez. 2018.

MAYBURY-LEWIS, David. **O selvagem e o inocente**. (1965). Campinas: Ed. UNICAMP, 1990. (Tradução Mariza Corrêa). 430 p.

MINAYO, M.C.S. **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. 24ª Ed. Rio de Janeiro, Vozes, 1994. 80 p.

MOREIRA, Érica Fabrícia Melo. **Programa Bolsa Família: uma etnografia a partir da perspectiva das mulheres indígenas Ticuna**. 2017. 87 f. Dissertação de mestrado. (Programa de Pós-Graduação em ciências sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos). São Leopoldo, RS, 2017.

NASCIMENTO, Antônia Camila de. Mulheres e papéis de gênero no Programa Bolsa Família. **O Social em Questão**, Ano XIX, n° 35, p.375-400, 2016. Disponível em:

<http://osocialemquestao.ser.puc-rio.br/media/OSQ_35_3_SL_Nascimento.pdf>. Acesso em: 5 mai. 2018.

NIMUENDAJU, Curt. **The Serente** (transl. by Robert H. Lowie). Los Angeles: Southwest Museum (Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Volume IV), 1942. 103 p. (tradução Gutemberg Raposo e Odair Giraldin).

OLIVEIRA, Gilson Batista. Uma discussão sobre o conceito de desenvolvimento. **Revista FAE**, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 37-48, mai/ago. 2002. Disponível em: <<https://revistafae.fae.edu/revistafae/article/view/477>>. Acesso em: 03 jul. 2017.

OLIVEIRA, Lilian Débora Lima de. **Estado e políticas públicas no vale do javari: os Kanamari e o Programa Bolsa Família**. 2016. 129 f. Dissertação de mestrado. (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas). Manaus, AM, 2016.

PASSOS, LUANA. Gênero: dimensão contemplada no Bolsa Família?. **Textos & Contextos**, Porto Alegre, v. 16, n. 1, p. 83-99, jan./jul, 2017. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/fo/ojs/index.php/fass/article/view/23471>>. Acesso em: 07 mai. 2018.

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. **História**. São Paulo, v. 24, n. 1, p. 77-98, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-90742005000100004&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em 21 out. 2017.

PEÑA, Carlos Rosano et al. A eficácia das transferências de renda: as tendências da desigualdade antes e depois do Programa Bolsa Família. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro-RJ, v. 49, n. 4, p. 889-913, 2015. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rap/v49n4/0034-7612-rap-49-04-00889.pdf>>. Acesso em: 16 dez. 2018.

PINTO, Alejandra Aguilar. Reinventando o feminismo: as mulheres indígenas e suas demandas de gênero. In: **Fazendo Gênero 9 Diásporas, Diversidades, Deslocamentos, 2010, Florianópolis**. Anais. p. 1-6. Disponível em: <http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1276200140_ARQUIVO_ApresentFazendoGeneroAleword.pdf>. Acesso em: 3 mai. 2018.

QUERMES, Paulo Afonso de Araújo; CARVALHO, Jucelina Alves de. Os impactos dos benefícios assistenciais para os povos indígenas: estudo de caso em Aldeias Guaranis. **Ser. Soc. Soc.**, São Paulo, n. 116, p.769-791, out/dez, 2013. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/sssoc/n116/10.pdf>>. Acesso em: 26 mar. 2018.

RAMOS, Claudia Mirella Pereira. **Chinelos, mochilas e artesanatos: percepções sobre a contribuição do programa bolsa família em comunidades indígenas Pataxó do município de Porto Seguro/BA.** 2016. 110 f. Dissertação de mestrado. (Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia). Salvador, BA, 2016.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno.** Petrópolis: Ed. Vozes, 5ª Ed., 1986. 464 p.

RODRIGUES, Elisa Benícia de Oliveira. **O Programa Bolsa Família e suas condicionalidades para famílias indígenas aldeadas: breve extrato da realidade social dos beneficiários indígenas nas aldeias de Campo Grande/MS.** 2016. 27f. Trabalho de Conclusão de Curso. Curso de Especialização Educação, Pobreza e Desigualdade Social. Disponível em: <<http://epds.ufms.br/wp-content/uploads/anaisencontroiepds/pdfs/02000517170.pdf>>. Acesso em: 3 mai. 2018.

SACHS, Ignacy. Repensando o crescimento econômico e o progresso social: o âmbito da política. In: ARBIX, Glauco; ZILBOVICIUS, Mauro; ABRAMOVAY, Ricardo. **Razões e ficções do desenvolvimento.** São Paulo: Editora UNESP, 2001, p. 155-164.

SALGADO, Carlos Antonio Bezerra. Segurança alimentar e nutricional em terras indígenas. **Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v. 4, n. 1, p. 131-186, 2007.** Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/revista_estudos_pesquisas_v4_n1/04-Carlos_Antonio_Bezerra_Salgado-Seguranca_alimentar_e_nutricional_em_terras_indigenas.pdf>. Acesso em: 3 Nov. 2018.

SAMPAIO, Patrícia Melo. Política Indigenista no Brasil Imperial. In: GRINBERG, Keila e SALLES, Ricardo. (Orgs.) **O Brasil Imperial (1808-1889).** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 1, 2009, p. 175-206.

SANTOS, Márcio Martins dos. Além dos impactos: reflexões sobre licenciamento ambiental e o Programa de Compensação Ambiental Xerente. In: SILVA, Reijane Pinheira da. **Povos Indígenas do Tocantins: desafios contemporâneos.** Palmas: Nagô Editora, 2015. p. 201-218.

SCHROEDER, Ivo. Os Xerente: estrutura, história e política. **Soc. e Cult.,** Goiânia, v. 13, n. 1, p. 67-78, jan./jun. 2010.

_____. **Política e Parentesco nos Xerente**. 2006. 303 f. Tese de doutorado. (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Departamento de Antropologia, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo). São Paulo, SP, 2006.

SCHMIDT, Rosana. “**Nossa cultura é pequi, frutinha do mato**” [manuscrito]: um estudo sobre as práticas alimentares do povo Akwẽ. 2011. 128 f. Dissertação de mestrado. (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás). Goiânia, GO, 2011.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez, p. 71-99, 1995. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/71721>>. Acesso em 11 set. 2017.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos ces** (online), Coimbra, n.18, p. 106-131, 2012. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/eces/1533>>. Acesso em 14 jan. 2018.

SILVA, Aracy Lopes da. **Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê**. São Paulo: FFLCH/USP, 1986. 340 p. (Antropologia, 6).

_____. Mitos e Cosmologias Indígenas no Brasil: Breve Introdução. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **Índios no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994. p. 75-82.

SILVA, Cleube Alves da. Os xerente e suas lutas em defesa de sua luta por terra. In: SILVA, Reijane Pinheira da. **Povos Indígenas do Tocantins: desafios contemporâneos**. Palmas: Nagô Editora, 2015. p. 179-200.

SILVA, Márcio Ferreira da. A conquista da escola: educação escolar e movimento de professores indígenas no Brasil. **Em aberto**, Brasília, Ano 14, v. 14, n. 63, p. 38-53, jul/set, 1994. Disponível em: <<http://emaberto.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/viewFile/1975/1944>>. Acesso em: 22 mar. 2018.

SILVA, Maria Ozanira Silva e. Os programas de transferência de renda e a Pobreza no Brasil: superação ou regulação? **Revista de Políticas Públicas**, São Luis, v.9, n. 1, p. 251-278, jul./dez 2005. Disponível em: <<http://www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/rppublica/article/view/3778>>. Acesso em: 16 dez. 2018.

_____. O Bolsa Família: problematizando questões centrais na política de transferência de renda no Brasil. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 12, n.6, p. 1429-1439, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-81232007000600006&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 16 dez. 2018.

SILVA, Reijane Pinheiro da. O índio negado e o índio desejado: a “pacificação” dos indígenas na construção da identidade do Tocantins. **Tellus**, ano 10, n. 19, p. 145-162, jul./dez. 2010.

_____. Entre mundos e entre saberes: os desafios epistemológicos dos alunos Akwen Xerente na Universidade Federal do Tocantins. **Inter-Ação**, Goiânia, v. 40, n. 3, p. 537-556, set/dez, 2015.

SILVA, Reijane Pinheiro; GRÁCIO, Héber Rogério. **Desenvolvimento no Tocantins: impactos na vida e saúde do povo Akwen Xerente**. Artigo no prelo.

SOUZA, Celina. Políticas Públicas: conceitos, tipologias e subáreas. **Trabalho elaborado para a Fundação Luís Eduardo Magalhães**. São Paulo, p.1-29, 2002. Disponível em: <<http://professor.pucgoias.edu.br/SiteDocente/admin/arquivosUpload/3843/material/001-%20A-%20POLITICAS%20PUBLICAS.pdf>>. Acesso em: 19 abr. 2018.

_____. Políticas públicas: uma revisão de literatura. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 8, nº 16, p. 20-45, jul/dez, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/soc/n16/a03n16>>. Acesso em: 05 abr. 2018.

SOUZA, Ilma Regina Casto Saramago de; BRUNO, Marilda Moraes Garcia. Políticas de Educação no contexto indígena: discursos e práticas. **Revista Educação e Políticas em Debate**, v. 2, n.1, p. 209-228, jan/jul, 2013. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/revistaeducaopoliticas/article/download/24067/13267>>. Acesso em: 22 mar. 2018.

SOUZA, Nali de Jesus de. **Desenvolvimento econômico**. 6ª Ed. São Paulo, Atlas, 2012. 200 p.

TAVARES, Priscilla Albuquerque. Efeito do Programa Bolsa Família sobre a oferta de trabalho das mães. **Economia e Sociedade**, Campinas, v. 19, n. 3, p. 613-635, 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ecos/v19n3/08.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2018.

TEBET, Mani. Percepções de gênero entre casais beneficiários do Programa Bolsa Família. Dilemas: **Revista de Estudos de Con ito e Controle Social**, Vol. 5, no 2, p. 295-334,

abr./jun, 2012. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/7330>>. Acesso em: 5 mai. 2018.

TORRES, Maristela Sousa. Um olhar sobre a violência intrafamiliar em aldeias Karajá. In: **Fazendo Gênero 9 Diásporas, Diversidades, Deslocamentos**, 2010, Florianópolis. Anais. p. 1-6. Disponível em: <http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1266957895_ARQUIVO_UmolharsobreaviolenciaintrafamiliarmaaldeiasKaraja.pdf>. Acesso em: 03 mai. 2018.

VIEIRA, Edson Trajano; SANTOS, Moacir José dos. Desenvolvimento econômico regional – uma revisão história e teórica. **Revista Brasileira de Gestão e Desenvolvimento Regional**, Taubaté – SP, v. 8, n. 2, p. 344-369, Mai./Ago. 2012. Disponível em: <<http://www.rbgdr.net/revista/index.php/rbgdr/article/view/679>>. Acesso em: 3 jul. 2017.

XERENTE, Valdete Brupahi. **Bolsa família na área Akwê-Xerente**: problematizando o impacto do programa na aldeia nrõzawi, (terra indígena Xerente). 2015. 59 f. Monografia (Graduação). UFT, Miracema do Tocantins, TO, 2015.

APÊNDICE A

ROTEIRO DE ENTREVISTA INDÍGENAS

Nome:

Naturalidade:

Aldeia em que reside:

Escolaridade:

Fontes de renda familiar: (roça, artesanato, benefício, trabalho)

- 1) Como ocorreu o cadastramento no Cadúnico?
- 2) Quanto tempo recebe o Bolsa Família?
- 3) Quais as melhorias que teve em sua família depois do recebimento do benefício?
- 4) Como faz para sacar o benefício?
- 5) O que costuma comprar com o dinheiro do benefício? Você considera o valor suficiente para satisfazer as necessidades básicas de sua família?
- 6) Onde busca informações quando tem alguma dúvida em relação ao Programa?
- 7) Tem dificuldades no cumprimento das condicionalidades do Programa?
- 8) Como ocorre o acompanhamento no cumprimento das condicionalidades?
- 9) Já teve o benefício bloqueado?
- 10) O CRAS realiza alguma atividade na aldeia? Se sim, você participa?
- 11) Você tem alguma reclamação em relação ao CRAS? E do PBF?
- 12) Você considera importante o cartão ser em nome da mulher? Se sim, quais os motivos? Se não, quais os motivos?

APÊNDICE B

ROTEIRO DE ENTREVISTA (CRAS)

IDENTIFICAÇÃO:

Nome:

Profissão:

Cargo:

QUESTÕES:

- 1) Desde qual ano as aldeias indígenas estão sendo atendidas pelo CRAS?
- 2) Como é realizado o cadastramento das famílias indígenas no CadÚnico?
- 3) Quais as principais dúvidas e informações que os indígenas apresentam em relação ao PBF?
- 4) Como é realizado o acompanhamento das condicionalidades do Programa?
- 5) O CRAS realiza alguma atividade com os indígenas?
- 6) Com que frequência ocorrem os atendimentos/visitas às aldeias?
- 7) Quais as principais dificuldades relacionadas aos atendimentos aos povos indígenas?
- 8) Os técnicos do CRAS e Bolsa Família já passaram por alguma capacitação para realizar os atendimentos aos indígenas, levando em consideração as singularidades e questões culturais?
- 9) Quais são os principais problemas sociais identificados nas aldeias indígenas?