



Encontros

Amazônia
ontem e hoje

Karin M. Naase &
Mark Münzel

Organizadores



Encontros

Amazônia ontem e hoje

**Karin M. Naase &
Mark Münzel**

Organizadores



Presidente da República
Luiz Inácio Lula da Silva

Ministra da Ciência, Tecnologia e Inovação
Luciana Barbosa de Oliveira Santos

Secretário de Ciência e Tecnologia para o Desenvolvimento Social - SEDES
Inácio Arruda



MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI

Diretor
Nilson Gabas Júnior

Coordenador de Pesquisa e Pós-Graduação
João Ubiratan Santos

Coordenadora de Comunicação e Extensão
Sue Anne Costa

EQUIPE EDITORIAL

Editora Executiva
Iraneide Silva

Editoras Assistentes
Angela Botelho • Zeneida Britto

Editora de Arte
Andréa Pinheiro

COMITÊ EDITORIAL
Dr. Roberto Araújo
Museu Paraense Emílio Goeldi

Dra. Véronique Boyer
École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, França

Dra. Nádia Farage
Universidade de Campinas

Dr. Erik Petscheries
Universidade de São Paulo

Dra. Nirvia Ravana
Universidade Federal do Pará

Parceria:



CURUPIRA

Associação Curupira da área da antropologia cultural e social
da Universidade de Marburg, Alemanha

Museu Paraense Emílio Goeldi

Encontros

Amazônia ontem e hoje

**Karin M. Naase &
Mark Münzel**

Organizadores

Belém
2024

Produção editorial
Iraneide Silva
Angela Botelho
Zeneida Britto

Projeto gráfico e editoração eletrônica
Andréa Pinheiro

Ficha catalográfica
Serviço de Biblioteca (SEBIB/MPEG)

Fotografias
Crias da Amazônia - Fatinha Silva
(págs. 71, 91, 136)

Casa de farinha - Paula Giordano
(págs. 175, 236, 282)

A rota do ouro preto - Marise Maués
(págs. 12, 49, 118)

Foto da Capa
Fatinha Silva

Foto da contracapa
Karin M. Naase

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

E56	Encontros: Amazônia ontem e hoje / Karin Naase, Mark Münzel, organizadores. – Belém : Museu Paraense Emílio Goeldi, 2024. 328p.: il.
-----	---

ISBN 978-65-88888-28-5

1. Antropologia econômica – Amazônia (Brasil). 2. Desenvolvimento econômico – Amazônia (Brasil). 3. Sociologia econômica – Amazônia (Brasil). 4. Direitos territoriais. 5. Territórios indígenas – Marcos normativos – Brasil. 6. Territórios indígenas – Marcos normativos – Peru. I. Naase, Karin, org. II. Münzel, Mark, org.

CDD. 20: 306.3098

© Copyright por/by Museu Paraense Emílio Goeldi, 2024. Todos os direitos reservados.
A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte,
constitui violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610).

Apresentação

O Museu Paraense Emílio Goeldi disponibiliza aos estudiosos e aos leitores em geral, interessados em temas relevantes referentes à Amazônia, a coletânea **Encontros: Amazônia Ontem e Hoje**, organizado pelos pesquisadores Karin Naase & Mark Münzel. O trabalho reúne textos de especialistas das áreas de Antropologia, Etnologia, Direito, História, Ciências Políticas e das Artes Visuais que trazem à luz suas valiosas reflexões acerca de questões extremamente relevantes na atualidade, sob múltiplos olhares, não apenas na esfera regional ou nacional, mas em termos internacionais.

Com a divulgação deste e-book, pretende-se ampliar o alcance dos estudos realizados na região, ao longo de décadas e em períodos recentes, acerca de processos históricos de colonização, expropriação, intervenções e transformações nos modos de vida e uso do território, em termos políticos e socioculturais, assim como nas formas de resistência e afirmação de identidades, crenças, mitos de sociedades tradicionais, constituindo-se numa contribuição substancial ao conhecimento territorial, ambiental e dos grupos sociais e culturais que aqui vivem.

Os capítulos que compõem esta coletânea abordam temáticas que expressam encontros do passado com o presente, discutindo o papel do Estado e das políticas públicas voltadas aos direitos dos povos tradicionais, aos seus territórios ancestrais, às suas formas de expressão, organização, representações simbólicas, cosmológicas e mitológicas, que remetem ao reencontro de encontros com o passado ancestral e as problemáticas atuais, em um contexto de uma sociedade dominante que historicamente expropria os seus territórios, explora

os recursos naturais e desestrutura as sociedades amazônicas de forma avassaladora ao longo dos séculos.

São encontros tão necessários quanto oportunos, diante da realidade que vivemos, aqui trazidos por pesquisadores que se dedicam à análise dos impactos causados à Amazônia em diversos aspectos e contextos históricos, sob múltiplos olhares que ora são disponibilizados em uma obra de referência sobre estudos amazônicos.

Nilson Gabas Junior

Diretor do Museu Paraense Emílio Goeldi

Prefácio

O título desta coletânea remete aos “encontros” entre pesquisadores e pesquisadoras de diferentes disciplinas acadêmicas (Antropologia, Etnologia, Direito, História, Ciências Políticas) e Artes Visuais (fotografia), apresentando leituras diferenciadas destes biomas imensos que compõem a Amazônia, e dos grupos sociais e culturais que nela habitam. E também trata de encontros entre a gente da Amazônia e as forças invasivas.

Todos os trabalhos aqui apresentados são fruto de longas pesquisas empíricas, pesquisas em arquivos brasileiros e alemães, conclusões com base em práticas de longa data na região ou de leituras sensíveis e criativas realizadas através da lente da câmera. Por sinal, em que medida o olhar da fotógrafa se diferencia do olhar do pesquisador acadêmico, se não for pelo meio da indagação e do método? No final, nós os cientistas sociais nos aproximamos dos nossos “objetos” de pesquisa num encontro entre pesquisador (a) e população local, que nos permite mergulhar num universo cultural, tão diferente do meio urbano (acadêmico). Nisso reside a arte pessoal, tanto do pesquisador, da antropóloga ou da fotógrafa, de criar um momento único e permitir uma visão pessoal, porém, guiada pelas regras dos respectivos cânones de cada disciplina. Conclusões em base de práticas de longa data na região.

Os trabalhos neste livro focalizam aspectos atuais e históricos, embora se perceba que certas temáticas transcendem o tempo e o espaço, como, por exemplo, o trato da sociedade dominante (ou melhor, do Estado) às sociedades indígenas e tradicionais. Desse jeito, poder-se-ia falar também do encontro do passado de algumas

sociedades amazônicas com a atualidade. Algumas problemáticas como, por exemplo, o direito à propriedade da terra servem como fio condutor às contribuições deste livro. Outros encontros materializam-se nas histórias profissionais e pessoais dos colaboradores dessa coletânea de artigos. Os antropólogos e antropólogas, não somos jornalistas da atualidade iminente, senão observadores de realidades que se desenvolvem a longo prazo. Não aspiramos, pois, reproduzir os eventos de hoje, mas de analisar as suas origens em situações mais gerais, às quais os indígenas e outras populações reagem e resistem há muitos séculos. No fundo, em todos os capítulos encontramos os conflitos entre pequenos agricultores (indígenas ou não), pescadores e extrativistas, de um lado, e os interesses de grandes proprietários e companhias, de outro, o que produz danos imensos. Trata-se de uma catástrofe tanto social quanto ecológica, que conduz à resistência tanto cultural quanto política.

Esses conflitos se traduzem em diversos níveis, seja na legislação (Benatti/Cunha da Silva, Wentzel), na política pública, nos conflitos entre agricultura invasiva e os direitos da população local (Naase), nas crenças (Faulhaber, Karipuna, Münzel, van Velthem/Meira) ou na história do indigenismo e da antropologia (López, Schröder). Em todos os casos, as políticas governamentais jogam um papel importante, assim como o contexto internacional, com as pressões de companhias transnacionais que exercem influências sobre os governos. Mas estes entrelaçamentos não são tudo. Contam também, e nem por último, as resistências e as solidariedades locais. Neste sentido, também as fotografias de Silva, Giordano e Maués mostram um mundo mágico por trás dos conflitos e processos de mudanças drásticas.

Outro encontro acontece entre pesquisadores e pesquisadoras brasileiras e alemães, retomando uma tradição cultivada pelos antropólogos Nimuendajú (Curt Unckel) e Theodor Koch-Grünberg, entre outros. Todos os trabalhos aqui presentes baseiam-se em períodos prolongados de trabalho de campo entre indígenas ou pequenos agricultores não-indígenas na Amazônia brasileira e, nos casos de Wentzel, também na Amazônia peruana.

Agradecemos, em primeiro lugar, a paciência das pessoas com as quais trabalhamos no campo, que nos fizeram compartilhar os seus sofrimentos e as suas alegrias e abriram para nós as suas memórias e nos faziam participar do seu cotidiano. Agradecemos também à boa disposição da equipe do Museu Paraense Emílio Goeldi, especialmente à antiga diretora do Museu Ana Luisa Albernaz e ao atual diretor Nilson Gabas Junior, à Maria Emília Sales, a então coordenadora de Comunicação e Extensão do Museu, ao Comitê Científico do livro, composto pelos pesquisadores Roberto Araújo, Véronique Boyer, Nádia Farage, Erik Petschelies e Nírvia Ravena, que tiveram a gentileza de brindar as suas experiências ao processo editorial. Nosso agradecimento especial vai ao setor de Editoração Executiva de Livros do Museu Paraense Emílio Goeldi, na pessoa de Andréa Pinheiro (design e arte) e especialmente à Iraneide Souza Silva. Iraneide acompanhou com alto profissionalismo o andamento deste projeto de livro, apesar das dificuldades causadas pela pandemia da Covid-19 e de mudanças institucionais e políticas.

Como este livro é fruto de uma parceria entre o Museu Paraense Emílio Goeldi (Belém, Brasil) e a Associação Curupira da área da Antropologia Cultural e Social da Universidade de Marburg, projetamos uma publicação da obra na Alemanha. Desta forma, reforçando os vínculos de cooperação na pesquisa amazônica.

A você, prezada leitora, prezado leitor, desejamos uma boa leitura!

Karin M. Naase & Mark Münzel
Organizadores

Sumário

Apresentação

Nilson Gabas Junior

Introdução

Karin M. Naase & Mark Münzel

Regularização fundiária e acesso à terra no Estado do Pará,
Amazônia: impacto aos direitos territoriais dos povos e das
comunidades tradicionais 12

José Heder Benatti & Antonio Felipe Cunha da Silva

Testemunhos sobre serras encantadas na Amazônia:
semelhanças em diferentes situações etnoterritoriais 49

Priscila Faulhaber

Entre as máscaras e os chás – a Cobra Grande Aramari e Warukamã
protege os povos de Oiapoque: experiências de pesquisa
em antropologia durante a pandemia..... 71

Ana Manoela Karipuna

Antropologias, povos indígenas e fronteiras:
um exercício autorreflexivo..... 91

Claudia Leonor López Garcés

A atualidade de narrações míticas coletivas na literatura indígena individual.....	118
Mark Münzel	
Entre metas nobres e o capitalismo da soja: proteção e destruição da floresta tropical no Baixo Amazonas	136
Karin M. Naase	
O encanto e os encantados no médio rio Negro-Amazonas	175
Lucia Hussak van Velthem & Márcio Meira	
A “pacificação” dos Parintintin – seis perspectivas sobre um episódio do indigenismo brasileiro	236
Peter Schröder	
Territórios indígenas no Brasil e no Peru: implicações de diferentes marcos normativos e institucionais para a segurança fundiária e a autogestão indígena	282
Sondra Wentzel	
Autores	323
Fotógrafas	328

Regularização
fundiária e
acesso à terra
no Estado
do Pará,
Amazônia:
impacto aos
direitos
territoriais
dos povos e das
comunidades
tradicionais



Introdução

A discussão sobre ordenamento territorial, governança da terra, regularização fundiária ou reconhecimento dos direitos territoriais dos povos e das comunidades tradicionais não é nova no cenário brasileiro. Desde a invasão europeia do continente americano, muitas políticas foram vivenciadas e diversos direitos, desrespeitados.

A busca de soluções para os dias atuais deve levar em consideração o que ocorreu no passado para não cometer os mesmos erros e, ao mesmo tempo, compreender quais foram os efeitos sistêmicos dessas políticas públicas e privadas e suas repercussões no presente. Além disso, é necessário partir do pressuposto de que as ações estão interligadas e a análise passa inevitavelmente pela transversalidade das políticas públicas. Utilizando-se uma metáfora popular, pode-se dizer que a solução para a Amazônia não pode se limitar a “olhar para a árvore, mas precisa ter uma visão da floresta”, com a sua diversidade, complexidade e conectividade.

Antes de iniciar a discussão, é útil explicar o significado de algumas categorias empregadas no texto. O primeiro deles é sobre ordenamento territorial, uma concepção mais ampla do que planejamento regional ou zoneamento ecológico-econômico, que exige um esforço e arranjo federativo coordenado e centralizado pela União (Benatti; Fischer, 2013). Assim, ordenamento territorial é a

[...] regulação das ações que têm impacto na distribuição da população, das atividades produtivas, dos equipamentos e de suas tendências, assim como a delimitação de territórios de populações indígenas e tradicionais, e áreas de conservação no território nacional ou supranacional, segundo uma visão estratégica e mediante articulação institucional e negociação de múltiplos atores (Brasil, 2003, p. 18).

Se, no século passado, o ordenamento territorial esteve presente nas preocupações dos governantes, os esforços do início do século XXI foram voltados para implementar a governança da terra ou a governança fundiária, que é o conjunto de regras, processos e organizações pelas quais se define o acesso e o uso da terra num país (Benatti; Treccani, 2020). Na governança da terra, o reconhecimento dos direitos territoriais, a regularização fundiária, o cadastro de terras e o registro de imóveis rurais são os principais instrumentos de ação, estão interligados e são interdependentes (Reydon; Felício, 2017).

A Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação (FAO) aprovou, em 2012, as “Diretrizes Voluntárias da Governança Responsável da Terra, dos Recursos Pesqueiros e Florestais no contexto da Segurança Alimentar Nacional” (DVGT)¹, documento que orienta a governança fundiária responsável da terra e dos recursos pesqueiros e florestais, lembrando que ela está indissoluvelmente vinculada ao acesso a outros recursos naturais, como a água e os minerais, bem como à gestão desses recursos.

A governança fundiária é uma política pública que traça diretrizes e define prioridades na distribuição da terra e dos recursos naturais, determinando quais sujeitos (físico e jurídico), comunidades e outros grupos sociais terão seus direitos dominiais assegurados², estabelecendo as regras de autonomia de apropriação da terra, recursos pesqueiros e florestais e traçando metas para garantir a sustentabilidade social, econômica e ambiental. A ausência de uma governança pode provocar efeitos adversos na estabilidade social, na utilização sustentável do meio ambiente, nos investimentos, no crescimento econômico e na segurança jurídica dos direitos de propriedade (Reydon; Felício, 2017).³

Desse modo, a regularização fundiária é um dos instrumentos jurídicos da governança fundiária, pois aquela tem alcance mais restrito e limita-se a definir as regras de acesso à propriedade individual para um segmento social específico, estabelecendo as normas de destinação da gleba de terra pública para o privado (pessoa física ou jurídica).

Porém, há situações em que o mesmo espaço é disputado por diferentes segmentos sociais: povos indígenas, quilombolas, outras comunidades tradicionais, agricultura familiar, médio ou grande ocupante rural; ou pode ocorrer a disputa de diferentes interesses para reservar o espaço para proteção ambiental, exploração florestal, mineração, implantação de grandes projetos (públicos ou privados) e ocupação urbana. São as regras do Estado que irão dirimir a disputa, ou seja, definir quem tem direito a ter direito à terra pública.

Este texto trata sobre o que Reydon e Felício (2017) e Reydon (2018) denominam de problema fundiário, em particular, sobre a posse e o uso da terra. Busca-se analisar, a partir da realização de leitura da doutrina, de documentos oficiais, legislação e dados relacionados à temática, se a política de regularização fundiária apresentada nos últimos anos, de 2017 a 2022, é eficaz para diminuir o desmatamento e os conflitos pela terra e pelo território na Amazônia.

O trabalho foi construído a partir de uma visão crítica e ampla da problemática do direito para examinar a realidade e a legislação socioambiental que regem as políticas de governança da terra e a regularização fundiária. Também fez parte da análise a nossa experiência como presidente do Instituto de Terras do Pará, no período de 2007 a 2010, e as reflexões teóricas realizadas em parceria com o Programa de Doutorado em Desenvolvimento Econômico do Instituto de Economia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).⁴

O estudo está dividido em quatro partes. A primeira expõe resumidamente as políticas de ocupação da Amazônia da segunda metade do século XIX ao ano de 1988. A segunda trata das tentativas de implementar a governança fundiária a partir da Constituição de 1988 até 2008. A terceira parte apresenta uma análise crítica das normas jurídicas que têm como objeto principal a regularização fundiária, as leis nº 11.952/2009 e 13.465/2017. A última parte identifica alguns caminhos para proteger a sociobiodiversidade amazônica.

Esta investigação científica limita a sua abrangência à Amazônia brasileira, em particular aos efeitos das políticas públicas no Estado do Pará, e tem também o objetivo de analisar quais os impactos das últimas alterações da lei de regularização fundiária para os direitos territoriais⁵ dos povos e das comunidades tradicionais. Por fim, responde-se se há necessidade de uma nova lei de regularização fundiária.

As políticas de ocupação da Amazônia – 1850 a 1988

Desde a chegada dos portugueses ao Brasil, a ocupação da Amazônia ocorreu para assegurar o vasto território brasileiro e suas riquezas. A primeira exploração econômica aconteceu com a exploração das drogas do sertão, que Portugal pretendia usar para substituir as especiarias vindas da Índia (Oliveira, 1988)⁶, até o início da exploração econômica da borracha, em 1850, que perdura até 1920 (Dean, 1989; Weistein, 1993), depois teremos o extrativismo da castanha no estado do Pará. O componente natural, ao mesmo tempo em que representava a diversidade e a riqueza, também era o que impunha os limites da exploração e o controle sobre o espaço. O conhecimento sobre o local e a técnica de exploração do recurso natural não eram monopólios dos grandes proprietários de terra e comerciantes, mas dos povos indígenas e dos que atualmente são denominados de comunidades tradicionais.⁷ Naquele momento histórico (ainda no início do processo de colonização), os principais institutos jurídicos utilizados na distribuição de terras públicas a particulares foram as cartas de doação de datas, o sistema sesmarial e a ocupação⁸.

O apossamento privado da terra foi tão importante como a concessão de sesmaria para a formação da propriedade rural no Brasil. Essas formas de distribuição ocorreram em todo o período colonial e em boa parte do monárquico. Assim, existiam dois sistemas que legitimavam a apropriação das terras públicas e objetivavam regulamentar o acesso à terra, seja por concessão real, que organizava a propriedade sesmarial, seja pelo apossamento sem autorização do rei de Portugal (Benatti, 2003). Em particular, na Amazônia, a posse foi mais presente porque

se objetivava a exploração dos recursos naturais, principalmente o extrativismo vegetal. Num primeiro momento, as drogas do sertão; depois a borracha e, por último, a castanha-do-brasil. Em todas essas fases de exploração econômica, a propriedade demarcada não foi uma preocupação, pois mais importante do que ter o domínio da terra era conseguir a concessão para a exploração do recurso natural.

A discussão sobre a ocupação da Amazônia até a segunda metade do século XIX não será aprofundada, mas é importante entender que a formação da região é, em grande parte, resultado dos conflitos históricos existentes entre os diferentes atores governamentais, econômicos e os distintos grupos sociais para definir ou assegurar a posse e o uso dos ricos recursos naturais da Amazônia (Schmink; Wood, 2012). Esse pressuposto é fundamental para entender o que está ocorrendo na contemporaneidade.

Em cada momento histórico, foi dada ênfase jurídica para destinar as terras públicas, como também foram tolerados comportamentos não previstos legalmente, já que o controle real era sobre o produto e o comércio, e não sobre o espaço em que era produzido ou extraído o bem de exportação.

Após a independência do Brasil, entre 1822 e 1889, durante o período do regime monárquico, a primeira norma jurídica editada para destinar as terras devolutas⁹, como também legitimar as ocupações que possuíam título de sesmaria sem preenchimento das condições legais, foi a Lei 601, de 18/09/1850 (Lei de Terra), que buscou separar o que era público da ocupação privada e legitimar as sesmarias não consolidadas.

No período monárquico, a destinação das terras públicas e das devolutas estava centralizada no Rio de Janeiro, sede administrativa do Império, com pouca autonomia regional. Após a proclamação da República, o poder passa para as oligarquias regionais e os governadores estaduais ditam as regras de distribuição e a preferência na destinação da terra e dos recursos naturais, conforme o art. 64 da Constituição da

República dos Estados Unidos do Brasil, de 24/02/1891, excetuando-se as terras localizadas na faixa de fronteira.

As terras brasileiras no período monárquico, quanto à sua titularidade, estavam assim divididas: a) terras particulares, as incorporadas ao domínio do particular, em virtude de um título legítimo ou pela apropriação privada da terra cultivada e beneficiada; b) terras públicas, as terras devolutas não apossadas privadamente; as pertencentes ao patrimônio da Nação, das Províncias ou dos Municípios; os terrenos de Marinha; as terras que se achavam sob o domínio útil de um particular, no caso, o aforamento dos terrenos urbanos (Benatti, 2003, p. 81).

A economia amazônica, na segunda metade do século XIX, foi dominada pela produção da borracha. As áreas onde o látex era explorado foram constituídas por grandes glebas de terra, a partir da utilização do trabalho não capitalista, por meio da economia de aviamento e por meio da concessão pública via aforamento. O controle das seringueiras deu-se por meio de concessões, ou seja, o Estado concedia a alguns senhores privilegiados, os seringalistas, o aforamento da terra. Em outras palavras, o Estado ficava com o domínio direto e o seringalista com o domínio útil, e este deveria pagar um foro anual àquele. Com esse esquema pré-capitalista, o seringalista e as casas de aviamento se apropriavam do sobretrabalho produzido pelo seringueiro, o qual ficava dependente econômica e politicamente dos “patrões”.

No início do século XX, a extração de castanha-do-brasil foi fundamental para a economia paraense, principalmente com a queda do preço da borracha no mercado internacional. Inicialmente a coleta de castanha-do-brasil ocorria livremente em terras públicas, sem que houvesse a apropriação da área de extração por particulares; entretanto, em 1909, a Lei Estadual 1.108 disciplinou a aquisição de terrenos de castanhais, dispondo, em seu art. 47, que seriam vendidos os terrenos de castanhais (Pará, 1909).

Com o golpe militar em 1964, o governo federal passou a ditar as regras fundiárias e a destinação das terras públicas na Amazônia e, em particular, no Estado do Pará. Consolida-se, então, a ideia de que a Amazônia é uma “fronteira agrícola ou econômica” que sofre profunda transformação para ser “incorporada” ao Brasil, com a disponibilização de créditos subsidiados e grandes extensões de terras para os empresários e proprietários de terra do Sul e Sudeste brasileiros.¹⁰

Para os militares e o capital internacional, a região amazônica era a fronteira econômica do Brasil. Quando é utilizada a palavra “fronteira”, pode-se estar referindo à linha divisória entre dois países, ou a uma categoria analítica utilizada para explicar o fenômeno de ocupação de um determinado espaço de um país, que é vista como a fronteira de recursos naturais ainda não explorada (Becker, 2007; Castro, 2012).

Para que o Governo Militar implementasse os programas, os empreendimentos minero-hidrelétricos e as políticas de ocupação da Amazônia era necessário centralizar o poder em Brasília. A fim de efetivar a concentração política e jurídica da governança territorial e esvaziar o poder local, as terras na Amazônia foram federalizadas com o Decreto-lei 1.164, de 01/04/1971 – que declarou indispensáveis à segurança e ao desenvolvimento nacional as terras devolutas situadas na faixa de cem quilômetros de largura em cada lado do eixo de rodovias na Amazônia Legal –, o qual foi revogado, dezesseis anos depois, pelo Decreto-lei 2.375, de 24/11/1987, mas tempo suficiente para que 70% das terras do estado do Pará fossem federalizadas, ou seja, passassem para o domínio da União, levando a uma disputa dominial entre os dois entes da República e até hoje não superado.

Como lembra José de Souza Martins, o governo federal somente conseguiria sobrepor o seu poder ao poder local e regional se confiscasse a principal base de sustentação política e econômica, que é a terra. Desse modo, a política de desenvolvimento regional sai das mãos das oligarquias e dos comerciantes locais e abre espaço para o grande capital, possibilitando “[...] a acumulação dos grandes grupos

econômicos, cuja escala de operação e de interesse faz deles justamente os efetivos agentes econômicos da centralização do poder.” (Martins, 1985, p. 50).

Entre 1950 e 1990, no Estado do Pará, foram emitidos milhares de títulos de propriedade, com validade jurídica distinta, e muitos deles não transferiam o domínio pleno ao possuidor do documento.¹¹ Um dos problemas constatados nos documentos emitidos está relacionado ao que ficou denominado como “título voador ou pluma”, pois se trata de documento legal, mas de localização incerta, ou seja, os títulos de propriedade não possuem informações suficientes para sua localização. Outra fragilidade está relacionada ao inadimplemento das cláusulas contratuais, pois somente poderiam ser registrados, no cartório de registro de imóveis, os títulos que tivessem cumprido todas as exigências previstas. A cláusula contratual mais descumprida é a da não quitação do valor total correspondente à terra adquirida. Uma parte dos adquirentes das terras públicas não pagou todas as prestações e, mesmo assim, registrou como se fosse propriedade particular.

O Programa de Redistribuição de Terras e de Estímulo à Agroindústria do Norte e Nordeste (PROTERRA) foi criado pelo governo federal em 1971 e objetivava alienar as terras públicas com a realização de licitações. Essa política buscou atrair grandes empresas agropecuárias e florestais para a região, lembrando que um dos lemas do governo desse período era ocupar a Amazônia “sob a pata do boi”.

Desse modo, nos idos dos anos de 1980, os órgãos fundiários federais e estaduais venderam glebas de terras públicas por meio de licitações e celebração de Contrato de Alienação de Terra Pública (CATP), Contratos de Concessão de Domínio de Terra Pública (CCDTP), *Contrato Promessa Compra e Venda* (CPCV) e outras denominações. Todos os contratos tinham cláusulas resolutivas, tais como a obrigação de ocupar a área e dar uma função social ao imóvel rural, a proibição de venda (inalienabilidade) a terceiros por um período de dez anos e o pagamento do valor da terra. Caso essas cláusulas não fossem cumpridas, o Poder Público poderia reaver a área por descumprimento contratual. Na

prática, uma parte dos adquirentes das terras públicas não cumpriu as obrigações contratuais, registrou os títulos nos cartórios de registro de imóveis, vendou sem autorização do poder público e o órgão fundiário não teve capacidade de recuperar para o patrimônio público os que se encontravam em inadimplência.

Outra possibilidade jurídica do Estado de transferir a terra pública para o domínio privado foi realizar as arrecadações das terras devolutas utilizando o instituto jurídico da discriminatória.¹² A Lei 6.383, de 07/12/1976, que dispõe sobre o Processo Discriminatório de Terras Devolutas da União, prevê dois procedimentos: a via administrativa (em tese, mais rápida) e a judicial (quando houver discordância de procedimento ou na análise documental entre o público e o privado; o processo administrativo for dispensado ou interrompido por presumida ineficácia ou quando um interessado praticar atentado na área discriminada ou reconhecer e declarar a existência de dúvida sobre a legitimidade do título). Na prática, boa parte das discriminatórias acabava sendo discutida judicialmente. A ineficácia do procedimento discriminatório administrativo e a demora de dezenas de anos para ter uma sentença judicial definitiva acabou sendo a regra dos processos.

Subjacente ao objetivo de “ocupar” a Amazônia, a região serviu para diminuir a tensão dos conflitos fundiários existentes principalmente no Sul e Nordeste brasileiros. Para atrair um contingente cada vez maior de agricultores familiares, divulgou-se o lema de que a Amazônia era “*terra sem homens para homens sem terras*”, deixando claro que não se reconhecia a legitimidade das ocupações dos povos e das comunidades tradicionais existentes na região, por serem consideradas atrasadas (Wanderley, 2018). Na realidade, os povos indígenas, quilombolas, comunidades tradicionais somente saíram da invisibilidade política e iniciar o reconhecimento de seus direitos territoriais na década de 80 do século passado, ganhando força jurídica com a Constituição Federal de 1988.

A política de terra para o agricultor familiar ficou sob a responsabilidade do INCRA, criado em 1970 com o objetivo de

organizar a política de terra do governo militar. Preocupado com as tensões sociais pela disputa da terra, o órgão fundiário priorizou a colonização na região amazônica, em particular na estrada recém-aberta no coração da floresta, a Transamazônica. Assim, criaram-se as condições para atrair milhares de imigrantes nordestinos e sulistas,

[...] não só na perspectiva de ganharem terras nos polígonos de colonização, mas também interessados em trabalhar nos grandes empreendimentos amazônicos, financiados ou incentivados pelo governo federal (barragens de Tucuruí e Balbina, construção das estradas, abertura das minas de Carajás, Pitinga etc.) (TOURNEAU; BURSZTYN, 2010, p. 115).

Estima-se que entre 1970 e 1979 somente 40.000 colonos foram assentados na Amazônia legal (Cardoso, 1997 apud Tourneau; Bursztyn, 2010) e uma outra leva de imigrantes chegou espontaneamente, atraída pela propaganda governamental. Como o procedimento de assentamento era muito lento, e com a chegada de milhares de famílias pobres em busca de melhores condições de vida, os conflitos fundiários aumentaram, obrigando o governo militar a criar, na Amazônia Oriental, o Grupo Executivo de Terra Araguaia-Tocantins (GETAT) – criado pelo Decreto-lei nº 1.767, de 1º/02/1980 – e, na Amazônia Ocidental, o Grupo Executivo do Baixo Amazonas (GEBAM) – criado pelo Decreto nº 84.516, de 28/02/1980. Com essas ações, estima-se que cerca de 38.000 famílias foram assentadas na Amazônia Legal entre 1979 e 1985 (Tourneau; Bursztyn, 2010).

No âmbito estadual, não há uma estimativa do número de famílias que receberam a documentação da terra que ocupavam, já que a política empregada pelos Estados na Amazônia era de reconhecer o apossamento com o título individual e por iniciativa do requerente, como também não é fácil fazer um cálculo de quantas famílias migraram “voluntariamente” para a Amazônia, objetivando terra e trabalho. Dessa forma, as políticas públicas implementadas para a ocupação da Amazônia valorizaram mais a grande propriedade, e os posseiros e migrantes conseguiam terra ou a criação de assentamento como resultado do conflito da terra.

As tentativas legais de ordenar o espaço amazônico a partir de 1988

Na segunda metade da década de 80 do século passado, o governo federal teve duas preocupações em sua agenda socioambiental amazônica: a questão ambiental e a realização da reforma agrária nos governos de José Sarney, Collor/Itamar Franco e Fernando Henrique Cardoso.

Para controlar a destruição da floresta amazônica, pensou-se em realizar o ordenamento territorial com destaque para a elaboração do Zoneamento Ecológico-Econômico (ZEE), em 1988, como parte integrante do Programa “Nossa Natureza”, do Governo Sarney. O Programa buscava dar uma resposta à pressão nacional e internacional, devido ao aumento do desmatamento com a implantação de grandes projetos e a transformação da floresta em pasto. Essa política pública foi criada com o objetivo de disciplinar a ocupação e a exploração racional da Amazônia Legal, fundamentadas no ordenamento territorial, em conformidade com o artigo 21 da Constituição Federal (CF) de 1988.

Implementados nos estados da Amazônia Legal, os ZEEs tinham como principal fonte de apoio técnico e financeiro o Subprograma de Políticas de Recursos Naturais (SPRN), do Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais no Brasil (PP/G-7).¹³ Alguns estados realizaram o ZEE em todo o seu território, como é o caso do Acre, do Pará e de Rondônia.

Com a criação do Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS), em 1985, e a realização do I Encontro dos Povos da Floresta, em 1989, surgiu a reivindicação da criação da reserva extrativista. Com base na Constituição de 1988, há a pressão pelo reconhecimento dos direitos territoriais dos povos indígenas e quilombolas, reivindicação que introduziu, no cenário nacional, novas demandas e concepções de reconhecimento do direito a terra e de proteção da floresta.

Paralelo às reivindicações e normatizações ambientalistas e socioambientais¹⁴, há o debate pela reforma agrária, muito presente na elaboração da Constituição de 1988 (art. 184 e seguintes). Devido

à violência no campo, com a realização de chacinas e a morte de emblemáticas lideranças sociais e religiosas, como Chico Mendes (1988) e Irmã Dorothy Stang (2005), por exemplo, foram criadas as reservas extrativistas e os assentamentos ambientalmente diferenciados na Amazônia, bem como as superintendências do INCRA em Marabá e Santarém, ambas no Estado do Pará.

Assim, desde a promulgação da Constituição Federal de 1988, as duas principais temáticas socioambientais de discussão para a Amazônia estavam relacionadas ao debate ambiental e à reforma agrária. Em 1985, o Governo Federal aprovou o I Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA), por meio do Decreto nº 91.766, de 10 de outubro de 1985, que correspondia a um esforço para atender à reivindicação dos movimentos sociais na realização da reforma agrária e criação de assentamentos. Segundo os dados oficiais, de 1995 a 1998, foram assentadas 238.010 famílias; de 1999 a 2002, foram 286.370 famílias assentadas. O II PNRA foi apresentado em novembro de 2003, durante a Conferência da Terra, em Brasília, com a meta de assentar 400 mil novas famílias, prevendo que 130 mil famílias teriam acesso à terra por meio do crédito fundiário e outras 500 mil adquiririam estabilidade na terra com a regularização fundiária, no período de 2003 a 2006 (Brasil, 2003a).

A diferença entre o I e o II PNRA foi que o Governo Federal buscou incorporar as reivindicações dos movimentos sociais amazônicos, com a criação dos Projetos de Assentamentos Agroextrativistas (PAE) e os Projetos de Desenvolvidimentos Sustentáveis (PDS), denominados de projetos ambientalmente diferenciados. A outra distinção é que, na criação dos PAE não havia assentamento de famílias, mas o reconhecimento de uma posse preexistente, geralmente em terra pública, pois os sujeitos sociais beneficiários foram as comunidades tradicionais. Segundo o próprio Governo Federal,

O público do PNRA inclui, além dos beneficiários diretos da reforma agrária, os agricultores familiares, as comunidades rurais tradicionais, as populações ribeirinhas, os atingidos por barragens e outras grandes obras de infraestrutura, os ocupantes não índios das áreas

indígenas, as mulheres trabalhadoras rurais e a juventude rural, e outros seguimentos da população que habita os municípios rurais que não se dedicam às atividades não agrícolas, porém a elas diretamente ligados, num universo que chega a cerca de 50 milhões de pessoas (Brasil, 2003b).

Com a forte preocupação de ordenar e proteger os biomas brasileiros, em particular o amazônico, foi aprovada a Lei nº 9.850, de 18/07/2000, que cria o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC). Ainda diante do discurso ambientalista, ocorre a aprovação da Lei de Gestão Florestal (Lei nº 11.284/2006), que dispõe sobre a gestão de florestas públicas para a produção sustentável; institui, na estrutura do Ministério do Meio Ambiente, o Serviço Florestal Brasileiro (SFB); cria o Fundo Nacional de Desenvolvimento Florestal (FNDF), que foi uma resposta institucional ao “estrangulamento do setor madeireiro em função da decisão do IBAMA em suspender a aprovação e a execução de planos de manejo florestais em áreas públicas.” (Góis, 2011, p. 4). Assim, as duas leis buscam ordenar o espaço, valorizando o aspecto ambiental.

Segundo os dados sistematizados por Carlos Guedes de Guedes (2021), no período de 2004 a 2008, o Governo Federal destinou, na Amazônia Legal: a) 14,8 milhões de hectares para a criação de 1.100 projetos de assentamentos; b) 24,4 milhões de hectares para a criação de 38 unidades de conservação, nas distintas categorias (parques nacionais, florestas públicas, reservas extrativistas e reservas de desenvolvimento sustentáveis); c) 11,8 milhões de hectares para a homologação de 37 terras indígenas.¹⁵

A partir de 2009, o enfoque das políticas públicas federais para a Amazônia mudou, não foi mais priorizada a destinação das terras públicas federais para a proteção da natureza e para o reconhecimento dos direitos territoriais dos povos indígenas e das comunidades tradicionais. Nesse contexto, foi aprovada a Lei nº 11.952, de 25 de junho de 2009, que dispõe sobre a regularização fundiária das ocupações incidentes em terras situadas em áreas da União, no âmbito da Amazônia Legal.

As novidades, com a lei de regularização fundiária, foram: mudança no enfoque principal, que passou ser a arrecadação das terras públicas federais; a titulação individual de lotes; a dispensa de licitação para titulação da terra de imóveis rurais até quinze módulos fiscais¹⁶ na Amazônia, para quem ocupava a gleba de terra pública desde dezembro de 2004. Também foram dispensadas de vistoria as solicitações de áreas de até quatro módulos fiscais (que corresponde a aproximadamente 320 hectares em alguns municípios) e foi definido o limite de 1.500 hectares como tamanho máximo do terreno a ser regularizado. Devido a esses e outros comandos normativos, a lei recebeu severas críticas do movimento social, entre estas as que relacionam a Lei à consolidação da grilagem¹⁷ e do estímulo ao desmatamento e à ocupação ilegal das terras públicas.

Com base na Lei nº 11.952/2009, foi criado o Programa Terra Legal, que tinha como objetivo regularizar as ocupações individuais dentro das glebas públicas federais. O Governo Federal alegou que o Programa auxiliaria no controle das externalidades negativas que surgiram com o desmatamento causado pelos ocupantes das terras públicas, pois, no momento em que fossem titulados, passariam a respeitar a lei. Desse modo, enquanto o Terra Legal *existiu*, até janeiro de 2019, foram, de acordo com Guedes (2021), realizadas as seguintes ações: a) 62 milhões de hectares georreferenciados¹⁸, entre glebas de terra, parcelas e lotes urbanos; b) 135 mil lotes particulares aptos à titulação e 32 mil títulos rurais expedidos;¹⁹ c) 830 núcleos urbanos medidos e 559 doados ou em processo de doação.²⁰

Os números acima demonstram que a titulação de lotes individuais foi privilegiada em detrimento das reivindicações dos movimentos sociais pelo reconhecimento das terras indígenas, quilombolas, criação de reservas extrativistas e assentamentos, conforme dados expressos no Gráfico 1, a seguir.

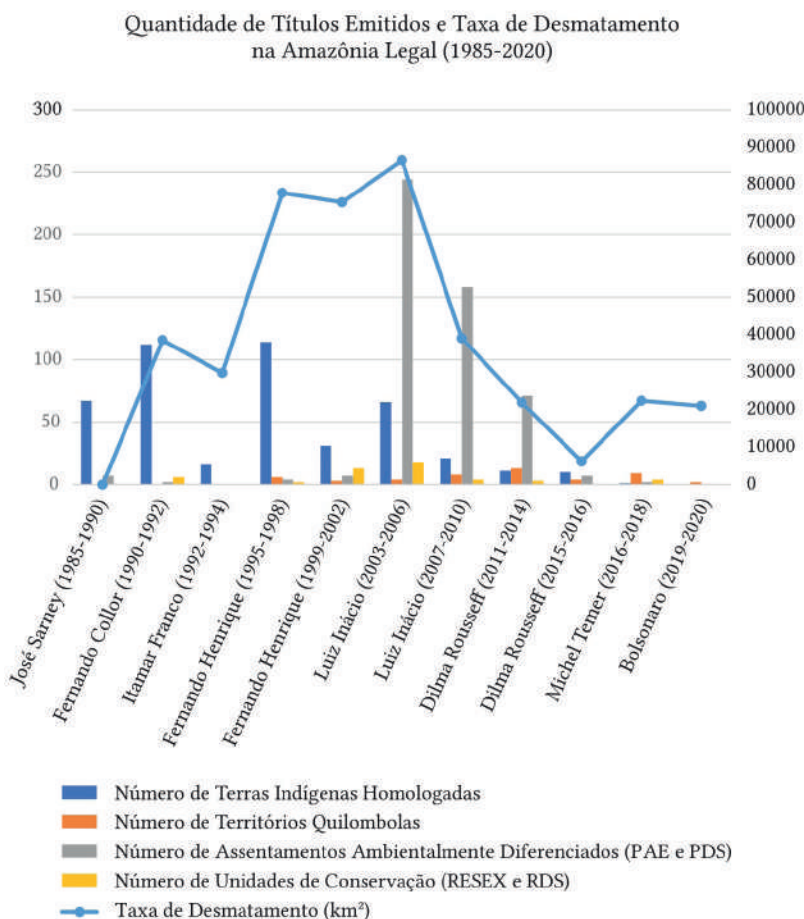
Para que o Programa Terra Legal pudesse funcionar, foi criada a Secretaria de Regularização Fundiária na Amazônia Legal (SERFAL), por meio do Decreto 7.255, de 4 de agosto de 2009, e aproximadamente 10%

dos servidores do INCRA foram deslocados para essa nova secretaria, desfalcando ainda mais o órgão fundiário federal, que já sofria com a insuficiência e extemporaneidade dos recursos orçamentários e a redução significativa de servidores públicos (Oliveira, 2017), limitando a atuação do órgão, pois ainda tinha que cumprir com suas funções institucionais de titular as centenas de pedidos de reconhecimento de quilombos e criar os assentamentos rurais.

O Gráfico 1 demonstra que, a partir de 2010, o reconhecimento dos territórios tradicionais entra em declínio, logo após a crise financeira mundial de 2008, causada devido à bolha imobiliária nos Estados Unidos. Um estudo do Banco Mundial alertou que, posteriormente a essa crise financeira, somada à pressão pelo crescimento da produção agrícola, houve uma valorização do preço da terra, intensificada pela “corrida mundial por terra” (*land grabbing*) (Deininger; Byerlee, 2010), culminando no aumento de investimentos estrangeiros no setor agropecuário brasileiro (Grain, 2019, 2020; Land Matrix, 2018). A necessidade de aumentar a produção de alimentos, de energia gerada pela biomassa, da proteção ambiental e a utilização especulativa da terra têm gerado aumento de aquisições de terras por estrangeiros e, conseqüentemente, aumento do preço da terra. Portanto, a terra é vista como um ativo produtivo e especulativo ao mesmo tempo, com altos retornos financeiros (Di Sabbato, 2010; Flexor; Leite, 2016). Resumidamente, a grilagem da terra estimula o desmatamento na região, a especulação fundiária para a formar um mercado de terras (Costa, 2012).

Assim, a interpretação que se pode ter é que até o ano de 2010 havia um “diálogo”, mediado pelo conflito, entre o Executivo e os movimentos sociais, pois, quando aumentava o desmatamento na Amazônia, crescia o reconhecimento de terra indígena, quilombo, Resex e RDS, PAE e PDS; quando reduzia o desmatamento, também diminuía o reconhecimento dos territórios tradicionais. Contudo, a partir de 2016, essa relação já não existe mais, o que encaminha à conclusão de que não há mais “diálogo” entre o Estado e os movimentos sociais.

Gráfico 1. Reconhecimento dos direitos territoriais e a relação com o desmatamento.



Fonte: Elaboração dos autores, com base em Treccani (2009), FUNAI (2020), ISA (2020) e CPI (2020).

A partir de 2016, surge a pressão para mudar a lei de regularização, já que a existente não atende aos interesses dos grandes proprietários de terra, grileiros e especuladores fundiários, o que levou à queda drástica da titulação individual realizada pelo Terra Legal a partir de

então, ou seja, a Lei de regularização de 2009 não satisfaz os interesses hegemônicos no Congresso Nacional. Portanto, com a paralisação na criação de assentamentos rurais e reservas extrativistas, demarcação das terras indígenas, reconhecimento dos quilombos, nada restou aos povos indígenas e aos diferentes segmentos de camponeses.

A busca de construir um novo ciclo de expropriação da terra e dos territórios tradicionais na Amazônia

O primeiro ponto a ser analisado neste item é sobre o emprego do termo território tradicional, que busca diferenciar-se da discussão agrária da luta pela terra, tendo como principal bandeira de luta a conquista da terra para cada agricultor(a) familiar a fim de garantir a produção agrícola. Ao empregar a categoria território ao invés de terra, se sobressaem outros sujeitos sociais e uma outra forma de se relacionar com a natureza. Sua definição legal está prevista no art. 3º, II do Decreto 6.040/2007, quando descreve que os territórios tradicionais são:

[...] os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações.

Por outro lado, temos que relativizar a compreensão de que somente no território acontece a reprodução física, cultural e os vínculos afetivos com uma gleba de terra específica, pois outros segmentos de camponês esses elementos também estão presentes, incluindo o familiar, que luta por um lote de terra empregando seus “[...] sistemas cognitivos camponeses, sistemas jurídicos de herança e propriedade da terra, práticas de parentesco, religiões, manejo da natureza, técnicas de fabricação” (Almeida, 2007, p. 158).

Contudo, é somente no território que se manifesta a área de uso comum, um apossamento que se expressa, no seu conjunto, a posse da comunidade, que é de uso coletivo, no qual está presente o sistema de

uso comum da terra; e o apossamento familiar, apoiado na unidade de trabalho familiar (Benatti, 2002; 2018).

Já o termo tradicional tem que ser entendido “[...] *como o conhecimento, as práticas de manejo e uso dos recursos naturais e da agricultura são transmitidas, relacionadas ao direito consuetudinário e continuadas via transmissão de geração para geração*” (Benatti, 2023, p. 557). Ao contrário do senso comum, o direito consuetudinário é mais dinâmico e sofre mais influência da realidade do que um direito positivado, que pode ficar imune às reivindicações sociais. No tratamento dos povos e comunidades tradicionais, a Convenção 169 da OIT, em seu artigo 8º, é explícita ao destacar a importância da tradição ao afirmar que “[...] Ao aplicar a legislação nacional aos povos interessados deverão ser levados na devida consideração seus costumes ou seu direito consuetudinário.”

A resistência em reconhecer os direitos territoriais, ou seja, os territórios tradicionais – legalmente denominado como terra tradicionalmente ocupada, previsto na Constituição Federal (art. 321) e na Convenção 169 da OIT (art. 14) – está na sua consequência jurídica, pois as glebas destinadas como terra indígena, quilombo, reserva extrativista e projeto agroextrativista, deixam de ser uma mercadoria (*commodity*) e não podem ser comercializadas, estão fora do mercado de terra (*res extra commercium*).

Com o intuito de acelerar a privatização das terras públicas, o tema da regularização fundiária voltou fortemente com a Lei nº 13.465, de 11 de julho de 2017, que dispõe sobre a regularização fundiária rural e urbana, sobre a liquidação de créditos concedidos aos assentados da reforma agrária e sobre a regularização fundiária no âmbito da Amazônia Legal.²¹ A Lei de 2009 de regularização fundiária, que se limitava à Amazônia Legal, agora se estende ao território nacional, o tamanho máximo da área regularizável foi ampliado para 2.500 hectares e o prazo de ocupação foi prorrogado para julho de 2008 (Benatti, 2020).

Para entender por que setores do agronegócio reivindicam outra lei de regularização fundiária, é preciso analisar a conjuntura política

e econômica. A ex-presidenta Dilma Rousseff, que exercia o cargo desde 2011, foi afastada por um processo duvidoso de *impeachment* em 2016. O ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva foi processado, preso e impedido de participar das eleições em 2018, fato que abriu caminho para a eleição de Jair Bolsonaro como presidente do Brasil. O líder político Lula foi absolvido pelo STF, em março de 2021, das acusações que contra ele pesavam, com a anulação das decisões processuais dadas pela Justiça Federal do Paraná dentro da Operação Lava Jato. No Congresso Nacional, o grupo de deputados federais e senadores denominado de “Centrão” tem a maioria dos votos para aprovar a sua agenda política conservadora e de interesse do agronegócio.²²

Assim, a Lei nº 13.465/2017 foi aprovada numa conjuntura favorável à agenda neoliberal mais radical.²³ No aspecto econômico, o Brasil se insere como um grande exportador de *commodities* agrícolas, o que beneficiou setores econômicos e financeiros com os aumentos dos preços da soja, da carne e de minérios.²⁴ Nesse contexto, assistiu-se à exploração em larga escala da natureza e a exportação de bens primários (hidrocarbonetos, minérios, soja, milho, cana-de-açúcar e carne). Vive-se o aprofundamento do modelo extrativista primário, do pós-extrativismo (Acosta; Brand, 2018) ou o neoextrativismo (Svampa, 2019) na América Latina, que estimula a expansão do agronegócio e a utilização cada vez mais intensa de matérias-primas, fatores responsáveis pela destruição de biomas e de territórios tradicionais.

Em outras palavras, será necessário incorporar mais terras para a exploração extrativa e especulativa da terra. Não há mais espaço para a demanda dos movimentos sociais, pois o reconhecimento de direitos coletivos e de proteção ambiental retiram as terras do mercado. Essa situação não interessa ao agronegócio e aos grandes especuladores, a terra e os recursos naturais têm que estar disponíveis e negociáveis como uma mercadoria qualquer, como um bem passível de ser apropriado e negociado.

Apesar de os discursos oficiais e o agronegócio afirmarem que a Lei nº 13.465/2017 é um aperfeiçoamento da Lei nº 11.952/2009, na realidade, trata-se de outra norma com uma concepção distinta. A

regularização fundiária da Lei nº 13.465/2017 tem outra concepção sobre o papel do Poder Público e dos sujeitos sociais a serem beneficiados. Na Lei de 2009 de regularização fundiária, o Estado tinha um papel importante, porque era um “sujeito político ativo” e realizava as ações de titulação da terra ao atuar na arrecadação das terras devolutas, na sua destinação e, conforme os dados acima apresentados, privilegiar a pequena ocupação.

A Lei de 2017 de regularização fundiária e as propostas que estão sendo discutidas no Congresso Nacional²⁵ buscam facilitar a regularização dos grandes ocupantes de terras públicas e o comportamento do governo é outro. Agora, o Estado é passivo, espera que os interessados procurem o órgão fundiário com suas declarações, seus documentos (principalmente o georreferenciamento da área reivindicada)²⁶ e, de forma “automatizada”, sem realizar vistoria de campo, será reconhecido o direito à terra com a emissão do título de propriedade.

Em outras palavras, as modificações da lei de regularização fundiária, ocorridas em 2017, e as propostas atuais (PL de 2020 e de 2021) corroboram outra concepção de regularização fundiária e de como a terra deve ser compreendida, um bem passível de ser apropriado e negociado. Portanto, as propostas normativas apresentadas desde então (algumas já aprovadas) – relacionadas diretamente com a regularização fundiária ou que têm outros objetivos²⁷ – representam uma ruptura em relação à lógica jurídica anterior.

Outra característica marcante da regularização fundiária e, portanto, da atuação do Estado, é que o reconhecimento do direito à propriedade deixa de ser multidimensional (jurídico/fundiário, econômico, social, cultural e ambiental). Agora, o órgão fundiário irá apenas verificar se o requerente preenche os requisitos previstos na lei, para então emitir o título. A partir daí, é o mercado que fará a mediação para o acesso a financiamento e apoio técnico, relegando a segundo plano os aspectos ambiental e cultural. Portanto, a propriedade deixa de ter uma função (social, ambiental, produtiva) para ser um ativo financeiro e especulativo.

Caminhos para a proteção da Amazônia e da sociobiodiversidade

Um dos entraves para a busca de solução ou soluções para a degradação ambiental e a violência sofrida pelos povos indígenas e as comunidades tradicionais é a visão compartimentada da questão. Quando se pensa em proteção ou uso da floresta, emergem órgãos, entidades ou regulamentos, como o Sistema Nacional de Unidade de Conservação (SNUC), instituído pela Lei nº 9.985/2000; a Lei de Gestão das Florestas Públicas (Lei nº 11.284/2006); o Código Florestal (Lei nº 12.651/2012) e as normas de reconhecimento e criação de terras indígenas e assentamentos ambientalmente diferenciados. São diversas normas jurídicas que dividem, fragmentam a floresta, os bens ambientais, ou seja, a Natureza.

Como pode ser visto na linha do tempo de criação das normas jurídicas relacionadas à questão agrária e ambiental, a seguir (Figura 1), o Brasil criou muitas leis e os juristas têm muita dificuldade de realizar uma análise sistêmica da diversidade de normas e sujeitos sociais, condição que causa a atual situação de insegurança social, econômica, ambiental e jurídica. Cada lei e seus regulamentos (decretos, instruções normativas, resoluções etc.) são regras que representam direitos e têm suas particularidades e complexidades. Se não houver uma instância que faça a mediação e conciliação dos diferentes direitos e interesses sociais, que seja transparente e democrática, uma visão/dimensão se sobreporá às demais existentes.

Na prática, a disputa política é resultado dos impasses da coexistência, no espaço amazônico, de três projetos de desenvolvimento distintos, que foram estruturados e, de certa maneira, incluídos na pauta política pelo governo federal, até 2010, e são reivindicados pelos diferentes setores sociais – o econômico, o ambiental e o socioambiental – que não levam em consideração o impacto de um sobre o outro (Benatti; Fischer, 2013).

Quando se analisa a Constituição Federal e as leis infraconstitucionais de modo sistêmico, fica claro que existem limitações constitucionais para

a realização da regularização fundiária individual, ou seja, a Constituição de 1988 enumera a prioridade na destinação das terras públicas.

O art. 188 da CF e seus parágrafos estabelecem que a “destinação de terras públicas e devolutas será compatibilizada com a política agrícola e com o plano nacional de reforma agrária.” (Brasil, 1988). O art. 225, § 5º, da CF, ao tratar da proteção do meio ambiente, estabelece que “São indisponíveis as terras devolutas ou arrecadadas pelos Estados, por ações discriminatórias, necessárias à proteção dos ecossistemas naturais.” (Brasil, 1988). Já a parte da Constituição que regula os direitos territoriais dos povos indígenas explicitamente assevera, no art. 231, que “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.” (Brasil, 1988). Em relação aos direitos territoriais das comunidades quilombolas, no art. 68, que está no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, afirma-se que “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.” (Brasil, 1988).

Uma das conclusões a que se pode chegar é que a atual lei de regularização fundiária e as propostas em discussão no Congresso Nacional buscam legitimar somente a reivindicação individual de grandes ocupações (de pessoa física ou jurídica), portanto, é uma compreensão restrita, porque não dizer racista²⁸, da destinação das terras públicas, pois existem outros sujeitos sociais que também pleiteiam o direito à terra e com o marco temporal anterior às ocupações individuais, que são os povos indígenas, os quilombolas e as comunidades tradicionais.

Todas as medidas políticas e legais tomadas atualmente são para favorecer a grilagem e a concentração de terra. Pode-se citar como exemplo a aprovação da Lei nº 13.986, de 07 de abril de 2020, que institui o Fundo Garantidor Solidário (FGS), dispõe sobre o patrimônio rural em afetação, a Cédula Imobiliária Rural (CIR), a escrituração de títulos de

crédito e a concessão de subvenção econômica para empresas cerealistas, que possibilita que estrangeiro (pessoa física ou jurídica) adquira imóvel rural superior à limitação legal ao flexibilizar as restrições impostas à entrada de capital estrangeiro para financiar a atividade agropecuária no Brasil e prevê que, nas operações de crédito realizadas por produtores rurais, seja permitida a transferência da propriedade rural em favor de pessoa jurídica, nacional ou estrangeira, para pagamento da dívida.

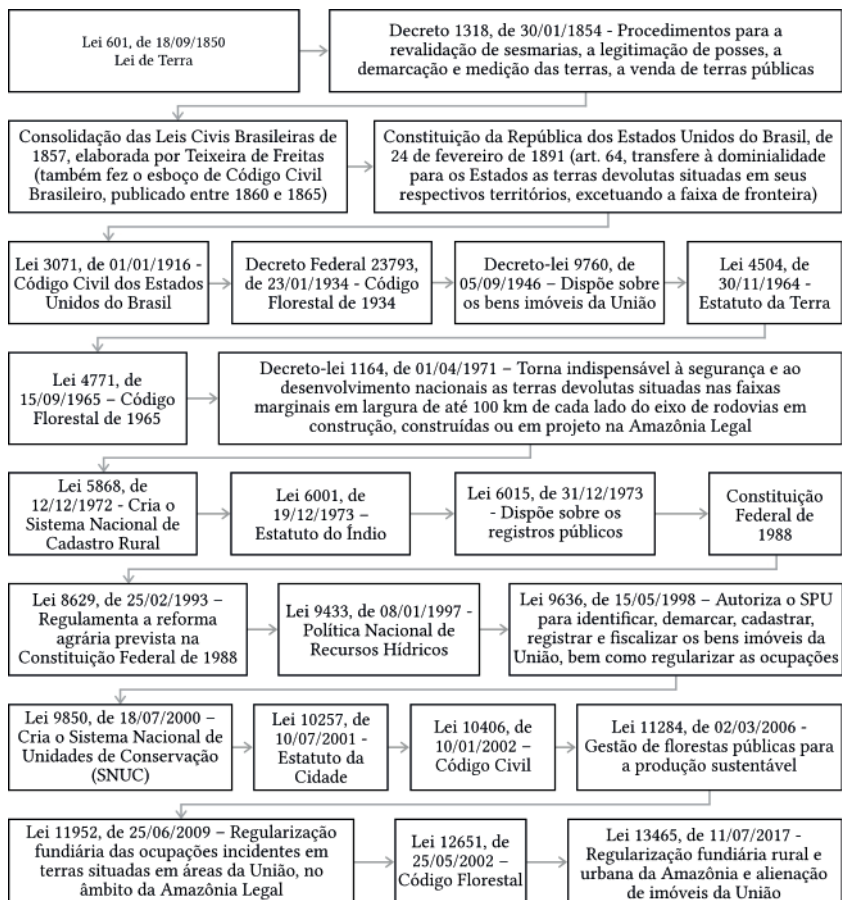


Figura 1. Linha do Tempo das Normas Jurídicas Relacionadas à Governança da Terra e à Regularização Fundiária – 1850 a 2021.

Diante do que foi discutido até o momento, conclui-se que a regularização fundiária é, antes de mais nada, uma decisão política, e não simplesmente técnica, pois é no âmbito da política que se delimitam os critérios de quem terá preferência à terra (a definição de um procedimento “técnico” pode incluir uns e excluir outros no acesso a ela), mesmo que signifique injustiça para vários setores sociais e estimule a violência e a degradação ambiental. A pergunta que as sociedades brasileira e internacional terão que responder é se o Brasil será transformado numa grande fazenda exportadora de gados, grãos, água e energia (sangue e extinção de culturas e ecossistemas, ou seja, da vida) ou em um país que respeita e valoriza a sua sociobiodiversidade.

O respeito à sociobiodiversidade revela não só o reconhecimento, por parte do Estado e da sociedade, da diversidade sociocultural existente no Brasil, mas também a necessidade de se repensar conceitos relativos ao desenvolvimento, à propriedade e à relação com a natureza. É necessário incluir princípios mais adequados às diferentes realidades dos povos e das comunidades tradicionais e respeitar sua cosmovisão e seu relacionamento com a natureza.

O momento conjuntural que vivemos, com a emergência climática e as consequências daí advindas, não temos mais tempo para persistir em um modelo que fracassou, cujo resultado é a exclusão, a concentração da terra e da riqueza.

Notas

* O trabalho é um dos produtos do Projeto “Impacto da Nova Legislação de Regularização Fundiária nas Terras Tradicionalmente Ocupadas pelas Comunidades Tradicionais”, como bolsista Produtividade CNPq (Processo CNPq: 308008/2018-9) e do Grupo de Pesquisa “Natureza, Territórios, Povos e Comunidades Tradicionais na Amazônia Brasileira”.

¹ Essas diretrizes estão disponíveis em vários idiomas, neste endereço eletrônico: <http://www.fao.org/tenure/voluntary-guidelines/en/>.

² Direitos dominiais são os direitos que o Estado concede para terceiros (ente público ou privado, individual ou coletivo, civil ou jurídico), definindo os direitos de utilização (usus), o desfrute (usus fructus), a disposição material (abusus), a disposição jurídica (alienatio) e estabelecendo quais são os limites destas faculdades do direito de propriedade.

- ³ O direito de propriedade é o produto da relação entre a forma de apropriação (apossamento) e a exploração do solo e dos recursos naturais, das relações sociais estabelecidas e das normas jurídicas que legitimam todo o conjunto. Logo, parte dos problemas ambientais na contemporaneidade está diretamente ligada às regras historicamente construídas de legitimação do direito de propriedade. A legitimação do direito de propriedade está diretamente relacionada à regularização fundiária, que é analisada no terceiro item deste capítulo.
- ⁴ Sob a liderança do Prof. Dr. Bastiaan Reydon, professor do Instituto de Economia da Unicamp, e a minha coordenação, desenvolvemos o Projeto de Pesquisa “Governança Fundiária e Integração: Alternativas para o Desenvolvimento Sustentável na Amazônia”, com financiamento da CAPES, no Programa Pró-Integração, Edital N° 3157/2013, Processo N° 23038.009858/2013-31. Os trabalhos iniciaram em 2014 e finalizaram em novembro de 2018.
- ⁵ Direito territorial são as regras que definem o direito ao território tradicional (de reconhecer e definir o grau de domínio sobre a terra e os recursos naturais), o uso (acesso e extração dos recursos naturais para consumo próprio), o manejo (direito de regular e decidir acerca dos recursos madeireiros e não madeireiros), a exclusão (poder de impedir o acesso ou uso de algum recurso por terceiro), a duração dos direitos territoriais (temporário ou permanente), o poder de arrendar ou transferir parte ou a totalidade da terra para terceiro. Portanto, trata-se do reconhecimento da posse e da autonomia que possuem os povos e comunidades tradicionais em seu território, de acordo com o previsto nos arts. 8º, 13 ao 19 da Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), arts. 215, 216 e 231 da Constituição Federal, art. 68 (ADCT) da Constituição Federal e nas demais normas infraconstitucionais.
- ⁶ As drogas do sertão são os diferentes tipos de especiarias encontradas na floresta amazônica (plantas, raízes, sementes, frutas, ervas medicinais etc.) exportadas do Grão-Pará (como era denominado o Norte do Brasil) para Portugal e outros países da Europa nos séculos XVI e XVII. As drogas do sertão eram: anil, baunilha, cacau, castanhas, cravo, corantes, guaraná, plantas medicinais, puxuri, raízes aromáticas, salsaparrilha, sementes, urucum. Também eram explorados madeira, peixe, óleo de peixe-boi, manteiga de tartaruga e peles de animais. O cacau nativo foi economicamente importante, assim como as demais drogas.
- ⁷ Sobre a formação histórica e econômica da Amazônia, consultar as importantes obras de Santos (1980), Oliveira (1988) e Costa (2019).
- ⁸ O sistema sesmarial é o conjunto de normas que regulamentavam o acesso à terra no Brasil, implementado pelo rei de Portugal, que inicia com a carta de sesmaria e consolida-se pela concessão e confirmação real, pois as regras de funcionamento da sesmaria estavam contidas em prescrições genéricas das Ordenações. No fim do século XVII, houve uma intensa regulação normativa, “todas, entretanto, padecendo do velho mal de, em vez de codificação geral, se baixarem determinações para casos concretos, para regiões determinadas, fixando, não raro, futilidades, deixando de lado os aspectos básicos e fundamentais” (Porto, 1965, p. 167).
- ⁹ Terra devoluta é um instituto brasileiro cuja definição é de difícil paralelo com outros institutos jurídicos internacionais. De acordo com o art. 5º do Decreto-Lei 9760, de 05/09/1946, que dispôs sobre os bens imóveis da União, as terras devolutas federais são aquelas localizadas “[...] na faixa da fronteira, nos Territórios Federais e no Distrito Federal, as terras que, não sendo próprias nem aplicadas a algum uso público federal, estadual, territorial ou municipal, não se incorporaram ao domínio privado [...]” (Brasil, 1946).
- ¹⁰ A Lei 1.806/1953 criou a Amazônia Legal e previa a necessidade de se criar projetos de desenvolvimento para a região, ou seja, antes do golpe civil militar, já havia a preocupação de

“integrar” a Amazônia ao restante do país. O art. 2º da Lei 1806/1953 prevê que “A Amazônia brasileira, para efeito de planejamento econômico e execução do Plano definido nesta lei, abrange a região compreendida pelos Estados do Pará e do Amazonas, pelos territórios federais do Acre, Amapá, Guaporé e Rio Branco e ainda, a parte do estado de Mato Grosso a norte do paralelo de 16º, a do estado de Goiás a norte do paralelo de 13º e a do Maranhão a oeste do meridiano de 44º (Brasil, 1953). Esta Lei foi revogada pela Lei 5.173/1966.

- ¹¹ Carta de Sesmaria (confirmada ou não), Registro Paroquial ou Registro do Vigário, Registro Torrens, Título de Posse, Título de Legitimação, Título de Propriedade, Título Provisório, Título Definitivo, Título de Arrendamento, Título de Aforamento, Título de Ocupação, Título de Ocupação Colonial, Título Colonial, Título de Ocupação de Terras Devolutas, Licença de Ocupação, Autorização de Detenção, Doação pelo Poder Público com condições resolutivas, Contrato de Alienação de Terras Públicas, Bilhete de Localização, Título Precário de Doação Onerosa, Carta de Anuência, Autorização de Detenção de Bem Público, Certificado de Habilitação a Regularização Fundiária, Certificado de Ocupação de Terra Pública, Contrato de Concessão de Uso e Contratos de Concessão de Direito Real de Uso são só alguns dos documentos emitidos pelo poder público ao longo do tempo (Treccani, 2009).
- ¹² Com a transferência das terras devolutas para os Estados (art. 61 da Constituição Federal de 1891), vários deles elaboraram suas leis para “extremar” as terras públicas dos particulares (a expressão “discriminação de terras devolutas” foi utilizada, pela primeira vez, pela Lei nº 323, de 22 de junho de 1896, do Estado de São Paulo). Discriminar é separar o público do privado, da terra que não contém comprovação de destinação privada por algum documento legítimo, das legitimamente adquiridas.
- ¹³ O PPG7 iniciou suas atividades em 1992, fortemente apoiado nas discussões realizadas na Eco92, quando o Brasil estava sob forte pressão internacional devido à degradação da Amazônia. O apoio internacional encerrou em 2009. A iniciativa da cooperação internacional contou com o apoio dos sete países mais industrializados da época (G-7) e mais os Países Baixos. A gestão financeira, administrativa e política ficou sob a responsabilidade do Banco Mundial, do governo brasileiro e da sociedade civil brasileira, cujo objetivo principal era conciliar o desenvolvimento econômico com a proteção da floresta tropical amazônica e da Mata Atlântica (Antoni, 2010). No total, o Programa teve o financiamento no valor de US\$ 428 milhões, que serviram para custear atividades de pesquisa, estruturação e descentralização da gestão ambiental, apoiar órgãos ambientais estaduais e federais, financiar projetos pilotos de gestão social e a articulação da sociedade civil, o que possibilitou o surgimento de uma rede das associações indígenas, seringueiras, comunidades tradicionais, sindicatos urbanos e rurais e ONGs que atuavam na Amazônia, como o Grupo de Trabalho da Amazônia (GTA) (World Bank, 2012).
- ¹⁴ Fazemos a distinção entre movimento ambiental e socioambientalismo, porque o primeiro está ligado à preservação do espaço natural, sem a presença humana, valorizando a criação de unidades de conservação restritiva no seu uso, como os parques e as reservas biológicas. O socioambientalismo surge com uma proposta diferente, aliado com parte de ONGs ambientalistas, amplia a concepção de proteção dos espaços naturais, ao incorporar o desenvolvimento sustentável e a proteção dos territórios tradicionais com o reconhecimento constitucional de direitos territoriais dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais (Santilli, 2005). Em outras palavras, a proteção das áreas naturais só faz sentido se assegurar os direitos territoriais dos que ocupam há dezenas, centenas de anos uma determinada área, sendo sua presença um elemento importante para a proteção cultural e da natureza.

- ¹⁵ Os dados sobre o Programa Terra Legal foram disponibilizados por Carlos Martins Guedes de Guedes, em uma reunião virtual realizada em 28/05/2021, utilizando o PowerPoint. Segundo o pesquisador, os números foram organizados a partir do Sistema de Acesso a Informações do Programa Terra Legal, que ainda está ativo, porém não está disponível publicamente. Para se ter acesso às informações do Sistema, é necessário fazer solicitação via Lei de Acesso à Informação – LAI (Lei nº 12.527, de 18 de novembro de 2011). O Sistema de Gestão Fundiária (Sigef) e o Sistema Nacional de Gestão de Informações Territoriais (Sinter) organizam dados e informações públicas. Em março de 2014, o Programa Terra Legal passou a utilizar o Sigef com o objetivo de melhorar a informação sobre a gestão do território nacional. Na busca do aperfeiçoamento dos dados fundiários, em maio de 2016, foi publicado o Decreto nº 8.764, de 10 de maio de 2016, que criou um novo sistema, o Sinter, que busca integrar, em um único banco de dados espaciais, “[...] o fluxo dinâmico de dados jurídicos produzidos pelos serviços de registros públicos ao fluxo de dados fiscais, cadastrais e geoespaciais de imóveis urbanos e rurais produzidos pela União, pelos Estados, pelo Distrito Federal e pelos Municípios.” (SINTER, 2021). O acesso ao Sinter ainda não é público. Com a edição da Medida Provisória 870, de 01 de janeiro de 2019, a Secretaria de Regularização Fundiária na Amazônia Legal (SERFAL), ligada ao Ministério de Desenvolvimento Agrário e responsável pela implementação do Programa Terra Legal, foi extinta e suas atribuições voltaram para o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Contudo, a política de regularização fundiária ficou sob a responsabilidade da Secretaria Especial de Assuntos Fundiários, que, com o Decreto nº 9.667, de 02 de janeiro de 2019, transferiu as competências da Secretaria Especial da Agricultura Familiar e do Desenvolvimento Agrário, até então da Casa Civil da Presidência da República, para o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA), que passou a ter, em sua estrutura organizacional, a Secretaria Especial de Assuntos Fundiários (SEAF), a qual possui, entre suas competências, “[...] a regularização fundiária das ocupações incidentes em terras de domínio da União com destinação agrária, no âmbito da Amazônia Legal, nos termos do disposto na Lei nº 11.952/2009; regularização fundiária de área decorrente de reforma agrária; regularização fundiária das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades de quilombos; e manifestação em licenciamento ambiental que afete direta ou indiretamente as terras quilombolas.” (Brasil, 2020c).
- ¹⁶ O módulo fiscal (MF) é fixado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e definido por lei pelo município, sendo regulamentado pelo art. 4º do Decreto nº 8.485, de 06/05/80. No Pará, a maioria dos municípios possui módulo fiscal entre 55 e 75 ha, com exceção de Ananindeua, Benevides, Marituba e Santa Bárbara, onde o módulo fiscal é de 7 ha. O Estado do Amazonas possui MF de 80 e 100 ha; no Acre, a maioria é de 100 ha e um terço é de 70 ha; no Amapá, entre 50 e 70 ha; em Rondônia, 60 ha e, em Roraima, entre 80 e 100 ha.
- ¹⁷ Divulga-se que o termo grilo ou grilagem tem sua origem na tentativa de transformar títulos falsificados, dando-lhes aparência de legais, com o emprego do inseto ortóptero – o grilo, tanto que o Dicionário Aurélio define grileiro como o “Indivíduo que procura apossar-se de terras alheias mediante falsas escrituras de propriedade” (Ferreira, 2001, p. 354). Logo, a terra grilada é aquela em que o título de propriedade é falso. O mecanismo utilizado, e que acabou denominando o processo de apropriação ilegal de terras públicas, era o de “comprar” dos cartórios ou de terceiro um falso título da terra e, para lhe dar uma certa aparência de autenticidade, o documento era colocado em uma gaveta com alguns grilos. Passado algum tempo, os grilos iriam alimentar-se das bordas da escritura, expelir excrementos no documento e auxiliar na transformação do papel de cor branca para uma cor amarelada, ficando com um aspecto envelhecido. Assim, o título de propriedade da terra com esse novo

visual daria maior credibilidade ao seu possuidor, que alegaria já ser proprietário daquela gleba de terra há algum tempo (Benatti; Santos; Gama, 2006).

- ¹⁸ O georreferenciamento consiste na descrição do imóvel rural em seus limites, características e confrontações (por meio de memorial descritivo), bem como no levantamento das coordenadas dos vértices definidores dos limites dos imóveis rurais, georreferenciadas ao Sistema Geodésico Brasileiro e com precisão posicional fixada pelo INCRA (art. 176, § 4º, da Lei 6.015/73, com redação dada pela Lei 10.267/01); realizado por profissional habilitado e, com o recolhimento da devida Anotação de Responsabilidade Técnica (ART). Para que o Governo Federal possa destinar as terras públicas federais, é preciso primeiro georreferenciá-las, arrecadá-las e depois destiná-las: a) reconhecer os limites territoriais tradicionais; b) para fins ambientais; c) glebas urbanas; d) para a reforma agrária; e) titulação individual (pequena, média ou grande ocupação). A priorização em realizar o georreferenciamento ocorreu devido à constatação de que aproximadamente 54 milhões de hectares em glebas públicas federais não estavam destinadas e o Programa Terra Legal contratou, em 2010, empresas para realizar 266 mil quilômetros lineares e medir 100 mil ocupações, números que corresponde a sete voltas no planeta Terra (Guedes, 2021, slide 4).
- ¹⁹ Entre 2010 a 2019, o Terra Legal emitiu 32 mil títulos de propriedade, sendo que 73,55% eram de áreas até um módulo fiscal e, se se contabilizar até quatro módulos fiscais, que correspondem a pequenas ocupações rurais, a percentagem passa a 97,05% dos títulos expedidos (Guedes, 2021, slide 3).
- ²⁰ A importância de realizar o georreferenciamento das glebas de terra urbanas e doá-las para os municípios está no fato de que boa parte dos municípios amazônicos está localizada em terras públicas federais ou estaduais e não houve a transferência da dominialidade para as municipalidades. Desse modo, esses municípios não conseguem financiamentos para construir escolas, hospitais ou qualquer outro prédio público municipal porque não têm como comprovar que o terreno em que o prédio será construído é de seu domínio.
- ²¹ A fim de aprofundar as críticas à Lei nº 13.465/2017 e aos projetos de lei que estão sendo discutidos no Congresso Nacional, ver os textos de Brito e outros (2021), Chiavari e Lopes (2021a; b); Monteiro e Treccani (2019), Malerba e Treccani (2019), Paulino (2017), Sauer, Leite e Tubino (2020), entre outras importantes análises. Neste trabalho, apresenta-se somente uma avaliação geral da lei e suas repercussões em relação aos direitos territoriais.
- ²² Centrão é a denominação dada ao grupo de congressistas brasileiros de diversos partidos que atua principalmente na Câmara Federal, formando uma maioria com poder de mudar o equilíbrio de forças nas duas Casas (Câmara Federal e Senado). Sua composição atual conta com “parlamentares do PP (40 deputados), Republicanos (31), Solidariedade (14) e PTB (12). Esse seria o “Centrão oficial”, mas, em certos momentos, são somados o PSD (36 deputados), MDB (34), DEM (28), PROS (10), PSC (9), Avante (7) e Patriota (6)” (Andreassa, 2020). Além de possuir uma agenda política conservadora e neoliberal, quando atende à demanda do executivo o faz com base em troca de cargos na administração pública e liberação de verbas para as emendas parlamentares, por isso também é conhecido por praticar a **“velha política” e o fisiologismo**.
- ²³ Denominamos de agenda neoliberal brasileira as reformas realizadas na previdência social (Emenda Constitucional nº 103, de 12 de novembro de 2019, que alterou o sistema de Previdência Social), a reforma trabalhista (Lei nº 13.467, de 13 de julho de 2017, que altera vários artigos da CLT) e as privatizações, venda de ações das empresas estatais brasileiras e concessões das estradas.

- ²⁴ O Brasil é o maior produtor de grãos (arroz, soja e milho) e o maior exportador de carne bovina do mundo, segundo estudos da Embrapa. Esses estudos indicam que, de “2000 a 2020, o País foi o segundo maior produtor e exportador de soja. A partir do ano passado, alcançou o primeiro lugar, com 126 milhões de toneladas produzidas e 84 milhões exportadas. O Brasil responde hoje por 50% do comércio mundial de soja. As exportações brasileiras do grão somaram US\$ 30 bilhões, em 2020, e US\$ 346 bilhões nas duas últimas décadas.” (G1, 2021).
- ²⁵ Trata-se do Projeto de Lei (PL) 2633/2020, em tramitação na Câmara Federal, e o PL 510/2021, **em tramitação no Senado Federal**, cujo objeto é a regularização fundiária das ocupações de áreas de domínio da União e alteração da Lei nº 11.952/2009, dentre outras providências.
- ²⁶ Conforme explicado anteriormente, com a Lei nº 10.267/2001, regulamentada pelo Decreto nº 4.492/2002, passou a ser obrigatória a realização do georreferenciamento do imóvel rural registrado em cartório que, conforme o § 3º do art. 176 da Lei nº 6.015/1973, for realizar “[...] desmembramento, parcelamento ou remembramento de imóveis rurais” (Brasil, 1973). O art. 9º, § 6º, do Decreto nº 4.492/2002 exigia a anuência dos confrontantes do imóvel rural, a fim de assegurar que os limites eram respeitados e, consequentemente, não havia disputa de terra. Com essa regulamentação, iniciou a celeuma de que se essa obrigação criada por decreto não estaria extrapolando sua competência porque criou um dever não previsto em lei. Outro argumento muito utilizado era que a necessidade da coleta de assinatura dos confinantes criava um entrave para a regularização do imóvel porque nem sempre se sabia quem era o confrontante e onde ele se localizava. Para superar a “dificuldade” criada pelo Decreto, a Lei nº 13.838, de 4 de junho de 2019, modificou a Lei de Registro Público e dispensou a anuência dos confrontantes na averbação do georreferenciamento de imóvel rural, conforme se afirma no § 3º, art. 176 da Lei nº 6.015/1973: “[...] bastando para tanto a declaração do requerente de que respeitou os limites e as confrontações” (Brasil, 1973). Alega-se, ainda, que o profissional que assinou o memorial descritivo pode ser responsabilizado na esfera civil e criminal se se constatar que afirmação não é verdadeira. A pergunta que ficou sem resposta é se os confrontantes forem posseiros, ou parte deles, como saber se há conflito se somente um teve condições econômicas de realizar o georreferenciamento para solicitar a regularização fundiária, haja vista que não haverá vistoria? Como o INCRA saberá se há sobreposição de áreas, se essa informação não consta em sua base de dados?
- ²⁷ Estamos nos referindo às políticas aprovadas pelo ex-Ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, que causaram o desmonte dos órgãos de defesa ambiental (ICMBio e IBAMA) e o corte de verbas orçamentárias; à Instrução Normativa Conjunta nº 01/2021, editada pelo IBAMA e pela FUNAI, em 22 de fevereiro de 2021, que abre a possibilidade de arrendar para terceiros terra indígena; à Instrução Normativa da FUNAI no 9/2020, que altera o regime administrativo da “Declaração de Reconhecimento de Limites em relação a imóveis privados” e possibilita a grilagem de terra pública e dos territórios tradicionais, entre outras dezenas de normas administrativas. Trata-se de centenas de normas administrativas (decretos, instruções normativas, resoluções do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA), portarias e portarias interministeriais, notas técnicas, despachos e despachos interpretativos) dos órgãos ambientais que, desde janeiro de 2019, objetivam desestruturar as políticas socioambientais existentes. Sobre o assunto, ver os levantamentos realizados pelo Observatório Ambiental da Clínica de Direito Ambiental “Paulo Nogueira Neto” (Cawamura et al., 2021) e pelo Observatório do Clima (Werneck et al., 2021), que demonstram a política deliberada de desmonte da governança ambiental. Não estão incluídos no levantamento as manifestações do Presidente da República, que apoia as ações ilegais de ocupação, o desmatamento e o garimpo em terras indígenas, quilombos e unidades de conservação, ou seja, legítima a violência contra os povos e as comunidades tradicionais.

- ²⁸ Nos referimos ao racismo estrutural devido a toda violência vivida pelos povos indígenas e comunidades tradicionais, pela disparidade no tratamento e reconhecimento dos direitos territoriais em relação aos interesses do agronegócio. O racismo atual é herdeiro de uma visão de mundo sustentada desde o período colonial no preconceito e discriminação.

Referências

- ACOSTA, Alberto; BRAND, Ulrich. **Pós-extrativismo e decrescimento**: saídas do labirinto capitalista. São Paulo: Elefante, 2018.
- ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Narrativas agrárias e a morte do campesinato. **Ruris**, Campinas, v. 1, n. 2, p. 157-186, 2007.
- ANDREASSA, Luiz. O que é o Centrão e qual o seu papel na política brasileira? **Politize!** 13 jul. 2020. Disponível em: <https://www.politize.com.br/o-que-e-o-centrao/>. Acesso em: 24 jun. 2021.
- ANTONI, Giorgio de. O Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG-7) e a globalização da Amazônia. **Revista Ambiente & Sociedade**. Campinas, v. 13, n. 2, p. 229-313, jul./dez. 2010.
- BECKER, Bertha Koiffmann (ed.). **Território, territórios**: ensaios sobre o ordenamento territorial. 3. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007.
- BENATTI, José Heder. **Posse agroecológica e manejo florestal**. Curitiba: Juruá, 2003.
- BENATTI, José Heder. Terras Tradicionalmente Ocupadas e a Nova Lei de Regularização Fundiária (Lei 13465/2017). In: VELOSO, Roberto Carvalho; COSTA, Paulo Sérgio Weyl Albuquerque; MENEZES, Daniel Francisco Nagao (org.). **Direito e Desenvolvimento**. São Luís: EDUFMA, 2020, p. 371-390.
- BENATTI, José Heder. A titularidade da propriedade coletiva e o manejo florestal comunitário. **Revista de Direito Ambiental**, São Paulo, n. 26, p. 126-151, abr./jun. 2002.
- BENATTI, José Heder. Das terras tradicionalmente ocupadas ao reconhecimento da diversidade social e de posse das populações tradicionais na Amazônia. In: UNGARETTI, Débora (Org.). **Propriedades em transformação**: abordagens multidisciplinares sobre a propriedade no Brasil. São Paulo: Blucher, 2018. p. 193-214.
- BENATTI, José Heder. Populações tradicionais. In: CARDOSO, Alan Dutra; MOTTA, Márcia Maria Menendes; MACHADO, Marina Monteiro; PESSÓA, Reynaldo (org.). **Novo Dicionário da Terra**. Rio de Janeiro: Proprietas, 2023.
- BENATTI, José Heder; FISCHER, Luly Rodrigues Cunha. As novas tendências do Planejamento Nacional Brasileiro: fim da Amazônia Legal? In: **Direito e desenvolvimento no Brasil do século XXI**. Brasília: Ipea; CONPEDI, 2013. p. 51-84.
- BENATTI, José Heder; SANTOS, Roberto Araújo; GAMA, Antonia Socorro Pena. **A grilagem de terras públicas na Amazônia brasileira**. Brasília, DF: IPAM; MMA, 2006.
- BENATTI, José Heder; TRECCANI, Girolamo Domenico. Governança da Terra e a Constituição Estadual do Pará de 1989. In: VELOSO, Zeno; NOBRE, Milton; BACELAR, Jeferson; SANTOS, Raimundo (org.). **30 Anos da Constituição do Estado do Pará**: histórico, análise e perspectiva (livro eletrônico). Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020, p. 625-650.
- BRASIL. [Constituição (1891)]. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. Rio de Janeiro: Presidência da República, 1891.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, [1988].

BRASIL. **Decreto nº 4.492, de 29 de novembro de 2002**. Regulamenta a carreira de Tecnologia Militar, criada pela Lei nº 9.657, de 3 de junho de 1998. Brasília, DF: Presidência da República, [2002a].

BRASIL. **Decreto nº 8.256, de 26 de maio de 2014**. Regulamenta o inciso V do caput do art. 17 da Lei nº 8.629, de 25 de fevereiro de 1993, que dispõe sobre os créditos de instalação no programa de reforma agrária. Brasília, DF: Presidência da República, [2014].

BRASIL. **Decreto nº 8.485, de 06 de maio de 1980**. Regulamenta a Lei nº 6.746, de 10 de dezembro de 1979, que trata do Imposto sobre a Propriedade Territorial Rural - ITR e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, [1980a].

BRASIL. **Decreto nº 84.516, de 28 de fevereiro de 1980**. Cria Grupo Executivo para a Região do Baixo Amazonas e dá outras Providências. Brasília, DF: Presidência da República, [1980b].

BRASIL. **Decreto nº 91.766, de 10 de outubro de 1985**. Aprova o Plano Nacional de Reforma Agrária - PNRA, e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, [1985].

BRASIL. **Decreto-Lei nº 1.164, de 01 de abril de 1971**. Declara indispensáveis à segurança e ao desenvolvimento nacionais terras devolutas situadas na faixa de cem quilômetros de largura em cada lado do eixo de rodovias na Amazônia Legal, e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, [1971].

BRASIL. **Decreto-Lei nº 1.767, de 01 de fevereiro de 1980**. Cria grupo executivo para regularização fundiária no Sudeste do Pará, Norte de Goiás e Oeste do Maranhão, e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, [1980c].

BRASIL. **Decreto-Lei nº 2.375, de 24 de novembro de 1987**. Revoga o Decreto-lei nº 1.164, de 1º de abril de 1971, dispõe sobre terras públicas, e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, [1987].

BRASIL. **Decreto-Lei nº 9.760, de 05 de setembro de 1946**. Dispõe sobre os bens imóveis da União e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, [1946].

BRASIL. **Emenda Constitucional nº 103, de 12 de novembro de 2019**. Altera o sistema de Previdência Social e estabelece regras de transição e disposição transitória. Brasília, DF: Presidência da República, [2019a].

BRASIL. **Instrução Normativa Conjunta nº 01, de 22 de fevereiro de 2021**. Dispõe sobre os procedimentos a serem adotados durante o processo de licenciamento ambiental de empreendimentos ou atividades localizados ou desenvolvidos no interior de Terras Indígenas cujo empreendedor seja organizações indígenas. 08620.001464/2021-81. Brasília, DF: Fundação Nacional do Índio; Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Renováveis, [2021a].

BRASIL. **Instrução Normativa nº 9, de 16 de abril de 2020**. Disciplina o requerimento, análise e emissão da Declaração de Reconhecimento de Limites em relação a imóveis provados. Brasília, DF: Fundação Nacional do Índio, [2020a].

BRASIL. **Instrução Normativa nº 15, de 30 de março de 2004**. *Dispõe sobre o processo de implantação e desenvolvimento de projetos de assentamento de reforma agrária*. Brasília, DF: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, [2004].

BRASIL. **Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850**. Dispõe sobre as terras devolutas do Império. Rio de Janeiro: Secretaria de Estado dos Negócios do Império, [1850].

BRASIL. **Lei 1.806, de 6 de janeiro de 1953.** Dispõe sobre o Plano de Valorização Econômica da Amazônia, cria a Superintendência da sua execução e dá outras providências. [1953].

BRASIL. **Lei 5.173, de 27 de outubro de 1966.** Dispõe sobre o Plano de Valorização Econômica da Amazônia; extingue a Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA), cria a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), e dá outras providências. [1966].

BRASIL. **Lei nº 6.015, de 31 de dezembro de 1973.** Dispõe sobre os registros públicos, e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, [1973].

BRASIL. **Lei nº 9.850, de 18 de julho de 2000.** Regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, [2000].

BRASIL. **Lei nº 10.267, de 28 de agosto de 2001.** Altera dispositivos das Leis nºs 4.947, de 6 de abril de 1966, 5.868, de 12 de dezembro de 1972, 6.015, de 31 de dezembro de 1973, 6.739, de 5 de dezembro de 1979, 9.393, de 19 de dezembro de 1996, e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, [2001].

BRASIL. **Lei nº 11.284, de 02 de março de 2006.** Dispõe sobre a gestão de florestas públicas para a produção sustentável; institui, na estrutura do Ministério do Meio Ambiente, o Serviço Florestal Brasileiro - SFB; cria o Fundo Nacional de Desenvolvimento Florestal - FNDF; altera as Leis nºs 10.683, de 28 de maio de 2003, 5.868, de 12 de dezembro de 1972, 9.605, de 12 de fevereiro de 1998, 4.771, de 15 de setembro de 1965, 6.938, de 31 de agosto de 1981, e 6.015, de 31 de dezembro de 1973; e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, [2006].

BRASIL. **Lei nº 11.952, de 25 de junho de 2009.** Dispõe sobre a regularização fundiária das ocupações incidentes em terras situadas em áreas da União, no âmbito da Amazônia Legal; altera as Leis nos 8.666, de 21 de junho de 1993, e 6.015, de 31 de dezembro de 1973; e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, [2009].

BRASIL. **Lei nº 12.651, de 25 de maio de 2012.** Dispõe sobre a proteção da vegetação nativa; altera as Leis nºs 6.938, de 31 de agosto de 1981, 9.393, de 19 de dezembro de 1996, e 11.428, de 22 de dezembro de 2006; revoga as Leis nºs 4.771, de 15 de setembro de 1965, e 7.754, de 14 de abril de 1989, e a Medida Provisória nº 2.166-67, de 24 de agosto de 2001; e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, [2012].

BRASIL. **Lei nº 13.465, de 11 de julho de 2017.** Dispõe sobre a regularização fundiária rural e urbana, sobre a liquidação de créditos concedidos aos assentados da reforma agrária e sobre a regularização fundiária no âmbito da Amazônia Legal; institui mecanismos para aprimorar a eficiência dos procedimentos de alienação de imóveis da União; e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, [2017a].

BRASIL. **Lei nº 13.467, de 13 de julho de 2017.** Altera a Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943, e as Leis nºs 6.019, de 3 de janeiro de 1974, 8.036, de 11 de maio de 1990, e 8.212, de 24 de julho de 1991, a fim de adequar a legislação às novas relações de trabalho. Brasília, DF: Presidência da República, [2017b].

BRASIL. **Lei nº 13.838, de 04 de junho de 2019.** Altera a Lei nº 6.015, de 31 de dezembro de 1973 (Lei de Registros Públicos), para dispensar a anuência dos confrontantes na averbação do georreferenciamento de imóvel rural. Brasília, DF: Presidência da República, [2019b].

BRASIL. **Lei nº 13.986, de 07 de abril de 2020.** Institui o Fundo Garantidor Solidário - FGS; dispõe sobre o patrimônio rural em afetação, a Cédula Imobiliária Rural - CIR, a escrituração de

títulos de crédito e a concessão de subvenção econômica para empresas cerealistas. Brasília, DF: Presidência da República, [2020b].

BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. **A Secretaria Especial de Assuntos Fundiários**. 29 out. 2020c. Disponível em: <https://www.gov.br/agricultura/pt-br/assuntos/politica-fundiaria-rural/a-secretaria-especial-de-assuntos-fundiarios>. Acesso em: 3 jun. 2021.

BRASIL. Ministério da Integração Nacional. IICA. **Documento base para a definição da Política Nacional de Ordenamento Territorial - PNOT (Versão preliminar)**. Projeto “Elaboração de subsídios técnicos e documento-base para a definição da Política Nacional de Ordenação do Território - PNOT”. Brasília, DF, 2003a.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. **II Plano Nacional de Reforma Agrária: paz, produção e qualidade de vida no meio rural**. Brasília, DF, 2003b. Disponível em: http://sistemas.mda.gov.br/arquivos/PNRA_2004.pdf. Acesso em: 12 out. 2016.

BRASIL. Senado Federal. **Projeto de Lei nº 510, de 2021**, Altera a Lei nº 11.952, de 25 de junho de 2009, que dispõe sobre a regularização fundiária das ocupações incidentes em terras situadas em áreas da União; a Lei nº 8.666, de 21 de junho de 1993, que institui normas para licitações e contratos da administração pública; a Lei nº 6.015, de 31 de dezembro de 1973, que dispõe sobre os registros públicos; a Lei nº 13.240, de 30 de dezembro de 2015, que dispõe sobre a administração, a alienação, a transferência de gestão de imóveis da União e seu uso para a constituição de fundos; e a Lei nº 10.304, de 5 de novembro de 2001, que transfere ao domínio dos Estados de Roraima e do Amapá terras pertencentes à União, a fim de ampliar o alcance da regularização fundiária e dar outras providências. Senador Irajá (PSD, TO). Brasília, DF: Presidência da República, [2021b].

BRASIL é o 4º maior produtor de grãos, atrás da China, EUA e Índia, diz estudos. **G1**, 1 jun. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/agronegocios/noticia/2021/06/01/brasil-e-o-4o-maior-produtor-de-graos-atras-da-china-eua-e-india-diz-estudo.ghtml>. Acesso em: 24 jun. 2021.

BRITO, Brenda; ALMEIDA, Jeferson; GOMES, Pedro; SALOMÃO, Rodney. **Dez fatos essenciais sobre regularização fundiária na Amazônia**. Belém: Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia, 2021.

CASTRO, Edna. Expansão da fronteira, megaprojetos de infraestrutura e integração sul-americana. **Caderno CRH**, v. 25, n. 64, p. 45-62, 2012.

CAWAMURA, Aline *et al.* **Desmonte da Política Ambiental**: atos normativos produzidos no ano de 2020 durante o Governo Bolsonaro (Relatório do Observatório Ambiental 2020). Clínica de Direito Ambiental Paulo Nogueira Neto. São Paulo: Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (FDUSP); Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), 16 jan. 2021. Disponível em: <https://cpannusp.files.wordpress.com/2021/01/observatorio-ambiental-2020-versao-final-1.pdf>. Acesso em: 3 maio 2021.

CHIAVARI, Joana; LOPES, Cristina Leme. **Avanços ou retrocessos na Regularização Fundiária? Análise do Projeto de Lei nº 2633/2020 sob o enfoque das salvaguardas ambientais**. Rio de Janeiro: Climate Policy Initiative, 2021a.

CHIAVARI, Joana; LOPES, Cristina Leme. **Nova investida contra a Legislação Fundiária**. Projeto de Lei nº 510/2021 retoma os retrocessos da MP nº 910/2019 e beneficia invasores de terras públicas. Rio de Janeiro: Climate Policy Initiative, 2021b.

COMISSÃO Pró-Índio (CPI), 2020. Disponível em: <https://cpisp.org.br/>. Acesso em: 20 jun. 2021.

COSTA, Francisco de Assis. **Economia camponesa nas fronteiras do capitalismo: teoria e prática nos EUA e na Amazônia Brasileira**. Belém: NAEA, 2012.

COSTA, Francisco de Assis. **A brief economic history of the Amazon (1720-1970)**. Cambridge Scholars Publishing, 2019.

DEAN, Warren. **A luta pela borracha no Brasil**: um estudo de história ecológica. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Nobel, 1989.

DEININGER, Klaus; BYERLEE, Derek. **Rising global interest in farmland: Can it yield sustainable and equitable benefits?** Washington: Banco Mundial, set. 2010.

FLEXOR, Georges Gerard; LEITE, Sérgio Pereira. **Mercado de terra, commodity boom e land grabbing no Brasil**. Texto de Conjuntura n° 16, Observatório de Políticas Públicas para a Agricultura – OPPA. Rio de Janeiro, jun. 2016.

FUNDAÇÃO Nacional do Índio (FUNAI), 2020. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br>. Acesso em: 20 jun. 2021.

GÓIS, Susana Lena Lins de. **Gestão de florestas públicas na Amazônia Legal**: consensos de uma disputa. 2011. 225 f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

GRAIN. Cercas digitais: cercamento financeiro das terras agrícolas na América do Sul. **Grain** [online], 22 set. 2020. Disponível em: <https://grain.org/en/article/6531-cercas-digitais-cercamento-financeiro-das-terras-agricolas-na-america-do-sul>. Acesso em: 28 jun. 2021.

GRAIN. Regularização ambiental e fundiária tensionam pela massiva privatização das terras públicas e territórios coletivos no Brasil. **Grain** [online], 7 maio 2019. Disponível em: <https://grain.org/e/6219> 2019. Acesso em: 28 jun. 2021.

GRILEIRO. In: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélios século XXI**. 4. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

GUEDES, Carlos Martins Guedes de. **Regularização Fundiária na Amazônia**: mitos, limites e possibilidade. 28 maio 2021. Apresentação oral na reunião ordinária do GT Ordenamento Territorial e Regularização Fundiária da Concertação da Amazônia realizada via Zoom (<https://us02web.zoom.us/j/87802770588?pwd=dkhFdWFwS1ZzakhhbVlzVGovU2d0dz09>).

INSTITUTO Socioambiental (ISA), 2020. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br>. Acesso em: 20 jun. 2021.

LAND MATRIX. Grandes transacciones de tierras em Brazil. **Land Matrix** [online], 11 mar. 2018. Disponível em: <https://www.landmatrix-lac.org/casos/grandes-transacciones-de-tierra-gtt-en-america-latina-y-el-caribe-lac/>. Acesso em: 28 jun. 2021.

MALERBA, Julianna; TRECCANI, Girolamo. **Mais proprietários e menos assentados**: como e por que a atual política fundiária ampliará a concentração de terras. Rio de Janeiro: FASE, dez. 2019. (Série Direito à Terra e ao Território, n. 1).

MARTINS, José de Souza. **A militarização da questão agrária no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1985.

MONTEIRO, Aianny Naiara Gomes; TRECCANI, Girolamo Domenico. Regularização Fundiária na Amazônia: notas sobre a Lei n. 13.465/2017. In: BRITO, Ciro de Souza (org.). **Direitos dos povos e comunidades tradicionais e povos indígenas em contextos de retrocessos**. Curitiba: CRV, 2019, p. 21-39.

OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. Amazônia: modificações sociais e culturais decorrentes do processo de ocupação humana (Séc. XVII e XX). Belém, **Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi**, Série Antropologia, v. 4, n. 1, p. 65-116, 1988..

OLIVEIRA, Raimundo Juarez Pantoja de. **II Plano Nacional de Reforma Agrária e o Novo Papel do INCRA (SR01):** novos sujeitos, novas demandas. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciência e Meio Ambiente) – Programa de Pós-Graduação em Ciência e Meio Ambiente, Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.

PARÁ. **Lei nº 1.108, de 06 de agosto de 1909.** Dá nova organização ao serviço de Terras. Belém: Governo do Estado do Pará, [1909]. Disponível em: <https://arisp.files.wordpress.com/2009/08/lei-1108-de-1909.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2021.

PAULINO, Eliane Tomiasi. A liquidação das terras públicas no Brasil: contextos, pretextos e passivos territoriais em face da lei 13.465/2017. Goiânia. **Boletim Goiano Geografia** [online], v. 37, n. 3, p. 391-408, set./dez. 2017.

PORTO, Costa. **Estudo sobre o sistema sesmarial.** Recife: Imprensa Universitária, 1965.

REYDON, Bastiaan Philip. A governança de terras no Brasil: avanços e gargalos para a obtenção de segurança jurídica na terra. In: BENATTI, José Heder (org.). **Cadastro territorial no Brasil: perspectivas e o seu futuro.** Belém: EDUFPA, 2018, p. 12-36.

REYDON, Bastiaan Philip; FELÍCIO, Adâmara Santos Gonçalves. Fundamentos da governança fundiária. In: **Governança de terras: da teoria à realidade brasileira.** Brasília, DF: FAO/SEAD, 2017, p. 13-42.

REYDON, Bastiaan Philip; FERNANDES, Vitor Bukvar. Financeirização, preços de terra e land grab: um estudo baseado na realidade brasileira. **Economia e Sociedade**, Campinas, v. 26, p. 1149-1179, 2018.

SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos.** São Paulo: Petrópolis, 2005.

SANTOS, Roberto. **História econômica da Amazônia (1800-1920).** São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.

SÃO PAULO. **Lei nº 323, de 22 de junho de 1896.** Dispõe sobre as terras devolutas, sua medição, demarcação e aquisição, sobre legitimação ou revalidação das posses e concessões, discriminação do domínio público do particular, e de outras providências. São Paulo: Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo, [1896]. Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/repositorio/legislacao/lei/1895/lei-323-22.06.1895.html>. Acesso em: 20 jun. 2021.

SAUER, Sérgio; LEITE, Acacio Zuninga; TUBINO, Nilton Luís Godoy. Agenda política da terra no governo Bolsonaro. **Revista da ANPEGE**, v. 16, n. 29, p. 283-316, 2020.

SCHMINK, Marianne; WOOD, Charles H. **Conflitos sociais e a formação da Amazônia.** Tradução: Noemi Miyasaka Porro, Raimundo Moura. Belém: EDUFPA, 2012.

SISTEMA Nacional de Gestão de Informações Territoriais (SINTER). **O que é o Sinter.** 2021. Disponível em: <https://receita.economia.gov.br/sinter/institucional/o-que-e-o-sinter-1>. Acesso em: 3 jun. 2021.

SVAMPA, Maristella. **As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais e novas dependências.** Tradução: Lígia Azevedo. São Paulo: Elefante, 2019.

TOURNEAU, François-Michel Le; BURSZTYN, Marcel. Assentamentos rurais na Amazônia: contradições entre a política agrária e a política ambiental. Campinas: **Revista Ambiente & Sociedade**, v. 13, n. 1, p. 111-130, jan./jun. 2010.

TRECCANI, Girolamo Domenico. O título de posse e a legitimação de posse como formas de aquisição da propriedade. **Revista da Procuradoria Geral do Estado do Pará.** Belém: Paragraphics, 2009.

WANDERLEY, Luiz Jardim de Moraes. Repensando a noção de fronteira no contexto de reestruturação espacial da Amazônia no século XXI. **Terra Livre**, v. 1, n. 31, p. 13-48, 2018.

WEINSTEIN, Barbara. **A borracha na Amazônia**: expansão e decadência (1850-1920). Tradução: Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade São Paulo, 1993.

WERNECK, Felipe; SORDI, Jaqueline; ARAÚJO, Suely; ANGELO, Claudio. Passando a boiada: o segundo ano de desmonte ambiental sob Jair Bolsonaro. **Observatório do Clima** [online], jan. 2021. Disponível em: <https://www.oc.eco.br/wp-content/uploads/2021/01/Passando-a-boiada-1.pdf>. Acesso em: 15 maio 2021.

WORLD BANK. PPG7, maior programa ambiental do Brasil, deixa legado de terras e espécies preservadas. **The World Bank**, 19 jul. 2012. Disponível em: <https://www.worldbank.org/pt/news/feature/2012/07/19/ppg7-maior-programa-ambiental-brasil>. Acesso em: 24 jun. 2021.

Testemunhos
sobre serras
encantadas
na Amazônia:
semelhanças
em diferentes
situações
etnoterritoriais

Foto: Marise Maués

Priscila Faulhaber

Introdução

Considerada a maior planície aluvial do planeta, a Amazônia é predominantemente plana. No entanto, é um erro negar que possua diversidade topográfica. Elevações chamadas de “serras” pelos moradores da região diferenciam-se da maior parte do terreno, que se distribui em áreas de várzea no nível do mar e de “terra firme”, um pouco acima deste nível, mas raramente atingindo mais de 50 metros, embora algumas cheguem a atingir 350 metros. Se para quem vive em regiões montanhosas tal amplitude possa parecer insignificante, os sítios assim caracterizados são imaginados diferencialmente com relação aos demais, e venerados como santuários ambientais, configurando-se como locais de culto e patrimonialidade.

Em outras regiões do mundo, elevações de terra que atingem no máximo 350 metros poderiam ser chamadas de colinas ou *serranias*, em espanhol. Tal designação, contudo, implica uma atitude de diferenciar o plano onde ocorrem as relações regulares do qual se registram eventos extraordinários, cujo domínio envolve um conhecimento do ambiente. Ainda que tais elevações possam parecer modestas, se comparadas a outras regiões – uma vez que o fato de alcançar tais altitudes permite uma visão geral da área – isto modifica o entendimento do mundo daqueles que as alcançam, logrando olhar ao redor a partir de um ângulo mais elevado.

As narrativas sobre serras encantadas compreendem formas de conceber acidentes topográficos diferenciados da planície dominada pelas águas e pela vegetação de floresta amazônica. São instrumentos para melhor conhecer o rio, a vegetação e o terreno onde nascem e morrem. Em diferentes relatos sobre tais montanhas ou serras,

a atmosfera aparece como uma conjunção entre o céu e a terra. Enquanto o primeiro é exterior às atividades do dia a dia, a segunda é constitutiva das práticas sociais, pois é sobre ela que os humanos interferem em suas atividades de subsistência. Assim, tais montes encantados servem como meio para o entendimento territorial e base para a constituição de grupos de referência em termos de representações etnicamente diferenciadas.

Este trabalho leva em consideração significados políticos e históricos atribuídos a tais elevações de terra tidas como encantadas, selecionando para o enfoque relatos sobre a Serra do Aracuri, nas adjacências do lago grande do Curuai, na grande região de Santarém (Médio Amazonas) e as montanhas encantadas do Alto Solimões. Em que pesem as diferenças de altitude, as referidas abordagens dos relatos sobre as serras encantadas somam-se a outros estudos de cunho antropológico sobre a maneira como povos antigos e atuais percebem as elevações topográficas, incorporando-as em sua cosmovisão. Deste modo, trata-se aqui de uma contribuição para futuros contrapontos entre o conhecimento sobre os modestos montes amazônicos e estudos sobre montanhas em outras latitudes, como tem sido desenvolvido no México (Broda, 2007).

A abordagem etnológica dos relatos de povos nativos, registrados em interações durante pesquisa de campo, permite correlacionar o conhecimento de diferentes povos amazônicos sobre a topografia, sobre sítios rituais incorporados à sua cosmovisão. Esta visada comporta historicidade, uma vez que tais narrativas se referem a lugares de memória, cuja significação é transmitida pelos anciãos aos mais jovens. Vários testemunhos evocam locais de refúgio somente conhecidos pelos nativos e que implicam um controle sobre o território por eles palmilhado. Envolve a elaboração de conhecimentos que integram a estruturação de práticas cerimoniais que dizem respeito tanto às atividades de subsistência quanto à reprodução social de grupos étnicos diferenciados.

Pesquisas na Amazônia

A pesquisa com os Tikuna iniciou em 1997, a convite de pesquisadores do Museu Nacional que vêm apoiando a organização desses índios desde os anos 1970, vinculando-se à formação do Conselho Geral Tikuna (CGTT) e intervindo na demarcação das terras Tikuna em 1992 e na fundação do Museu Magüta, hoje dirigido e administrado pelos próprios dirigentes Tikuna. Sendo assim, toda a pesquisa esteve articulada à ação do CGTT e envolveu processos de afirmação identitária, respeitando a autodeterminação dos povos.

Já o projeto desenvolvido no Lago Grande do Curuai, partiu de modelo relacional do conhecimento, articulando hidrologia, meio ambiente e antropologia, buscando construir uma pesquisa que sirva para os pesquisadores e para as comunidades como uma ferramenta de discussão e compartilhamento de conhecimentos. A pesquisa de campo estabeleceu-se em diferentes situações ambientais¹. Duas equipes interagem diretamente com os “nativos” introduzidos nos grupos comunitários pelo secretário-geral da Federação das Associações da Gleba Lago Grande (FEAGLE), que conduzia o processo de organização dos assentamentos com base na apropriação familiar e uso comum da terra por grupos comunitários junto a agricultores filiados ao STR de Santarém – na perspectiva dos dez anos que antecederam as visitas, considerado diferentes práticas e discursos de ocupação na área focal do projeto, diferenciando a beira-lago (várzea e terra firme), beira da estrada e centro – com base no exame do calendário das atividades produtivas, suas variações e mobilidade ao longo dos anos de 2013 a 2015. Mediante colaboração com professores da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), foram mantidos contatos com a comunidade Água Fria de Cima ainda em 2016, quando foi finalizado o vídeo Água Fria².

Quanto à apropriação fundiária, listaram-se títulos derivados das sesmarias, títulos do processo de colonização promovido pelo INCRA nos anos 1980, e o processo de assentamento agroextrativista (com base na apropriação familiar e áreas de uso comum), promovido

pelo INCRA a partir de 2005. A assembleia de agosto de 2013 solicitou o georreferenciamento para regularizar os assentamentos, como resposta à pressão dos grandes proprietários da monocultura agrário-exportadora, em áreas passíveis de desapropriação para apropriação familiar e uso comum pelos assentados. Registraram-se ainda estratégias para realizar pesquisas minerais na área, visando à potencial exploração de bauxita.

Paralelamente ao processo de assentamento agroextrativista, surgiu a reivindicação de reconhecimento de territórios remanescentes de quilombos, identificada juntamente com Esther Katz, no eixo da pesquisa que se assumiu em termos de etnográfica e dialógica, focalizando a cultura local, para relacionar narrativas sobre variações de clima incluindo atividades culturais, como a produção de cerâmica. Esses quilombolas que moravam nas imediações da Serra do Aracuri, associavam a reivindicação territorial a aspirações de sua preservação como ermida ambiental, localizada nas imediações do terreno por eles ocupado. Apesar de a grande maioria dos moradores ter ascendência indígena, não apresentaram reivindicações territoriais específicas na área principal do projeto, algo recorrente em áreas limítrofes, como o município de Arapiuns. Percebemos, no entanto, relações sociais de fundo conflitivo em disputas para a apropriação territorial e cultural dos recursos ambientais.

Os Tikuna

A pesquisa de campo na qual se coletaram as informações etnográficas foi realizada a partir de 1997, momento em que a dinâmica de representação Tikuna atravessa uma situação de crise. Contudo, apesar das dificuldades assim engendradas, apresentam-se eventos muito interessantes e importantes do ponto de vista etnográfico, como a instalação de Ngematücü (conhecido como Pedro Inácio Pinheiro) no morro da Formiga, na região adjacente ao lago Preto, a partir dos anos 1990. Este episódio pode ser entendido como uma ação performativa Tikuna, articulado com representações dos

líderes vicinais (Toerü, segundo Oliveira Filho, 1988, p. 257), que se encontram em uma tendência à situação de “isolamento” nos igarapés, valorizada positivamente pelos mesmos, e que continua sendo perseguida por muitos Tikuna, mesmo após a morte de Ngematücü, como confidenciado em 2021 por um de seus genros, João Clemente Gaspar, que, após concluir o mestrado profissional em línguas indígenas da UFRJ, voltou para essa região, dedicando-se a atividades de ensino escolar indígena.

Ngematücü (1944-2018) nasceu no igarapé Tonetü (São Jerônimo), afluente do rio Solimões, após a demarcação localizada na terra indígena Eware I, significativo entre os Tikuna por nele desembocar o igarapé encantado Eware, onde, conforme afirmam os Tikuna, os gêmeos Yoi'i e Ipi pescaram os primeiros homens, criando o povo Magüta – ou povo pescado com caniço. Em sua biografia, destaca-se seu papel de liderança dos movimentos de afirmação e reconhecimento territorial de seu povo³, que reconhecidamente teve importante papel nas lutas que resultaram na demarcação de grande parte das terras pela FUNAI em 1992. Ngematücü Começou a participar nos movimentos indígenas nacionais desde 1979, afirmando: “Foi naquele tempo que existiu para mim, muito mais forte, o entendimento. E por isso eu sei como é, muitas vezes, uma luta – não é mesmo? – por ela, a nossa terra” (Ngematücü; Mepawecü; Soares, 2014, p. 111). No entanto, suas peripécias começaram desde a sua infância, órfão de pai desde os cinco anos; e os três anos em que trabalhou com o patrão seringalista da família Mafra; e nos três anos que viveu na Colômbia, longe do seu povo. Em entrevista concedida a Priscila Faulhaber em setembro de 1997, afirmou que com 17 anos foi convidado para uma festa Tikuna na comunidade Vendaval, na qual recebeu o irrecusável apelo para voltar a viver com os seus, partindo da família de Dautchina (Gracila Arapasso), com quem se casou. A figura de Ngematücü (Figura 1) sobressai, entre outras lideranças, por seus vínculos com antigos sabedores da família de sua mulher, que, embora semialfabetizados, mostraram-se importantes conhecedores da língua e dos segredos que singularizam esse povo.



Figura 1. Ngematüçü (Pedro Inácio Pinheiro) pintado para a festa da moça nova na comunidade Bunecü (Barro Vermelho) no igarapé Tunetü (São Jerônimo), em fevereiro de 2011. Foto: Priscila Faulhaber.

Como demonstrado em muitos estudos, a neutralidade científica não consiste em uma receita para a pesquisa antropológica. O pesquisador sempre irá se identificar com um determinado grupo, de acordo com seus princípios intelectuais e morais. Do ponto de vista da ética de pesquisa, pareceu correto orientar os meus passos entre os Tikuna, no sentido de identificação, com a posição dos anciãos que se aproximam das aspirações de independência dos chefes de grupos vicinais que procuram as proximidades das “serras encantadas”.

Ainda na entrevista de 1997, Ngematüçü relatou que decidiu deslocar-se para perto de áreas de terra firme onde viviam os imortais, após ser esfaqueado – e quase morrer – em uma briga após sua viagem à Europa, em 1995, na qual se explicitaram divergências entre as lideranças e professores Tikuna que capitanearam a luta pela demarcação. Fragilizado e vivenciando a situação de ameaça, organizou a viagem com a mulher e parentes mais próximos à área a montante do Lago Preto, na terra Indígena Eware II, que conhecera participando de reuniões preparatórias da demarcação. Fundou assim

a comunidade Enepü, na beira do igarapé denominado Canela de Nego Preto, nome dado por ali terem sido encontrados restos mortais de indígenas foragidos, como lembrança das correrias promovidas pelos patrões seringalistas, e que acarretavam a fuga para áreas remotas. Posteriormente, no domínio da empresa seringalista, o local foi uma colocação sediada no Paraná do Ribeiro, onde viviam intermediários dos patrões sediados em Vendaval. No seu depoimento, Ngematücü dá uma volta atrás na história, expressando-se em termos de sua imaginação concreta e demonstrando conhecimento dos condicionamentos que estruturam as relações sociais, antevendo, no entanto, uma ruptura, a busca de um vir a ser, uma reaproximação com o pensamento Magüta e os ensinamentos prescritos por seus heróis culturais.

O movimento de aproximação com os ensinamentos dos mais velhos, de Yoi e dos cantos do Eware, implica a prescrição de uma maior integração com a natureza e afastamento da “vida dos brancos”. Os relatos coletados indicam que aquela visão de mundo supõe uma harmonia com o meio ambiente – harmonia esta que estaria ameaçada quando próxima do “mundo dos brancos”. Neste sentido, a instalação de grupos residenciais Tikuna à beira dos igarapés parece motivada pela crescente escassez de recursos naturais, acentuada pela presença de barcos pesqueiros e exploradores de madeira.

No entanto, o que se observa é que o fato de tais grupos buscarem os mananciais, leva-os a distanciar-se moralmente dos polos onde atuam agências da sociedade nacional. Acrescente-se o fato de que líderes e seus grupos de seguidores saíram do Vendaval, algo que correspondeu a rupturas faccionais. Se os contatos de tais líderes com as lideranças do Vendaval já eram difíceis quando pertenciam ao mesmo grupo de referência, quando passam a ocupar localidades mais distantes, passam a ser excluídos do acesso aos recursos e bens simbólicos. Tendo saído de lá buscando sítios onde encontram mais fartura de caça, pesca e água potável, distanciaram-se deliberadamente dos centros mais populosos à beira do grande rio, buscando aproximar-se do Êware, o qual denominam montanha, e que veneram por suas características extraordinárias. Passaram, contudo, a residir em local mais ermo, o

que implica que sejam condicionados a uma situação de precariedade de acesso à assistência sanitária. Sendo assim, reivindicaram ser atendidos em igualdade de condições com aqueles que vivem no Vendaval, que é a sede do polo indígena. Tais reivindicações são um indicador de que os deslocamentos Tikuna implicam a reprodução das desigualdades sociais que se manifestam na assimetria entre áreas remotas e áreas de beira dos grandes rios, onde a escassez de recursos naturais está condicionada ao monopólio do acesso aos bens e instituições da sociedade nacional.

Os Tikuna da tríplice fronteira (Brasil, da Colômbia e do Peru) vivem hoje problemas que perpassam as diferentes situações nacionais, independente do país onde estejam localizados. Em termos gerais, sua situação desperta grande preocupação, sobretudo pelo preconceito difundido pela rede de atores regionais a respeito dos indígenas, que leva a uma atitude generalizada de desrespeito em relação à sua integridade física e cultural. Tal visão, baseada em estereótipos discriminadores, é agravada com as políticas do terror e da morte, face perversa da concepção idílica e romantizada da identidade e da cultura indígena, igualmente equivocada. O exame das fronteiras culturais revela que sua forma de conceber o universo orientam estratégias de sobrevivência e a adoção de um determinado calendário agrícola e pesqueiro articulado, outrossim, a projetos de promoção do desenvolvimento sustentável e melhoria das condições de vida.

A leitura da bibliografia sobre os Tikuna produzida no Brasil, na Colômbia e no Peru, mostra que se trata de um único povo, ainda que se verifiquem diferenças de país para país, dada a sua heterogeneidade, que produz variações de aldeia para aldeia, e mesmo de grupo vicinal para grupo vicinal. Esta heterogeneidade e variações são comprováveis por pesquisas de campo nos diferentes países. Os relatos históricos coletados nas mesmas são passíveis de comparação antropológica.

A despeito do processo de urbanização em curso, observa-se um movimento de fixar residência em colinas não inundáveis, que constituem lugares de significação étnica, em uma aproximação com

os valores Tikuna, como *Enepü*, *Otaware*, ou ao longo do igarapé São Jerônimo. As colinas mais altas são veneradas, consideradas locais não atingíveis, como o Êware ou a montanha Taivügüne, próxima ao Êware, onde vivem os “imortais”. Verifica-se, no entanto, a continuidade de um movimento de busca das facilidades a beira-rio, o que implica um distanciamento dos valores Tikuna e uma aproximação do mundo dos brancos.

Existe uma grande diversidade sociocultural entre os Tikuna, desde os que seguem estritamente as prescrições rituais, aos Tikuna do Médio Solimões, os quais a maioria não fala mais a língua originária. Embora nesta área o imaginário Tikuna seja ativo, registrando-se referências a relações subaquáticas por meio de lagos “centrais”, “encantados”, entre os Tikuna do Alto e Médio Solimões, 1997. Nessa região, na desembocadura do Japurá, evocam a Serra da Pedrera, já no território colombiano, onde se encontram os petróglifos, que comportam mensagens dos povos gigantes que por ali passaram, e reverenciadas por suas características especiais, entre as quais, ser fonte de pedras de amolar cujo brilho cintila no lago espelhado de Tefé (Faulhaber, 1987; 1998).

Entendem-se as narrativas como enunciados associados à prática ritual, destacando-se entre os Tikuna as histórias contadas na iniciação da “moça nova”, em sua festa de puberdade. Nesse ritual, as máscaras produzidas pelos próprios Tikuna representam a relação com os donos das forças da natureza ou animais lendários. As máscaras e os relatos são associados com os lugares de proveniência dos Tikuna e dos outros que com eles interagem: os lugares habitáveis, como as colinas (“morros”) e as áreas próximas da floresta, e os confins inacessíveis da floresta e das áreas mais elevadas (“montanhas”), consideradas território dos entes sagrados e das forças desconhecidas. Tais elevações são importantes para os Tikuna configurarem o seu lugar enquanto povo fronteiro, cuja identidade se circunstancia face aos diferentes estados nacionais (Brasil, Colômbia e Peru).

A etnia Tikuna apareceu no alto Solimões primeiramente como população que habitava o “centro” das matas. Seu trânsito até às margens dos grandes rios era dificultado pelos Omáguas. Consta que estes eram inimigos tradicionais dos Tikuna, e como teriam a supremacia, impediam-nos de conquistar condições mais favoráveis de sobrevivência. Há registro de sua presença até Fonte Boa, desde no século XVIII. Contudo, eles começam a aparecer mais sistematicamente na “beira” dos rios somente com a exploração da borracha, quando passam a ser desalojados dos “centros” da mata pelos caucheiros, pois com estes a etnia nacional passa a ocupar também o interior das matas – e isto provoca a modificação da organização social Tikuna.

Os Tikuna são diferenciados como “índios de igarapé” e “índios do rio”, e estes últimos em: a) índios de Posto Indígena (Assistidos pelo Serviço de Proteção aos Índios); e b) grupos familiares agregados a “comunidades brasileiras” (Cardoso de Oliveira, 1972, p. 50). Esta última classificação corresponde à migração mais antiga para o Solimões em direção a Fonte Boa, tendo os seus descendentes perdido muitos traços socioculturais dos Tikuna, assemelhando-se mais a outras comunidades étnicas ribeirinhas. O Alto Solimões é apresentado em seus relatos de forma genérica, como local de partida dos movimentos migratórios dos Tikuna de hoje.

Ainda que se deva ressaltar que se trata de uma tipologia construída com fins de análise – e que, portanto, a distinção não é tão nítida nas situações observadas, comparando-se os “índios do igarapé” aos “índios do rio”, notou-se que os padrões seringalista sujeitaram os primeiros ao sistema do barracão, constituído na “situação de seringal” (Oliveira Filho, 1988, p. 83), uma situação de dominação instituída historicamente e que representou a submissão dos Tikuna a um sistema de dominação exercido pelos “patrões” através de uma rede de poder transmitida de geração a geração.

Os “índios do rio” são relativamente mais livres, pois podem comprar e vender com vários comerciantes, também chamados de “patrões”. Entre os “índios do rio” é frequente o uso comum das áreas

de mata e dos lagos para pesca, em conformidade com a forma de ocupação da produção familiar ribeirinha. No entanto, a dominação instituída por redes mercantis de exploração é tão arraigada que penetra inclusive em “comunidades étnicas” ribeirinhas, dentro das quais se verificam conflitos por recursos econômicos, como o pescado, a madeira e as “capoeiras”.

Após a demarcação das terras Tikuna, em 1992, registraram-se deslocamentos de grupos residenciais Tikuna que viviam na localidade de Vendaval (T Indígena Eware I), na boca do Igarapé São Gerônimo, para áreas mais distantes do território reconhecido pela FUNAI, formando “comunidades” como Bunecü (Barro Vermelho) e Otaware (Gente do Morro). Esses deslocamentos foram motivados por cisões faccionais, sendo que os membros dos grupos residenciais seguiam as lideranças. Esse deslocamento esteve associado à mobilização para a garantia do território demarcado e busca de aproximação dos valores dos “primeiros homens” do povo Magüta, pescado no Igarapé Eware. Este deslocamento representou um afastamento do acesso aos bens mercantis, em um movimento correspondente a um abandono da “sede” de um antigo seringal, com suas facilidades, para áreas de colocações mais distantes, de difícil acesso.

Pedro Inácio Pinheiro instalou-se na aldeia Enepü em 1997, em seu deslocamento posterior, mas articulada a tais aspirações de “aproximação aos valores Magüta”. Segundo depreendi de seu depoimento, a busca do modo de vida dos igarapés implica uma inversão de valores (em relação ao citado “avanço das coisas do branco”), no sentido de aproximação com os valores Tikuna, com a floresta e com a natureza.

De acordo com Oliveira Filho (1998, p. 142), as versões apresentadas atualmente pelos Tikuna trazem dados que levariam a uma interpretação antropológica diferente da etnografia produzida por Nimuendajú nos anos 1940, e publicada postumamente em 1952. Não se trata, deste modo, aqui, de buscar uma nova construção antropológica que venha a apresentar uma posição verdadeira a respeito do modelo Tikuna de interpretar a natureza. Antes disso, o objetivo é mostrar que a sua

imaginação concreta está relacionada com suas práticas, no ponto de vista de uma aproximação dos valores propriamente Tikuna e da situação vivida por eles tradicionalmente.

Esse depoimento demarcou a oposição entre “valores do branco” e “valores Tikuna” associada ao Pensamento Magüta, que destaca conexões entre a sua visão de mundo com a própria relação com a natureza e o meio ambiente. Estes contrapõem-se aos que reforçam a visão específica dos chamados “brancos” e a legitimam, aceitando ser chamados de caboclos.

Eles valorizam positivamente o resultado da pesca nos igarapés, pois ali há abundância de peixes (habitantes do mundo subaquático) durante todo o ano. Na beira do rio e na várzea, eles vivem uma situação vista como mais precária, principalmente na época das cheias, quando escasseia o peixe. Além disso, a pesca predatória, controlada pelos proprietários de grandes barcos pesqueiros, causa a diminuição dos peixes mesmo quando não se trata do período das cheias. A valorização positiva da pesca nos igarapés também tem uma conotação estratégica, visto que os Tikuna podem controlar o acesso ao igarapé, mais estreito que o rio, ao passo que no Solimões dificilmente eles teriam condições de fiscalizar a pesca predatória. Os lagos e igarapés dentro do território Tikuna, neste sentido, são visualizados como controlados por eles mesmos, recursos cultuados como somente destinados à pesca de sobrevivência. Foi comentado que próximo a Nova Jerusalém, Porto Alegre e Enepü, a própria natureza abriu um lago, e que seria desejável “colocar peixes dentro” e cultivar os peixes. Neste sentido, a valorização positiva da volta aos igarapés por alguns Tikuna parece motivada por uma expectativa de viver próximo aos mananciais do território do próprio povo e afastar-se das demandas da sociedade mercantil.

O fato de se instalarem nos igarapés também é visto positivamente porque as áreas de várzea estão sujeitas às inundações periódicas, que destroem os tubérculos e provocam a fuga dos animais que vivem entocados na “terra do meio”, segundo a expressão local. As cobras, temidas tanto no igarapé quanto na terra firme, ameaçam mais aqueles

que vivem distantes do acesso aos serviços hospitalares. Apesar de relatos que valorizam os antídotos da floresta para o veneno das cobras, continuam sendo verificados casos de vítimas fatais.

A agricultura na “terra firme” é valorizada positivamente como cultura permanente, face à agricultura temporária da várzea. Esta valorização está presente no relato compulsado por Nimuendaju (1952, p. 31), sobre a aquisição das plantas cultivadas, correlata à versão apresentada nos dias atuais.

A “beira” é lócus dos que estão em contato com os barcos de comerciantes, que facilitam os vínculos com as cidades, considerados, negativamente, como “caboclos”. A “beira” contrapõe-se à “terra firme”, associada às terras mais elevadas, onde nascem os igarapés. Os Tikuna que ali vivem cultuam a situação de isolamento vivida pelo povo Magüta. Estes afirmam que lá existe abundância de caça, de aves e de água potável. Estes valorizam negativamente a água do rio Solimões, que serve a grandes amontoados urbanos, como Belém do Solimões, que consideram trazer doenças. Verifica-se também que o fato de o sol aquecer muito a água do Solimões, no fenômeno caracterizado como El Niño, é reinterpretado em termos de um sinal do “fim dos tempos”. Na beira dos rios, a não ser pela presença dos pássaros domesticados, observa-se também a diminuição de aves, cuja presença aumenta quando se sobe os igarapés.

Não se trata de demonstrar aqui uma continuidade entre a situação primordial deste povo e sua situação atual, mas considerar seu desempenho em sua historicidade, na qual os atores e facções envolvem-se com investidas de prestígio, poder e reconhecimento social, e que produzem conhecimento sobre sua própria etnia, estruturantes de sua visão de mundo. Tais disputas e investidas são importantes para a compreensão dos papéis envolvidos no conflito entre as organizações políticas na dinâmica da representação.

Segundo depoimento de Pedro Inácio, as festas são realizadas “conforme eles (nossos deuses Ngutapa, Yoi) deixaram para nós. Para não morrer nossa tradição. No dia em que não fizéssemos mais a festa,

não vivêssemos mais na floresta, na natureza, nós iríamos esquecer deles. Se esquecermos, viramos como qualquer pessoa branca, e alguns problemas irão acontecer conosco”.

A realização da festa, como uma prescrição dos pais, fundadores que pescaram os primeiros homens no Eware. O esquecimento dos ensinamentos de tais heróis culturais, implicaria a identificação com o mundo dos brancos, com as suas doenças e outros problemas, como as pragas que enfraquecem a agricultura, a poluição dos rios, que contamina e afasta os peixes. Neste raciocínio, a recordação dos ensinamentos dos mais velhos implica fortalecer, revigorar a organização Tikuna. Acreditar nas coisas dos brancos, aproximar-se do seu mundo faz perder a perspectiva de autonomia, de manutenção da língua e da especificidade cultural. Adotar a religião dos brancos implica admitir as proibições prescritas pelas igrejas, a negação da integridade cultural. “O avanço das coisas dos brancos” indica que cada vez mais Tikuna estão “vendo com os olhos do branco”, ou seja, negando a sua identidade e passando a identificar-se como “caboclos”.

Indianidade e negritude em Santarém

Processos culturais incentivados por ONGs que atuam na região do médio Amazonas, polarizada pela cidade de Santarém, não chegam a revitalizar a indianidade, camuflada nas reivindicações sindicais e territoriais articuladas ao movimento sindical. Por outro lado, emergem tanto na descrição das técnicas de cerâmica quanto nos relatos sobre as raízes indígenas da organização comunitária. Diz a ceramista que é delegada sindical da comunidade Paissandu: “Chamam a gente de caboclo e a gente mesmo se chama de caboclo. Mas acho que todos somos e evoluímos com um fundo de índio” [...]. “Aqui a maioria vive como índio, da caça e da pesca, faz artesanato” [...]. “Hoje vemos os índios na televisão e vemos que somos muito parecidos com eles”.

Depoimentos dos grupos comunitários de Paissandu e Água Fria de Cima remontam a momentos históricos passados, como a violência da

colonização e a formação de territórios de refúgio de índios e escravos foragidos. Relatos que evocam a cabanagem podem ser cotejados com os registros históricos da célebre Guerra dos Cabanos, que ocorreu na Amazônia na segunda metade do século XIX, envolvendo interesses nacionais, regionais e internacionais. Esse conflito estendeu-se de Belém do Pará até Tefé, no Amazonas, congregando povos indígenas e escravos negros foragidos que se rebelaram contra os poderes coloniais em mais de cinco anos de sublevações, e foram em grande parte dizimados pela força das armas portuguesas (Barriga, 2008; Cleary, 2002; Harris, 2010; Ricci, 2007). O imaginário sobre este movimento passou a ser um veículo de construção de identidades locais e regionais, sendo também apropriado pelas elites. Nos estreitos limites deste trabalho, cabe notar que, como um aspecto de tais mobilizações, as lembranças das antigas lutas são rememoradas por moradores de atuais grupos comunitários e incentivados por agentes de ONGs comprometidas com os movimentos sociais, associadas à reivindicação de terras indígenas e de remanescentes de quilombos. Uma paneleira que mora no Paissandu lembra que a bisavó e a tia avó deixaram os filhos pequenos e crianças de colo para fugir e lutar com os cabanos nas atuais localidades de Aracuri e Cabeceira do Ouro, cogitando que teriam morrido no conflito.

Em Água Fria de Cima, vários depoimentos associam a atual localidade a um território onde escravos fugidos se uniram a índias Mundurucus para lutar contra os senhores de terras e de escravos e os comerciantes que os exploravam. Segundo um depoimento, os escravos fugiram da fazenda São Jorge quando estourou a cabanagem, refugiando-se na serra do Aracuri. Com o decorrer do tempo, criaram-se vínculos de dependência paternalista entre Aracuri e a comunidade de Água Fria de Cima. Tais laços foram rompidos com a autonomização de AFC, grupo comunitário de agricultores e pescadores sindicalizados associados ao movimento pelo assentamento desde a fundação da FEAGLE. Morando em um terreno do portador de um antigo título de propriedade, conseguiram negociar com ele a posse de um terreno de 100 ha. A negociação tornou-se possível porque, “doando” o terreno, o

antigo proprietário carece de pagar os impostos da área ocupada pelos quilombolas assentados.

Segundo informação do presidente da FEAGLE, cada uma dessas citadas áreas em aproximadamente 100 ha e, por isso, não se trata de área passível de desapropriação. Em 2010, vincularam-se também ao movimento quilombola, ainda que privilegiando a reivindicação do georreferenciamento, visto o receio por parte da FEAGLE e do STR de que a sobreposição de reivindicações dificulte, ou mesmo prejudique, o processo de assentamento; processos estes paralisados por pressões políticas de comerciantes locais, ainda no governo do PT, que, apesar de tudo, buscava diálogo permanente com representantes de comunidades locais.

A chamada Serra de Aracuri é uma elevação de terra que até hoje se encontra escondida no meio da floresta, a alguns quilômetros da Água Fria de Cima, e à qual são associadas narrativas sobre uma “serra encantada” controlada por seres invisíveis, e aparece como um território ambiental associado a eventos extraordináriosm exemplificados por explosões bienais. Detectaram-se recorrências entre a religião Mundurucu analisada em Murphy (1958) e as aspirações sociorreligiosas atuais, envolvendo interpretações de fenômenos meteorológicos e astronômicos (Faulhaber, 2022).

Descendente de um líder cabano que vive na Vila de Curuai, no Lago Grande, afirmou ter notícia de que o final do levante da Cabanagem ocorreu após os canhões de Óbidos acertarem alvos na Serra de Aracuri e de Cuirapiranga, na Boca do Lago Grande, bem como no navio de posse dos cabanos que ali estava aportado. Os cabanos de Curuai levantaram a bandeira da paz, reconhecendo a supremacia das forças que defendiam os interesses das classes dominantes e do governo imperial. Diferentemente do que ocorreu em inúmeras outras localidades, há rastros discursivos de sobreviventes refugiados na Serra do Aracuri, na memória social de pessoas de diferentes pertinências sociais.

Outro sítio “encantado” que evoca relatos sobre riquezas ambientais referido nas narrativas identitárias é o igarapé Água Fria, que dá

nome à comunidade Água Fria de Cima (Figura 2), nascente de água mineral que nasce nos lençóis freáticos e inspira relatos sobre cobras, jacarés, cabeças e cavalos-marinhos encantados. Reclamam que o desmatamento está provocando erosão dos solos e reduzindo o volume de água do igarapé, com ameaça de secar suas nascentes, sendo o reflorestamento apresentado como alternativa a ser cultivada. Os moradores temem que a profanação dos territórios identitários com a exploração dos recursos ambientais provoque os seres encantados que povoam os subterrâneos e a profundidade das águas, fazendo-os emergir e trazer calamidades.

Há cerca de 10 anos eclodiu na serra um movimento messiânico evangélico que passou a atrair moradores da região, de outros estados e mesmo do centro-sul do Brasil. Limparam o terreno e passaram a lá se reunir para cultos religiosos. Um morador que vive ao pé da elevação, embora não se inclua entre os associados da FEAGLE, reagiu contra o movimento dos evangélicos, tocou fogo no templo deles e os impediu de voltar ao local. Desde então, a serra voltou a ser inacessível como no tempo em que se tornou reduto dos cabanos. Depoimentos na AFC são favoráveis a esta atitude e a interpretam como uma reação à profanação da serra reverenciada por eles como uma reserva ambiental, rodeada por lagos subaquáticos formados por lençóis freáticos. Explicam ainda que a “serra” tem sido cobiçada por empresas mineradoras capitaneadas pela ALCOA, que ambicionam explorar recursos minerais como bauxita e mesmo ouro; e a limpeza do terreno pelo evangélico poderia ser um trampolim para a exploração empresarial de tais recursos minerais. A ALCOA havia proposto um acordo de exploração mineral com lideranças de Arucuri e dez delas aceitaram, mas o restante das famílias denunciou o acerto, procurando o sindicato para iniciar o processo de sua contestação. Na Água Fria de Cima recusaram a proposta da ALCOA desde o início. No plano dos acontecimentos, há cerca de dez anos iniciou-se a exploração de bauxita entre as comunidades de São Francisco e Nazário (lugar também considerado encantado, onde há um lago).



Figura 2a-b. Mulheres na comunidade Água Fria de Cima. Fotos: Priscila Faulhaber.

Contraste entre contextos

O contraste entre os contextos do Alto Solimões e Baixo Amazonas evidencia as recorrências em processos de ocupação territorial da oposição e/ou complementaridade entre áreas da “beira” do rio, do lago ou da estrada e do “centro” da floresta, do “morro” ou no “alto” da “serra”. As áreas de “beira”-lago ou beira-rio oferecem facilidades em termos do acesso aos bens manufaturados mediante inserção no circuito mercantil. A diferenciação Tikuna entre “índios do rio” e “índios de igarapé” se dá em um processo irreversível de urbanização, a partir da formação dos grandes aldeamentos, registrando-se, no entanto, a formação de grupos comunitários buscando aproximar-se de prescrições rituais do modo de vida dos “primeiros homens” pescados no igarapé do Eware, elevação de terra hoje inacessível aos mortais e à qual se pode chegar apenas em sonhos ou mediante iniciação ritual. Já o território da Serra do Aracuri não é inacessível por barreiras ambientais, mas por um morador que não se considera residente da comunidade quilombola, apesar de ser parente deles. Todavia, age como seu guardião para impedir que estranhos ali penetrem. Facilita, outrossim, o acesso a quem ele confia, mesmo que só para desfrutar a paisagem e observar, embora a altitude não supere trezentos e cinquenta metros, ter uma vista geral de todo o vale circundante e, dente modo, ter um certo controle sobre quem ali queira chegar.

Hoje, dois grupos comunitários territorializam-se próximo a duas elevações de terra ou “montanhas encantadas” – o Enepü (Morro da Formiga) e o Otaware (Morro Encantado), ambos nas proximidades do igarapé Canela de Nego Preto, onde afirmam ter-se encontrado a Canela de um “nego preto”. Eles se identificam como “negros da terra”. Já um morador da Água Fria de Cima afirma que são “filhos da terra”. Neste caso, os afrodescendentes identificam-se como “misturados com os índios” e associados a uma identidade dominada a um local de cultura constituído por processos de dominação manejados por grupos de interesse que se autocaracterizam pela supremacia da etnia branca.

O Eware é um território inacessível aos mortais, mas serve como referência para a territorialização Tikuna, que se estende ao mundo dos brancos por meio dos objetos depositados em museus de todo o mundo. Nos dias de hoje, os próprios indígenas Tikuna administram os Museus Magüta de Benjamin Constant e Mocágua, que, embora de certo modo reproduzam processos de musealização próprias das sociedades nacionais, que implicam formas de apropriação cultural e de patrimonialização. A serra do Aracuri também é um reduto patrimonial para os moradores da comunidade Água Fria de Cima, alimentando o projeto, comentado por eles, de lá criar um centro de cultura, um museu, onde possam celebrar a memória e a história de seus antepassados que lutaram pela sobrevivência. Eles veneram os recursos ambientais que para eles são fontes de subsistência, mas que são cobiçados por empresas mineradoras, que reconhecidamente guardam recursos de grande valor mineral, e que deles almejam apoderar-se, dada a desmedida ganância por riqueza e poder.

Notas

- ¹ Projeto Mudanças climáticas e biodiversidade de várzea na Bacia Amazônica: como enfrentar e ajudar a sustentabilidade ecológica e econômica, coordenado em cooperação do IRD com o CNPq (coordenação de Marie Paule Bonnet e Pierre Bommel).
- ² Água Fria, vídeo realizado por Priscila Faulhaber e editado por Tatiana Silva e Nino Rhamos. Disponível em: https://www.google.com/search?q=%C3%81gua+Fria+Faulhaber&oeq=%C3%81gua+Fria+Faulhaber&gs_lcrp=EgZjaHJvbWUyBggAEEUYOTIHCAEQIRigAdIBCTc0NjlqMGoxNagCALACAA&sourceid=chrome&ie=UTF-8#fpstate=ive&vld=cid:ae75c9f4,vid:M4RLTm9gGTA,st:0. Acesso em: 14 jan. 2024.
- ³ Biografia consultada no site Os Brasis e suas memórias. Disponível em: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/pedro-inacio-pinheiro-ngematucu/>. Acesso em: 14 jan. 2024.

Referências

BARRIGA, L. P. **Ecuipiranga**. O berço revolucionário no Baixo Amazonas. (1836-1837). Belém: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/Universidade do Pará, 2008

BRODA, Johana. Introducción a la parte III. In: BRODA, Johana; IWANISZEWSKI, Stanislaw; MORENO, Arturo (eds.). **La Montaña en el Paisaje Ritual**. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2007. p. 319-330.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Índio no Mundo dos Brancos**: a situação dos Tukúna do Alto Solimões. São Paulo: Pioneira, 1972.

CLEARY, David. **Cabanagem Documentos Ingleses**. Belém: Arquivo Público do Pará/ SECULT, 2002.

FAULHABER, Priscila. Descendo à Terra: atmosfera e corpos celestes nos relatos sobre a Serra do Aracuri. In: IWANISZEWSKI, Stanislaw; VASCONCELLOS, Ricardo Moyano; GILEWSKI, Michał (eds.). **La vida bajo el cielo estrellado**: la arqueoastronomía y etnoastronomía en Latinoamérica. Varsóvia: Wydawnictwa Uniwersytetu, 2022. p. 287-298.

FAULHABER, Priscila. **O Lago dos Espelhos**. Um estudo antropológico das concepções de fronteira a partir do movimento dos índios em Tefé/AM. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1998.

FAULHABER, Priscila. **O Navio Encantado**. Etnia e Alianças em Tefé. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1987

HARRIS, Mark. **Rebellion on the Amazon**: The Cabanagem, Race, and Popular Culture in the North of Brazil, 1798-1840. New York: Cambridge University Press, 2010.

MURPHY, Robert F. **Mundurucú Religion**. Berkeley; Los Angeles: University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 1958

NGEMATÜCÜ, Pedro Inácio Pinheiro; MEPAWECÜ, Reinaldo Otaviano do Carmo; SOARES, Marília Facó. **Tchorü Duüügüca' Tchanu**. Minha luta por meu povo. Niterói: EDUFF/FAPERJ, 2014.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **Indigenismo e Territorialização**: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. 1. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O Nosso Governo**: os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero/CNPq, 1987.

RICCI, Magda. Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840. Dossiê: Cidadania e Pobreza. **Tempo**, v. 11, n. 22, jan. 2007. <https://doi.org/10.1590/S1413-77042007000100002>

Entre as
máscaras
e os chás –
a Cobra Grande
Aramari
e Warukamã
protegem
os povos
de Oiapoque:
experiências
de pesquisa
em antropologia
durante a
pandemia



As máscaras, os chás, Aramari e Warukamã

Quem escreve este artigo é uma mulher indígena do povo Karipuna, que realiza pesquisas em antropologia com o seu povo de origem. Os Karipuna habitam aldeias localizadas nas Terras Indígenas (T.I.) Uaçá, Galibi e Juminã, localizadas no município de Oiapoque, no norte do estado do Amapá, região de bioma Amazônico e de fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa. Havendo uma parcela considerável de famílias Karipuna que vive na região urbana de Oiapoque, geralmente, por motivos ligados ao acesso à educação escolar ou superior e a empregos que mantêm na cidade. De acordo com o Censo Indígena divulgado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 7 de agosto de 2023, em Oiapoque vivem 8.088 indígenas dos povos Karipuna, Galibi Marworno, Palikur e Galibi Kalinã, isto entre os que moram dentro e fora dos territórios indígenas. Ainda de acordo com o IBGE, os povos indígenas de Oiapoque representam 29,43% da população total do município.

Ao longo do texto, é a paisagem de Oiapoque que aparecerá com um protagonismo maior. Mas, em muitos momentos, Oiapoque aparecerá junto à cidade de Belém, no estado do Pará, pois são estes os territórios em que transito como mulher Karipuna. Isto pode ser interpretado como um estar entre a aldeia e a cidade. Quando as mulheres indígenas da Associação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA) se referem ao transitar entre as aldeias e as cidades, elas dizem “entre o chão da aldeia e do mundo”. Durante o texto, também usarei esta expressão, compreendendo que o

meu estar entre a aldeia e o chão do mundo, é um estar entre a aldeia Santa Isabel (T.I. Uaçá) e Belém.

A primeira parte do título do artigo, “Entre as máscaras e os chás”, remete às medidas de proteção para não contrair e evitar a difusão do vírus da Covid-19 entre os povos de Oiapoque. Durante o começo da pandemia, as parentas e parentes¹ relatavam que estavam a tomar as medidas recomendadas pela Organização Mundial da Saúde (OMS), pelos profissionais de saúde indígena e pelas lideranças indígenas de suas comunidades. Deveriam evitar circular pela aldeia, entre as aldeias ou ir até a cidade de Oiapoque, esta última somente quando extremamente necessário, como em casos de saúde ou em outros casos, quando os parentes eram liberados pelas próprias lideranças para irem ao banco; ou para realizarem compras de produtos alimentícios e de limpeza; ou para venderem produções agrícolas cultivadas nas roças. Ressalto que as comunidades indígenas dependem de produtos adquiridos na cidade de Oiapoque. Assim, como a cidade de Oiapoque também depende da farinha, do tucupí, do açaí e das frutas produzidas e vendidas pelos povos indígenas da região. Além disso, as populações indígenas também seguiam o protocolo de evitarem aglomerações; lavarem as mãos com água e sabão com frequência e utilizarem as máscaras.

As máscaras me chamam a atenção desde a infância, pois, entre os povos indígenas, eu as associava aos rituais e aos mundos invisíveis que se tornam visíveis apenas aos olhos dos pajés. Meu povo nunca utilizou máscaras, mas com a pandemia, passei a associar este termo “máscara” à Covid e às doenças. Vi a mim e a meus parentes utilizando as máscaras para nos protegeres da doença. Os chás, no título do artigo, remetem aos nossos conhecimentos e medicinas indígenas, pois, sempre que eu e minha mãe, Suzana Karipuna, nos comunicávamos ou tínhamos notícias das parentas e parentes nas aldeias, era comum que sempre dissessem que estavam tomando chás e banhos que os ajudavam a se proteger da Covid. No entanto, eu e Suzana não tínhamos ciência de quais eram as plantas utilizadas nesses chás. Não consumíamos e não conhecíamos os chás e banhos para Covid, por estarmos a vivenciar a maior parte da pandemia em Belém, no estado do Pará.

Ao realizar leituras sobre a pandemia em Oiapoque (Barros, 2021), deparei-me com inúmeros relatos escritos por indígenas dos quatro povos da região. que mencionavam o consumo desses chás e banhos. Arilson Narciso dos Santos (Santos, 2020, p. 35), indígena do povo Galibi Marworno, em um desses relatos, escreve que os remédios tradicionais são conhecimentos que foram dados pelos seres sobrenaturais karuãnas aos povos indígenas do Oiapoque. Enquanto Cleisy Narciso da Silva, também Galibi Marworno (Silva, 2021, p. 38), faz alusão a esses remédios naturais, afirmando que são feitos com óleos, cascas de árvores e plantas. A presença do consumo dos chás e ervas medicinais também está no relato de outro parente, Maurício Nunes, que afirma que na aldeia Kumarumã (dos Galibi Marworno na Terra Indígena Uaçá) eram ingeridos para combaterem os sintomas da Covid (Nunes, 2021, p. 47).

Em relatos Palikur, como no de Cleisson Iaparrá Lanbotê, foi dito que os chás e banhos foram realizados em sua aldeia Kumenê, na T.I. Uaçá, pois são algo que fortalece a imunidade, afirmando que um dos chás consumidos foi o de gengibre, para acalmar a tosse ocasionada pela doença (Lanbotê, 2021). Enquanto Keila Iaparrá (Felício Iaparrá, 2021, p. 128), indígena Palikur, escreve que o chá que consumia diariamente era feito de folhas de limão, tangerina, gengibre, alho e mel.

Em relatos Karipuna, Juliana Aniká (Aniká, 2021, p. 76), escreve que a medicina tradicional e os remédios caseiros são sabedoria que vem de nossos ancestrais. Yermollay Caripoune (Caripoune, 2021, p. 93), da aldeia Santa Isabel, narra que nesta aldeia Karipuna eram os homens os responsáveis por irem a mata “tirar as várias espécies de ervas, raízes e cascas”, enquanto as mulheres foram as responsáveis por realizarem “as trocas de conhecimentos e cozinhareem as plantas amargas”, evocando que a cura para a Covid virá através dos pajés e cientistas. Sônia Jeanjacque (Jeanjacque, 2021, p. 53), que pertence aos povos Galibi Kali’na e Karipuna, escreve que os chás que fez para si e suas/seus parentas/es são algo que aprendeu com sua avó paterna do povo Kali’na.

A pequena Mariane dos Santos, menina do povo Karipuna, descreve que ela e sua mãe, em sua casa na cidade de Oiapoque, estavam cultivando plantas medicinais como matruz, boldo e hortelã, para se prevenirem da Covid. Quando sua mãe adoeceu, ela e sua irmã mais velha faziam chá com gengibre, limão e alho, além de caribé, com a intenção de que a mãe pudesse se recuperar (Barbosa dos Santos, 2021, p. 52; Freitas, 2021a, 2021b). Em algumas das vezes em que fui ao Oiapoque antes da pandemia, adoeci com dores no corpo e enjoo. Minha mãe falava que isso acontecia porque eu estava me aproximando dos lugares onde moravam os karuãnas. Em uma das ocasiões em que isto aconteceu, minha tia, Estela Karipuna, irmã caçula de minha mãe, me fez este chá que os parentes estavam tomando para a Covid. No caso de meu mal-estar, a cura foi quase imediata. Somente soube que era o mesmo chá para Covid ao ler o relato de Mariane Karipuna. Já o caribé, é um mingau feito com farinha d'água e que nós indígenas de Oiapoque tomamos para ter um corpo forte e resistente às doenças. A parenta Ilda Pastana (Pastana, 2021, p. 107) do povo Galibi Marworno, também revela o conteúdo desses chás, afirmando que estes eram feitos com jambu, alho e limão, afirmando também que os banhos para as crianças e idosos eram feitos com caferão/caferana, santohé, limão e folha de limão.

Como relatado, durante a maior parte da pandemia eu e minha mãe não estávamos na aldeia ou na região urbana de Oiapoque, mas em Belém do Pará, onde residimos. Ainda situando geograficamente aos leitores e leitoras, o Pará é estado vizinho ao Amapá – ambos fazem fronteira, e o Pará também pertence à Região Norte e ao bioma amazônico. Ficamos com nossos parentes apenas por um breve período, em janeiro de 2021, no início da pandemia, quando a Covid ainda não havia chegado às aldeias Karipuna e a outros povos da região. Sobre este estar entre o chão da aldeia e do mundo, passo a explicar o porquê de a “Cobra Grande Aramari e Warukamã protegerem os povos de Oiapoque”, pois isso tem relação direta com o fato de eu e Suzana Karipuna não estarmos na aldeia, mas em um território urbano e distante dela.

Aramari é um karuãna, uma Cobra Grande, que aparece nas histórias de meu povo de origem. Em acordo com o que Suzana me conta, e em consenso com escritos das antropólogas Antonella Tassinari (2003) e Lux Vidal (2007), Aramari é uma Cobra sobrenatural que habitava o poço Miriti, no rio Curupi, não permitindo que os Karipuna passassem pelo trajeto do rio em que morava. Um pajé (piaí) Karipuna fez um acordo com Aramari, e esta deslocou seu “suspiro” para um rio que passa debaixo de uma montanha chamada Cajari. Então, o pajé “acorrentou” a cobra, que ficou presa debaixo da montanha. O “suspiro” é como chamamos a sua respiração e como nos referimos ao fato de ela ter trocado de morada. Já estar “acorrentada” é a pajelança que foi realizada pelo piaí, que de tão forte deixou Aramari habitando somente embaixo da Cajari. Mas a pajelança vai se desfazendo com o passar do tempo e aos poucos Aramari vai se soltando. Apenas uma pajé ou um pajé muito antiga/o e forte pode “acorrentar” a Cobra novamente², caso ela se solte. Minhas parentas e parentes mais velhos contam que se um dia ela se soltar e sair da Cajari, o mundo irá acabar. Mas como conta Vidal (2007), a Cobra também é conciliadora e minha mãe me ensinou que devemos pedir forças à Aramari, para que ela nos proteja.

Warukamã ou Arukamã é um karuãna que vive no céu; é uma estrela. Os não indígenas a conhecem pelo nome de Estrela Dalva – e ela também nos protege. Durante o período da pandemia, em que estávamos em Belém, minha mãe adquiriu o hábito de olhar o céu, não que ela não o tivesse antes, mas agora o fazia todas as noites. Relatei isso em uma publicação anterior sobre como vivenciei a Covid (Primo dos Santos Soares, 2021), onde escrevi:

Minha mãe já está idosa, minha aldeia na cidade é ela. Mas, nós temos os nossos parentes no estado do Amapá. Quero muito que ela possa estar com os parentes em Oiapoque, na aldeia que seus pais fundaram, em que nasceu e cresceu. Sei que ela sente muita falta. Todas as noites e de manhã cedo ela olha as estrelas, procura Warukamã e pensa em Oiapoque... damos força uma para a outra e pedimos forças aos nossos ancestrais e aos karuãnas para que este momento passe e que mais nenhum parente sofra com a Covid.

Sobre os karuãnas, Suzana redigiu em texto as seguintes palavras:

Durante este tempo de pandemia venho pensando muito em minha aldeia Santa Isabel, no Uaçá. Rezo para Deus, peço força para os karuãnas, para a Cobra Grande Aramari, para a Estrela Dalva, que é Arukamã, para socorrerem os povos de Oiapoque” (Primo dos Santos, 2021).

Minha mãe pedia para que Aramari e Warukamã nos protegessem na cidade e protegessem nossos parentes nas aldeias. É comum que às vezes ela me acorde de madrugada para saudar Warukamã – ou que me deixe dormindo e me conte pela manhã como havia sido o encontro com o karuãna.

As máscaras, os chás e estes dois karuãnas são recorrentes nas oralidades, diálogos, memórias e vivências que presenciei durante a pandemia. Máscaras, chás, Aramari e Warukamã aparecem como uma articulação entre o chão da aldeia e do mundo. As máscaras sendo utilizadas por indígenas e não indígenas; os parentes nas aldeias e seus chás nos contando sobre estarem consumindo remédios naturais; Aramari e Warukamã, karuãnas³ de Oiapoque, mas que nós pedíamos proteção de um território tão distante da aldeia.

Concluindo a explicação do título do artigo passo a me dedicar à tecitura e ao desenho dos objetivos deste escrito. Pretendo, por meio do texto, explicar como as pesquisas que realizo com as parentas modificaram-se em decorrência da pandemia de Covid-19. Aliado a isto, continuarei a apresentar as narrativas sobre os modos como passei a perceber que a Covid atingia a mim e às parentas e parentes de Oiapoque nas nossas transitoriedades entre a aldeia e a cidade, e entre os diversos mundos de nossa cosmologia (mundos dos humanos e mundo dos karuãnas), assim como as nossas estratégias de enfrentamentos e resistências. Esta reflexão é tecida através de experiências pessoais e coletivas, conversas, vivências, memórias e a literatura já produzida sobre a pandemia com os povos indígenas de Oiapoque.

Sobre a literatura, o artigo possui como aporte teórico principal dois textos base. Retomo um artigo que escrevi no ano de 2020 (Primo dos Santos Soares, 2020) e sobre o qual sinto necessidade de retomar a

discussão e reatualizar alguns dados que nele foram publicados. Trata-se de uma coletânea de textos chamada “Fala parente! A Covid-19 chegou entre nós”, publicado durante o ano de 2021 (Barros, 2021), que reúne mais de cem relatos indígenas escritos por pessoas pertencentes aos povos indígenas do Amapá e norte do Pará sobre suas percepções e experiências com a pandemia (Primo dos Santos, 2021).

A reatualização das narrativas sobre como passei a perceber e a conviver com a Covid

Início esta seção explicando como conheci as palavras “quarentena” e “pandemia”. Para tal, recupero também algumas informações que incluí em um artigo publicado (Primo dos Santos Soares, 2020). Conheci tais palavras há muitos anos, quando tinha nove anos e tive catapora. Na época, meu pai, um homem de origem não indígena, explicou-me o que era quarentena e que durante este período deveria descansar, manter uma dieta saudável, não poderia ir à escola, sair de casa, pegar sol, nem brincar com outras crianças, pois, cumprindo estas reclusões, eu me recuperaria logo, com saúde e não correria o risco de contaminar outras pessoas com o vírus. Assim, adquirir esta nova palavra (quarentena) em meu vocabulário infantil de tx-ifam Karipuna (menina Karipuna). Nunca esqueci das explicações que meu pai me deu durante esse período. Muito tempo depois, ainda refletia sobre elas e jamais imaginei que dezessete anos depois estaria passando novamente por um novo período de reclusão, por causa de uma doença, que, enquanto escrevia este artigo, já contava muito mais que quarenta dias e que era coletiva. Em janeiro de 2020 (há quase dois anos completos do período em que redigi este texto), já adulta, quando estava em Oiapoque com minhas parentas e parentes Karipuna, aprendi uma nova palavra, que era “pandemia”.

Minha família materna vem de uma aldeia chamada Santa Isabel, que se localiza na Terra Indígena Uaçá, em Oiapoque, Amapá. Santa Isabel foi fundada em 1940 pelos meus avós maternos, Manoel Primo dos Santos (conhecido como cacique Côco) e Maria Delfina Batista

dos Santos. Meus avós já são falecidos. Mas, suas filhas, netas e netos ainda estão vivos. Os primeiros ensinamentos e vivências de minhas parentas e parentes mais próximos foram em Santa Isabel. Hoje, minha mãe não vive mais na aldeia, pois, quando adolescente, por incentivo de meu avô, saiu de seu território de origem para concluir o ensino básico e tentar ingressar em um curso de ensino superior. Concluiu a escola e a graduação em Belém do Pará, entre o final da década de 1970 e início dos anos 1990, permanecendo na cidade em função de um emprego que havia conseguindo na Fundação Nacional do Índio (Atual, Fundação Nacional dos Povos Indígenas-FUNAI) e, posteriormente, no Museu Paraense Emílio Goeldi, esta última, instituição na qual atua até hoje como funcionária na Coleção Etnográfica Curt Nimuendajú. Permaneço na cidade com Suzana, mas nós nunca perdemos as raízes com a aldeia, que é o território de minha ancestralidade. Minha mãe sempre retornou para Santa Isabel e foi em uma dessas viagens de retorno com ela que comecei a ter as primeiras notícias sobre a Covid.

Em janeiro de 2020, estava hospedada na casa de minha tia Vitória, uma das irmãs mais velhas de minha mãe. Esta casa não fica na aldeia, mas na região urbana de Oiapoque. É comum que alguns parentes nossos tenham casas na cidade, em razão da proximidade de algumas aldeias com o território urbano de Oiapoque. Na época, estava na cidade para realizar um estágio em direitos indígenas no Curso de Licenciatura Intercultural (CLII) da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), que duraria duas semanas. Durante esses dias começamos a ter as primeiras notícias sobre a pandemia, que na época fazia vítimas na Ásia e Europa. Lembro de não dar tanta atenção às notícias, pois passava o dia inteiro na universidade e meu acesso à internet era limitado, pois, na época, a conexão de internet estava bastante lenta na região. Logo, minhas fontes de notícias eram apenas os telejornais, que mal conseguia acompanhar. Após finalizar o estágio, passei alguns dias na aldeia na companhia de minha mãe e suas irmãs Glória e Estela. Eu e Suzana planejávamos retornar ao Oiapoque em maio de 2020, para acompanhar uma festa de nosso povo, chamada “Divino Espírito Santo”, que une a influência do catolicismo junto com as pajelanças.

A percepção que tive durante os dois primeiros meses do ano de 2020 era de que eu e meus parentes mais próximos não nos preocupávamos com a Covid, pois a doença parecia muito distante da aldeia e igualmente distante da cidade de Belém. Depois, percebi que a possível não chegada da pandemia era apenas uma falsa impressão. Além do que, havia parentas e parentes que, mesmo com a doença distante de nós (quando ainda não havia casos no Brasil), tinham muito receio de que ela chegasse às aldeias e à cidade de Oiapoque. Mais de um ano após a chegada da pandemia nas aldeias da região e lendo os relatos das e dos indígenas (Barros, 2021) sobre como percebiam a Covid, quando esta não estava no Brasil, vejo que alguns imaginavam que ela não entraria em nossos territórios, enquanto outros, preocupavam-se desde cedo com o possível contato e se teriam de fugir para lugares isolados.

A fuga para lugares isolados é algo que aparece no relato de Cleisy Narciso Marworno (Silva, 2021, p. 38), que evoca as memórias de sua avó, quando esta narra para ele que, quando jovem, sua família teve de se isolar em ilhas no Uaçá para não serem contaminados pelo sarampo. Mas as fugas também aparecem no relato de Garcielson Charles dos Santos, do povo Galibi Marworno, quando afirma que muitos Galibi se mudaram da aldeia Kumarumã para sítios e outras aldeias menores, a fim de se isolarem da Covid (Charles dos Santos, 2021, p. 36-37). Ambos os relatos se conectam ao de Lenise Felício Batista, do povo Palikur, que menciona que os indígenas estavam sendo encurralados dentro de seus próprios territórios pela Covid (Batista, 2021, p. 32).

Em março do mesmo ano, com a confirmação da doença no Brasil e nos estados da Amazônia em que transito (Pará e Amapá), os territórios pelos quais costumava estar fisicamente se limitaram. A Covid também estava me encurralando. Os povos indígenas e os não indígenas no país, passaram a estar naquilo que a parenta Célia Xacriabá, estava a chamar no começo da pandemia de “guerra respiratória”; ou como Jacqueline Jean Jacques (2021, p. 41) nomeou de “uma guerra contra um inimigo invisível”.

Minha mãe também não imaginava que a Covid chegaria ao Brasil. Em relato, Suzana Karipuna (Primo dos Santos, 2021) conta que percebeu que a pandemia chegaria até nós quando aconteceu o primeiro caso de contaminação no estado de São Paulo, na Região Sudeste do país. Para ela, deste momento em diante a Covid chegaria às aldeias e a outras cidades.

Nossos medos se concentraram na Covid-19 e em suas consequências. Pensava o tempo todo que a doença poderia levar meus pais, meus parentes da aldeia e os que estavam na cidade. E ela começou a levar. Desde março de 2020 até o momento perdi um familiar, colegas de trabalho, professores e outras pessoas próximas, entre indígenas e não indígenas (Primo dos Santos, 2021).

Em casa, contraímos a Covid no início da pandemia, no mês de abril de 2020. Primeiro meu pai, depois eu e por último minha mãe. Já nos recuperamos, mas sei que até hoje meu pai sente as consequências da doença. Suzana relata estes momentos como difíceis, pois não sabia se sentiríamos falta de ar e se as suas irmãs, minhas tias, ficariam doentes no Oiapoque. Lembrando também a morte do cunhado, Fernando Forte. Em suas palavras: “um grande guerreiro que lutava pela causa dos povos indígenas de Oiapoque”. Suzana completa, em seu escrito, que “é muito triste quando você vai perdendo seus parentes para essa doença, pois quando morre um parente, parte da gente morre junto; é um pedaço que vai embora e não volta nunca mais. É triste ver as lideranças e os idosos indo embora, vejo que quem mais morre de Covid-19 são os antigos e com eles morrem muitas histórias” (Primo dos Santos, 2021, p. 147).

Comecei a realizar pesquisas em antropologia com meu povo de origem, especialmente com minhas parentas por linhagem matrilinear: mãe, tias maternas e com a memória da avó, no ano de 2016, quando ainda estava na graduação. Desde essa época, sempre que perguntava sobre as antigas e antigos (que são as pessoas mais velhas de nosso povo), as parentas e parentes me falavam sobre o receio de perdê-las. Para os povos indígenas de Oiapoque, perder uma antiga ou antigo

significa que muitos conhecimentos nossos morrem junto com a pessoa, tal como aparece no relato de Suzana (Primo dos Santos, 2021). Sobre isto, as parentas e parentes nas aldeias diziam que nem todos os conhecimentos conseguem ser repassados por meio da oralidade e das práticas para as novas gerações, pois são muitos os saberes que uma antiga e um antigo possuem.

Com relação a isto, sempre ouvia as pessoas nas aldeias dizerem: “nossos mais velhos e mais velhas são nossas bibliotecas vivas”. Naldison Felipe (Felipe, 2021, p. 142), do povo Karipuna, escreve algo nesse sentido, quando expressa que “para nós nossos idosos são nossos livros, dicionários, memórias das nossas histórias, bibliotecas as quais sempre recorreremos”. A parenta Francineia Fontes, do povo Baniwa (Fontes, 2020, p. 180), relata em artigo suas experiências de pesquisa com as parentas de seu povo, argumentando que “é rico ser indígena, pois o mundo do indígena é uma biblioteca viva e seus dicionários para explicação são suas avós, avôs, pai”. Márcio Meira, antropólogo e ex-presidente da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), em entrevista sobre os povos indígenas e a pandemia, em abril de 2020, disse que “um ancião indígena que morre é uma perda para toda a humanidade” (Ribeiro, 2020). Especificamente sobre a Covid em Oiapoque, Magno dos Santos (Dos Santos, 2021, p. 70), conselheiro na aldeia Manga (Terra Indígena Uaçá), escreve que a preocupação maior foi quando perceberam que os grupos de risco eram os idosos, “porque os nossos idosos guardam as nossas histórias, que até hoje a gente preserva; eles também são nossos dicionários vivos”. Diemison Sfair (Sfair, 2021, p. 143), parente Karipuna, traz em sua escrita, que nosso povo perdeu com a Covid “lideranças e guerreiros, e com eles foram conhecimentos e uma grande força na luta a favor dos direitos indígenas”. A Covid levou de maneira repentina nossas antigas e antigos, suas memórias e conhecimentos, que muito ainda tinham a contribuir com as crianças e jovens de Oiapoque (Primo dos Santos Soares, 2021).

A maior parte da literatura que faço referência no artigo (Barros, 2021) são textos escritos no decorrer do ano de 2020 e antes do início da vacinação nas aldeias, antes também que eu e minha mãe

conseguíssemos nos vacinar contra a Covid na cidade. Para evitar nos contaminarmos pela segunda vez, somente nos restava continuarmos a evitar aglomerações, lavarmos as mãos, usarmos álcool em gel, sairmos de casa usando máscaras de proteção e pedirmos forças aos karuãna Aramari e Warukamã. Em meu relato para o projeto Fala Parente (Primo dos Santos Soares 2021), escrevi sobre a sensação de ser sufocante não saber quando a pandemia irá acabar. Enquanto escrevo este trecho do artigo ela ainda está acontecendo, portanto, esta sensação continua. Também relatei na publicação, sobre a imprevisibilidade de uma parenta ou parente ficarem em estado grave e falecerem, de não saber quando poderíamos retornar à Santa Isabel sem o receio de levarmos a doença para dentro dos territórios Karipuna.

No Brasil, a fonte mais segura de acesso às estatísticas sobre o número de indígenas contaminados e que vieram a óbito pela Covid-19 são os dados fornecidos pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), divulgados no site Emergência Indígena. De acordo com a APIB, desde março de 2020 até julho de 2021 foram confirmados 56.800 casos de contaminação por Covid entre indígenas em aldeias e cidades, sendo confirmados 1.130 óbitos. Foram 163 os povos indígenas atingidos. No estado do Amapá ocorreram 19 mortes por Covid entre parentes, dentre estas sete foram entre mulheres e 11 entre homens. Em Oiapoque aparecem registros de morte somente entre os Galibi Marworno, Karipuna e Palikur. São oito mortes entre os Galibi Marworno (quatro mulheres e quatro homens); seis entre os Karipuna (uma mulher e cinco homens); e cinco entre os Palikur (duas mulheres, dois homens e uma pessoa com o gênero não identificado). Além do que, nas aldeias em Oiapoque temos ciência de que há parentas e parentes que faleceram, não por causa da doença, mas das consequências ocasionadas por ela. Durante o ano de 2020, a APIB divulgou estes dados juntamente com uma fala da parenta Célia Xacriabá, que dizia: “Não é somente número, cada corpo indígena tem uma encantaria ancestral. A cada indígena que é morto, morre parte de nossa história coletiva”. Acrescento que os primeiros casos de Covid entre indígenas em Oiapoque ocorreram entre pessoas do povo Karipuna (Jean Jacques, 2021a; 2021b; Charles dos Santos, 2021).

A pandemia também teve início durante um período de minha vida em que cursava o Mestrado em Sociologia e Antropologia na Universidade Federal do Pará (UFPA). Momento em que realizava uma dissertação com as indígenas mulheres de meu povo, em que trazia a história da aldeia Santa Isabel narrada pelas vozes de mulheres que presenciaram o início da fundação deste território. Assim como no texto, trazia informações sobre suas trajetórias de vida e sobre as relações de parentesco que possuo com elas. As mulheres Karipuna com quem dialoguei para a pesquisa foram minha mãe Suzana e minhas tias maternas Estela, Vitória e Isabel. Tais parentas são algumas das mulheres mais velhas a vivenciarem o processo de formação de Santa Isabel, além de serem as filhas de seus fundadores. Através de conhecimentos e memórias manifestados através de conversas e convivências que tenho com elas desde minha infância até a vida adulta, vou tecendo textos e colocando sob a forma de escrita as nossas trajetórias enquanto mulheres, a história da aldeia e as narrativas do nosso povo.

Porém, não houve como a pesquisa não se modificar e ter o seu corpo moldado e remoldado em decorrência da pandemia de Covid-19. Durante a minha Graduação em Licenciatura em Ciências Sociais, durante os anos de 2014 e 2018, havia realizado no Trabalho de Conclusão de Curso uma síntese etnográfica sobre como percebia as vivências das parentas e seus cuidados nas aldeias Santa Isabel e Espírito Santo (ambas localizadas na Terra Indígena Uaçá), além de trazer algumas vivências minhas como indígena mulher na cidade de Belém. Antes da Covid chegar nas aldeias e nas cidades, algumas de minhas parentas e parentes mais próximos expressavam que eu deveria me dedicar aos estudos durante o mestrado, a escrever sobre a aldeia Santa Isabel e sobre as memórias de Côco e Delfina, mas sem solicitarem que eu deixasse de escrever com as mulheres. Portanto, direcionei a pesquisa para escrever sobre o que as parentas e os parentes me pediam, a partir daquilo que as mulheres da minha família me contavam sobre a aldeia e os meus avós. Mas com a chegada da Covid, tive de realizar isto distante do território da aldeia.

Passei a escrever com base em minhas memórias de infância, adolescência e vida adulta em relação aos nossos conhecimentos Karipuna para com a aldeia Santa Isabel. Mas, também com base nas conversas e vivências que tinha tido com minhas parentas para as pesquisas que realizei durante a graduação e de uma única vez que fui a Oiapoque durante o mestrado, que foi justamente a viagem em que a pandemia já tinha começado a se disseminar pelos continentes asiático e europeu. Também desenvolvendo a pesquisa através de conversas informais via celular e redes sociais, que eram as únicas formas de me comunicar com as pessoas, por conta do distanciamento social. Em Belém por dividir a casa e as experiências da pandemia com minha mãe, pude desenvolver com ela, as conversas sobre a dissertação de modo próximo e constante. Muito do que há na pesquisa são a voz e memória de Suzana Karipuna transformada em escrita. Mas também são as vozes e memórias de outras mulheres de minha família, ainda que estas não pudessem estar tão próximas a mim no momento.

Neste contexto escrevi sobre o que minhas parentas me ensinaram sobre as relações de parentesco, o vínculo com o território, com a língua (kheuol), com as artes, com os sonhos, com as histórias do visível e do invisível, com a menstruação e com o compartilhar de conhecimentos e cuidados. Intercalando vozes e conhecimentos de mulheres Karipuna que ecoam entre gerações. O cuidado de uma geração de mulheres para com a outra é tecer resistências, é “maiuhi” (coletividade e ajuda) e é continuidade.

Considerações Finais: um novo relato sobre as vivências na pandemia

Trouxe muitos escritos realizados por parentas e parentes dos quatro povos de Oiapoque (Barros, 2021), por serem textos que dialogam com minhas vivências e conhecimentos, assim como com os de minha mãe, Suzana, mesmo que vivamos distante de Oiapoque, no chão do mundo. Este artigo se constitui como um novo relato, composto por informações já divulgadas e outras inéditas de como estávamos a vivenciar a pandemia em interlocução entre a cidade e a aldeia.

Eu e Suzana ainda estamos nos protegendo da Covid utilizando as máscaras e o distanciamento social. Os chás, para nós, foram apenas narrativas distantes, nunca pudemos prová-los para nos proteger com a medicina de nosso povo, mas se fizeram bastante presentes para nós nas conversas. Sempre tínhamos em mente que os remédios advindos das plantas e dos saberes das mulheres e homens antigos, assim como dos pajés, ajudariam no combate à Covid entre os povos de Oiapoque.

Tivemos acesso às vacinas contra o vírus, cerca de um ano depois do início da pandemia; primeiro as doses chegaram aos parentes em Oiapoque. Mas eu e minha mãe não pudemos tomá-las, pois não estávamos nas aldeias. Minha mãe teve de aguardar para que a faixa etária da vacinação chegasse a sua idade na cidade de Belém. Enquanto eu pude ter acesso à vacinação logo após ela. Tomei a primeira dose da vacina contra Covid-19 através da APYEUFPA (Associação dos Povos Indígenas Estudantes na Universidade Federal do Pará), que, junto ao governo do estado do Pará conseguiram garantir as doses para as/os indígenas estudantes na UFPA.

A pandemia afetou os modos de vida dos povos indígenas nas aldeias e nas cidades. Ela causou mortes, problemas de saúde que surgiram como consequências da Covid e insegurança alimentar. Ela separou parentas e parentes; alguns não puderam retornar a suas aldeias, não puderam realizar as festas como os turés e as atividades em mutirões ou maiuhi.

O modo de vida dos povos indígenas é em coletivo. As relações coletivas em kheuol, que é a língua falada pelos Karipuna e Galibi Marworno é chamada maiuhi, enquanto as tarefas coletivas em parikwaki, que é a língua falada pelos Palikur são chamadas mayuka. Em português, o maiuhi e o mayuka podem ser literalmente traduzidos como “mutirões” ou ajudados”. Mas também podem ser compreendidos metaforicamente como um “dar as mãos”. De acordo com Ariana dos Santos, parenta Karipuna (Santos, Machado, 2019, p. 78-79), o maiuhi é o trabalho coletivo nas roças ou os trabalhos realizados na aldeia que demandam a ajuda de várias pessoas. Ele é uma expressão de relações de reciprocidade e construção de sociabilidades.

Nadilson Felipe Karipuna (Karipuna, 2021a) e Maurício Galibis Nunes (Nunes, 2021) contam que o maiuhi também é composto por se tomar chibé (mistura de água com farinha) juntos na mesma cuia; comer o peixe assado; conversar, brincar e trabalhar nas roças e carbes⁴, além de outras atividades em conjunto. De acordo com os autores, em decorrência da Covid, os mutirões e reuniões foram proibidos para se evitar aglomerações.

Bruna Almeida (Almeida, 2021), do povo Karipuna, e Nair Batista Felício (Batista Felício, 2021), do povo Palikur, explicam que nós indígenas somos acostumados a viver em coletividade. Completo que os nossos conhecimentos e práticas, tanto quando estamos na aldeia quanto quando estamos na cidade se dão de maneira coletiva: no comer junto, no contar histórias, ao realizar um grafismo (marca/mak), ao ir para a roça e ao fazer a farinha. Porém, a Covid nos separou. Adoecemos não só por causa da doença, mas também adoecemos pela ausência das pessoas e dos territórios, pelos medos e pelas incertezas que a pandemia proporcionou (Primo dos Santos Soares, 2021).

Em Belém, eu e Suzana constituímos nosso pequeno maiuhi de trocas de conhecimentos e cuidados durante a pandemia. Nisso, retomo a afirmação de que minha mãe já é uma antiga, de que minha aldeia na cidade é ela. Compreendo-a como aldeia, pois é ela quem me gesta, gera, cuida, alimenta, planta sementes de conhecimentos de nossa ancestralidade em mim, para que elas cresçam e se tornem árvores e florestas. É ela quem me dá as histórias e conhecimentos de nosso povo. Em um momento em que estivemos mais próximas retomamos conversas voltadas para os karuãna, as pajelanças e os turés. Produzimos desenhos voltados para as artes do nosso povo. Aproximando-nos do território da aldeia, do Curipi e Uaçá, através das conversas, memórias, escritos e desenhos, por não podermos ainda adentrar Santa Isabel.

Notas

- ¹ “Parente” é um termo que as pessoas de origem indígena utilizam, no Brasil, para se referir a outras pessoas também indígenas, sejam estas de seu povo ou de algum outro povo originário. Sendo o termo “parenta” o feminino de parente. Gersem Baniwa (2006, p. 30) afirma que “O termo parente não significa que todos os indígenas sejam iguais e nem semelhantes. Significa apenas que compartilhamos de alguns interesses comuns, como os direitos coletivos, a história de colonização e a luta pela autonomia sociocultural de nossos povos diante da sociedade global”.
- ² Em nosso povo, mulheres e homens podem ser pajés. Porém, os pajés podem ser fortes ou fracos. Uma pajé ou um pajé forte é aquela/e que possui muitos karuãnas para auxiliá-la/o nas curas. Pajé antigo também significa ser pajé forte. É comum ouvir minhas parentas falarem que os pajés de antigamente, da época de meus avós, eram mais fortes que os atuais.
- ³ Os karuãna são “Pessoas que vivem no Outro Mundo, onde são gente como nós, e que apenas os pajés conseguem ver e se comunicar com eles. Vêm do mar, dos rios, lagos, das matas e do espaço. São espíritos de aves, cobras, peixes, árvores e estrelas. Os que vêm do espaço são considerados grandes médicos e doutores que curam as doenças das pessoas visíveis através dos pajés. Mas os karuãna também provocam doenças e até matam” (Andrade, 2009, p. 19-51).
- ⁴ Carbe é um espaço nas aldeias e roças que é utilizado para a preparação de alimentos, fazer farinha e comer as refeições. O carbe não possui paredes, tem esteios de madeira e telhado feito com palha ou telhas brasilit.

Referências

- ALMEIDA, Bruna. Nossa medicina tradicional foi fundamental. *In*: BARROS, Elissandra (org.). **Fala parente!** A covid-19 chegou entre nós. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021. p. 95-96.
- ANDRADE, Ugo Maia (org.). **Turé dos povos indígenas do Oiapoque**. Rio de Janeiro; São Paulo: Museu do Índio; Fundação Nacional do Índio/IEPÉ, 2009.
- ANIKÁ, Juliana. Lutei contra a covid-19 e venci a batalha. *In*: BARROS, Elissandra (org.). **Fala parente!** A covid-19 chegou entre nós. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021. p. 75-76.
- BANIWA, Gersem. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília, DF: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.
- BARBOSA DOS SANTOS, Mariane. Têm pessoas que não ligam para essa doença. *In*: BARROS, Elissandra (org.). **Fala parente!** A covid-19 chegou entre nós. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021. p. 51-52.
- BARROS, Elissandra (org.). **Fala parente!** A covid-19 chegou entre nós. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021.
- BATISTA FELÍCIO, Nair. Sem os profissionais da saúde seria pior. *In*: BARROS, Elissandra (org.). **Fala parente!** A covid-19 chegou entre nós. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021. p. 165-166.
- BATISTA, Lenise Felício. Estamos sendo encurralados no nosso próprio território. *In*: BARROS, Elissandra (org.). **Fala parente!** A covid-19 chegou entre nós. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021. p. 31-33.

CARIPOUNE, Yermollay. Que nossos pajés e os cientistas encontrem uma cura. *In*: BARROS, Elissandra (org.). **Fala parente!** A covid-19 chegou entre nós. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021. p. 93.

CHARLES DOS SANTOS, Garcielson. O isolamento foi a melhor solução e nos livrou por um tempo. *In*: BARROS, Elissandra (org.). **Fala parente!** A covid-19 chegou entre nós. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021. p. 35-36.

CHARLES DOS SANTOS, Hosandinho. Estamos fazendo de tudo para ajudar nosso povo. *In*: BARROS, Elissandra (org.). **Fala parente!** A covid-19 chegou entre nós. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021. p. 189-191.

DOS SANTOS, Magno. 2021. A gente não conseguiu evitar a propagação do vírus. *In*: BARROS, Elissandra (org.). **Fala parente!** A covid-19 chegou entre nós. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021. p. 69-71.

FELÍCIO IAPARRÁ, Keila. Tivemos medo de levar pessoas doentes para o hospital. *In*: BARROS, Elissandra (org.). **Fala parente!** A covid-19 chegou entre nós. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021. p. 127-129.

FELIPE, Nadilson. O vírus conseguiu atingir nossa aldeia. *In*: BARROS, Elissandra (org.). **Fala parente!** A covid-19 chegou entre nós. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021a. p. 31-33.

FELIPE, Nadilson. Ainda não temos vacina para estarmos seguros. *In*: BARROS, Elissandra (org.). **Fala parente!** A covid-19 chegou entre nós. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021b. p. 141-142.

FONTES, Francineia Bitencourt. Minha escrivência, experiências vividas e diálogo com as mulheres indígenas do Rio Negro – Amazonas/Brasil. **Cadernos de Campo**, v. 29, n. 1, p. 179-186, 2020.

FREITAS, Priscila Barbosa. Das 19 mortes no Oiapoque 14 são de indígenas. *In*: BARROS, Elissandra (org.). **Fala parente!** A covid-19 chegou entre nós. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021a. p. 176-179.

FREITAS, Priscila Barbosa. É necessário estruturar a saúde indígena. *In*: BARROS, Elissandra (org.). **Fala parente!** A covid-19 chegou entre nós. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021b. p. 62-63.

JEAN JACQUE, Jaqueline. Uma guerra contra um inimigo invisível. *In*: BARROS, Elissandra (org.). **Fala parente!** A covid-19 chegou entre nós. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021. p. 40-41.

JEAN JACQUE, Sônia. Somos nada diante de um vírus invisível. *In*: BARROS, Elissandra (org.). **Fala parente!** A covid-19 chegou entre nós. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021. p. 52-54.

JEAN JACQUE, Odair. Fui o primeiro indígena de Amapá a ser contaminado. *In*: BARROS, Elissandra (org.). **Fala parente!** A covid-19 chegou entre nós. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021a. p. 55-56.

JEAN JACQUE, Odair. Ainda existe medo, nada voltou ao “normal”. *In*: BARROS, Elissandra (org.). **Fala parente!** A covid-19 chegou entre nós. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021b. p. 192-194.

LABONTÊ, Cleisson Iaparrá. Toda minha família pegou o vírus. Foi impossível conter esse vírus. *In*: BARROS, Elissandra (org.). **Fala parente!** A covid-19 chegou entre nós. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021. p. 83-84.

MANIFESTO das primeiras brasileiras – As originárias da terra: a mãe do Brasil é indígena. Disponível em: <https://anmiga.org/manifesto/> Acesso em: 27 jun. 2021.

NUNES, Maurício Galibis. Como será nosso amanhã? *In*: BARROS, Elissandra (org.). **Fala parente!** A covid-19 chegou entre nós. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021. p. 45-47.

PASTANA, Ilda Silva. A covid-19 está se espalhando muito rápido. *In*: BARROS, Elissandra (org.). **Fala parente!** A covid-19 chegou entre nós. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021. p. 106-107.

PRIMO DOS SANTOS SOARES, Ana Manoela. **Mulheres Karipuna do Amapá**: Trajetórias de Vida das Fam-íla: uma Perspectiva Autoetnográfica. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

PRIMO DOS SANTOS SOARES, Ana Manoela. É sufocante a sensação de não saber quando isto irá acabar. *In*: BARROS, Elissandra (org.). **Fala parente!** A covid-19 chegou entre nós. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021. p. 114-116.

PRIMO DOS SANTOS SOARES, Ana Manoela. Uma breve reflexão sobre as circunstâncias da pandemia de Covid-19 para os povos indígenas. **Áltera Revista de Antropologia**, v. 2, p. 48-56, 2021.

PRIMO DOS SANTOS, Suzana. Quando morre um parente, parte da gente morre junto. *In*: BARROS, Elissandra (org.). **Fala parente!** A covid-19 chegou entre nós. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021. p. 147.

PROTOCOLO de Consulta dos Povos Indígenas do Oiapoque. Oiapoque: CCPIO; RCA, Iepé, 2019.

RIBEIRO, Fernanda Maria. **Coronavírus**: “Um ancião indígena que morre é uma perda para toda a humanidade”. Amazônia real. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/coronavirus-um-anciao-indigena-que-morre-e-uma-perda-para-toda-a-humanidade-diz-marcio-meira/> Acesso em: 8 jul. 2020.

SANTOS, Ariana dos; MACHADO, Tadeu Lopes. As mulheres no movimento indígena de Oiapoque: uma reflexão a partir da associação das mulheres indígenas em mutirão. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 13, n. 1, p. 67-86, 2019.

SANTOS, Arilson Narciso dos. Com o isolamento social ficou difícil para nós. *In*: BARROS, Elissandra (org.). **Fala parente!** A covid-19 chegou entre nós. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021. p. 33-35.

SANTOS, Rodinaldo dos. Sem assistência à saúde, recorreremos à nossa medicina. *In*: BARROS, Elissandra (org.). **Fala parente!** A covid-19 chegou entre nós. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021. p. 87-88.

SFAIR, Diemison. Os indígenas são mais vulneráveis ao coronavírus. *In*: BARROS, Elissandra (org.). **Fala parente!** A covid-19 chegou entre nós. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021. p. 143.

SILVA, Cleisy Narciso. 2021. Eu pensava que o vírus não chegaria até nós. *In*: BARROS, Elissandra (org.). **Fala parente!** A covid-19 chegou entre nós. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021. p. 37-39.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. **No bom da festa**. O processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá. São Paulo: Edusp, 2003.

VIDAL, Lux. **A Cobra Grande**: uma introdução à cosmologia dos Povos Indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2007.

Antropologias,
povos indígenas
e fronteiras:
**um exercício
autorreflexivo**

Foto: Fatinha Silva

Claudia Leonor López Garcés

Introdução

“Todos tenemos guardadas distintas versiones de nuestras vidas, aunque nos las contemos solo a nosotros mismos, en silencio. Y las corregimos a medida que avanzamos”

Margaret Atwood

Início esta versão da minha trajetória como pesquisadora narrando fatos da minha vida e formação. Nasci na Colômbia, onde vivi toda a minha juventude e cursei estudos de antropologia na Universidade do Cauca, uma universidade pública de província (do interior), localizada nos Andes do sul da Colômbia. Na década de 1990, saí da Colômbia para cursar estudos de mestrado em Antropologia Andina em Flacso-Ecuador, e logo depois cheguei ao Brasil, onde realizei o doutorado em antropologia, com ênfase em América Latina, na Universidade de Brasília. Desde inícios do século XXI vivo na Amazônia brasileira, vinculada ao Museu Paraense Emílio Goeldi, onde atuo profissionalmente até hoje.

A partir da experiência de vida, de formação acadêmica e de atuação profissional na Colômbia e no Brasil, pretendo refletir sobre meu percurso de atuação antropológica junto aos povos indígenas nos dois contextos nacionais. Exploro o percurso etnográfico Andes-Amazônia como contexto de formação profissional e de vida. Trata-se de refletir sobre um “olhar de fronteira” e/ou “a partir da fronteira”, entenda-se aqui como um horizonte epistêmico que possibilita o entendimento e a compreensão do que acontece “lá”, na Colômbia, estando “aqui”, no Brasil, e, ao mesmo tempo, fazer uma leitura do exercício da disciplina “aqui” por comparação com o que acontece “lá”.

Mariza Peirano (1992) e Roberto Cardoso de Oliveira (1995), ao refletirem sobre uma estilística da antropologia, referem-se à estreita relação entre o exercício da disciplina e os diversos contextos socioculturais das Nações-Estado em que esta se desenvolve. Para esses autores, os processos históricos de construção das sociedades nacionais (*nation building*) incidem na formação e consolidação de especificidades ou “marcas” no exercício da disciplina, gerando assim os chamados “estilos” de antropologia.

A análise crítica das antropologias produzidas em diversos contextos nacionais foi consolidada por Cardoso de Oliveira (1998), ao se referir às “antropologias periféricas” em contraste com “a antropologia” dos países centrais, isto é, Estados Unidos, Reino Unido e França, onde surge e se estrutura como disciplina científica. Tal exercício analítico foi continuado e ampliado no século XXI, por importantes projetos como as “antropologias do Sul” (Krotz, 2006) e as “Antropologias do mundo” (Ribeiro; Escobar, 2008), que se debruçam sobre as características específicas do exercício da antropologia em diversos contextos, não somente nacionais, considerando o campo das relações assimétricas de poder que interfere na divulgação e visibilização dessas antropologias “periféricas” ou “do sul”.

Inspirada nesses enfoques analíticos, neste artigo pretendo, em primeiro lugar, efetuar um exercício de reflexão baseada na minha experiência vida e de formação acadêmica e profissional, considerando aspectos das antropologias praticadas na Colômbia e no Brasil, especificamente aquelas antropologias debruçadas sobre os povos indígenas. De outro lado, busco fazer uma autorreflexão sobre a minha trajetória antropológica andino-amazônica, focalizando na experiência etnográfica com povos indígenas na Amazônia colombiana e brasileira. Pretendo refletir sobre a minha posição de “antropóloga fronteira”, retomando o conceito de Joanne Rappaport (2008), do “Outro de fronteira”, possibilitando olhares entrecruzados sobre os contextos etnográficos e lugares de vida onde atuo e me posiciono como antropóloga e como cidadã.

Para uma aproximação ao primeiro objetivo, tomo como base a análise de fontes bibliográficas que abordam a história da antropologia na Colômbia (Arocha, 1984; Pineda Camacho, 1984; Caviedes, 2007; Gnecco; Gómez, 2010) e no Brasil (Melatti, 1983; Cardoso de Oliveira, 1998; Viveiros de Castro, 1999; Corrêa, 2013), especificamente os estudos sobre e com povos indígenas. No segundo objetivo, considero a minha experiência de pesquisa e atuação profissional na Colômbia e no Brasil, os dois contextos nacionais em que tenho vivido e atuado como antropóloga, privilegiando um olhar de “fronteira” e/ou a partir “da fronteira”. Entenda-se aqui como um horizonte epistêmico que possibilita fazer uma leitura cruzada do exercício da disciplina em ambos contextos nacionais, fato que possibilita olhares espelhados e também aproximações sensíveis e críticas ao exercício da antropologia.

Segundo Cardoso de Oliveira (1995:178), três “vertentes” caracterizam os estudos sobre estilos de antropologia: a *vertente historiográfica*, baseada na análise crítica da história da disciplina; a *vertente sociológica*, que privilegia o quadro socioeconômico e institucional em que a disciplina antropológica se desenvolve; e a *vertente antropológica*, baseada na análise da formação da disciplina e a interpretação dos valores e posições ideológicas dos profissionais em exercício.

Pelo fato de já ter me debruçado na *vertente historiográfica* em trabalhos anteriores em que abordo aspectos da inserção dos povos indígenas nos processos construção das Nações-Estado (López Garcés, 2011; 2014), este artigo privilegia a *vertente antropológica*, focalizando aspectos do exercício do que no Brasil se conhece como “etnologia indígena” e “antropologia da ação” e na Colômbia como “Etnologia” e “Etnografia política”, isto é, práticas antropológicas debruçadas sobre os povos indígenas com influências teóricas diferenciadas, modalidades de atuação e interesses divergentes.

“Etnologia versus antropologia da ação”: notas sobre a formação e exercício da antropologia na Colômbia e no Brasil

As primeiras tentativas de criar um programa de estudos em antropologia na Colômbia devem-se aos empreendimentos dos intelectuais colombianos Sergio Elías Ortiz, Antonio García e Gregorio Hernández de Alba, este último reconhecido como fundador da “*Sociedad Colombiana de Estudios Arqueológicos y Etnográficos*”, em 1936. Os pioneiros da antropologia na Colômbia foram intelectuais comprometidos com as lutas indígenas que, a partir da segunda década do século XX, começaram a se manifestar nos Andes do sul do país. Na época, o indígena Manuel Quintín Lame liderou um grande levantamento indígena, convocando o seu povo Paez, hoje autodenominado Nasa, ao qual depois se uniram os povos Coyaima e Natagaima da região do Tolima. A agenda política dessa mobilização indígena incentivou a luta pela terra, a reconstrução dos territórios indígenas e a oposição ao trabalho servil nas grandes fazendas. O levantamento indígena organizado por Quintín Lame foi a primeira grande mobilização indígena do século XX em território colombiano, cuja plataforma de luta inspirou os posteriores movimentos indígenas na Colômbia, constituindo o início de um projeto etnopolítico que chegou a se consolidar, na maior parte do território nacional, cinquenta anos depois.

A institucionalização da antropologia como disciplina científica e academicamente formalizada ocorreu em 1941, com a criação do Instituto Etnológico Nacional (posterior Instituto Colombiano de Antropologia, 1953), sob a direção do antropólogo francês Paul Rivet, quem, sob os postulados da “neutralidade científica”, incentivou um programa de pesquisas sobre cultura material, linguística e antropologia física, distanciando-se dos aspectos socioeconômicos e dos conflitos políticos que vivenciavam os povos indígenas. Como afirmam Gnecco e Gómez (2010), tratava-se de registrar a experiência humana desde um olhar distanciado, objetivo e asséptico, baseado em uma postura positivista que estabelecia uma separação entre

pensamento e ação, compreensão e participação, entre o horizonte epistêmico e o praxiológico, em síntese, “separou o saber do poder”. Os alunos de Rivet, inspirados na nessa postura positivista, seguiram uma linha de pensamento que estabelecia uma distinção entre “etnologia” e “antropologia de ação”, considerando que o papel do “etnólogo” era, como afirmou Alicia Dussán (1965), “estudar, descrever e analisar com objetividade a cultura indígena”.

Este sesgo cientificista que tomou a então denominada “etnologia” colombiana, defendendo a pesquisa “objetiva” e sem se interessar e menos ainda se engajar nas agendas políticas dos movimentos indígenas, tornou-se incômodo para alguns dos ex-alunos do Instituto Etnológico, entre eles Gregorio Hernández de Alba, Antônio García (que já tinham iniciado ações políticas em favor das lutas indígenas na *Sociedad Colombiana de Estudios Arqueológicos y Etnográficos*) e outros acadêmicos como Juan Friede, intelectuais que optaram por criar o chamado “Instituto Indigenista Nacional”. Além de estudar as características socioculturais e os conflitos socioeconômicos, estes intelectuais criticaram as propostas integracionistas do Estado e a atuação da Igreja católica entre os povos indígenas, propondo não ser necessário acabar com as figuras jurídicas de origem colonial, dos territórios indígenas (resguardos), nem com as formas de governo indígena (cabildos) para melhorar as condições de vida destes povos, tal como propunha o Estado colombiano na época (Arocha, 1984; Pineda Camacho, 1984).

O Instituto Indigenista Nacional foi criado como uma filial do *Instituto Indigenista Interamericano (IIA)* que, organizado com a participação de destacados intelectuais de origem indígena, como o mexicano Moisés Sáenz, propunha efetuar ações unificadas em defesa dos povos indígenas. As ideias indigenistas do peruano José Carlos Mariátegui, inspiradas na teoria marxista, contribuíram para definir a orientação político-ideológica dos seus membros. Logo depois, optou por uma “antropologia aplicada” em pós da “aculturação gradual e não traumática” dos povos indígenas, passando a ser oficialmente o órgão consultivo do Departamento de Terras e Bosques do Ministério da

Economia Nacional, em 1947 (Pineda Camacho, 1984, p. 240). Durante o período conhecido na historiografia colombiana como “La Violencia”, que na década de 1950 enfrentou militantes dos partidos políticos Liberal e Conservador em uma cruenta guerra, as atividades do Instituto Indigenista Nacional foram interrompidas – e muitos de seus membros, liberais declarados, foram demitidos dos seus cargos e perseguidos por motivos políticos.

Inicia-se assim o poderíamos chamar um “Indigenismo de Estado”, que teve continuidade com a criação, em 1960, da Divisão de Assuntos Indígenas do Ministério de Governo, cujo objetivo era “estudar as sociedades indígenas como base para o planejamento das mudanças culturais, sociais e econômicas que resultem aconselháveis para o progresso de tais sociedades” (Apud Gnecco; Gómez, 2010). Este órgão indigenista oficial funcionou até a década de 1990, quando começou a se desestruturar gradualmente, conservando só quatro sedes nas regiões com maior população indígena, até a sua extinção total no novo milênio.

Entre 1964 e 1970 foram criados os principais centros de formação em Antropologia na Colômbia, sendo três universidades públicas localizadas em Bogotá (Universidade Nacional), Medellín (Universidade de Antioquia) e Popayán (Universidade de Cauca), e uma universidade privada com sede em Bogotá (Universidade de Los Andes). No contexto político nacional e no mesmo período, surgem três dos principais grupos de insurgência armada (FARC¹, ELN², EPL³) que pretendiam gerar mudanças na ordem social, econômica e política nacional, inspirados na perspectiva teórica marxista da luta de classes.

Na mesma época, a mobilização política dos indígenas Nasa e Misak, do departamento de Cauca, que resultou no surgimento do *Consejo Regional Indígena del Cauca* (CRIC), retomou a plataforma de luta de Manuel Quintín Lame, considerando o fortalecimento dos Cabildos como forma de governo indígena, a defesa da história, das línguas, das tradições e o direito a uma educação de acordo com a cultura e a língua de cada povo indígena, além da luta pela terra e o território e a oposição ao trabalho servil (Gross, 1991, p. 215).

O CRIC surge como uma facção do movimento dos camponeses protagonizado pela *Asociación Nacional de Usuarios Campesinos* (ANUC), cujas lideranças, inspiradas na ideologia marxista, pretendiam reduzir as reivindicações socioculturais e autonômicas dos povos indígenas à plataforma política da luta de classes. Ditas divergências políticas fizeram com que os indígenas se distanciassem das lutas camponesas e procurassem consolidar um movimento diferenciado, fundamentado nas suas reivindicações étnicas, fator político que definia o caráter dos seus interesses. A criação do CRIC como organização indígena pioneira serviu de exemplo e incentivou o surgimento de outras organizações indígenas na região andina, tais como o *Consejo Regional Indígena del Tolima* (CRIT) e a *Organización Indígena de Antioquia* (OIA). Na região amazônica foi criado o *Consejo Regional Indígena del Vaupés* (CRIVA), e no litoral Pacífico surge a *Organización Regional Embera-Waunana* (OREWA).

Com a consolidação acadêmica dos programas de antropologia e em meio à fervilhante situação política que vivenciava o país, a partir dos anos 1960 a antropologia praticada entre povos indígenas na Colômbia transita por diversos caminhos, abandonando a neutralidade e objetividade positivistas da “etnologia” dos anos 1940 e 1950 e adotando uma posição engajada e militante que valoriza o legado indígena por diversos motivos.

Segundo Gnecco e Gómez (2010, p. 13), a “militância etnográfica” da antropologia colombiana mostra duas tendências: 1) a “etnografia culturalista”, ao estilo de Gerardo Reichel-Dolmatoff, que ocultou deliberadamente o horizonte político; e 2) a “etnografia política”, que optou pelo acompanhamento político explícito das lutas indígenas. Para estes autores, as duas tendências comprometeram-se abertamente com a causa indígena e a valoraram positivamente; ambas promoveram e construíram essencialismos culturais, analisaram o estilo de vida indígena desde o “isolacionismo nativo”, omitindo as interações culturais. No entanto, seu entendimento e posição perante a modernidade foi diferente. Enquanto os “etnógrafos culturalistas” se preocuparam com os impactos negativos que o desenvolvimento

científico e tecnológico traria para os povos indígenas, assumindo que o “progresso” os levaria a desaparecer, os “etnógrafos políticos” assumiram que o desenvolvimento poderia se estender aos grupos marginalizados, uma vez transformadas as relações assimétricas de poder. Para Gneco e Gómez (2010), o enfoque “culturalista”:

[...] não fez política, mas sim estética [...]. Um esteticismo deliberadamente antipolítico atravessou a sua valoração da alteridade. A etnografia da exaltação da alteridade e da sua pureza cultural foi uma apologia da conservação cultural in situ (isto é, do isolamento) e, simultaneamente, uma negação das relações interculturais. Assim se negaram os contextos de poder e de dominação nos quais se desencadeia a ordem colonial e se construíram ilhas culturais que só têm sentido no mundo imaginado da separação e o atomismo sociocultural. A exaltação da diferença (essencializada) desconheceu a configuração histórica das identidades formadas por múltiplas pertenças e ralações [...]. Paradoxalmente buscou emancipar a alteridade das desigualdades e da discriminação. Este paradoxo conduz a uma contradição política intransponível: como alcançar a emancipação desconhecendo as relações de poder e de articulação das comunidades com a modernidade? O resultado foi uma apologia culturalista, politicamente descontextualizada e reificada (Gnecco; Gómez 2010, p. 15. Nossa tradução do espanhol).

Segundo os mesmos autores, na vertente culturalista a etnografia era “uma estratégia metodológica para entender e textualizar a cultura; a etnografia se ensinava, não se vivenciava, era um assunto de manual não de relação...”. Esta forma de fazer etnografia foi instituída pelo antropólogo alemão Gerardo Reichel-Dolmatoff (1912-1994) e, mesmo após 1970, anos da sua primeira monografia sobre os Kogi, publicada em 1950, esta tendência culturalista continua sendo perceptível em monografias de grado e livros que privilegiam a análise da cultura indígena sem considerar o contexto sociopolítico e sem acompanhar as lutas indígenas a partir da reflexão cultural.

Por outro lado, a tendência da “etnografia política” consolidou-se nas décadas de 1960 e 1970, optando mais pela “ação” e a “transformação social” do que pela “proteção” e a descrição cultural. Dessa forma, começou a se configurar a “etnografia como prática, oralidade e relação

social, às expensas da etnografia como método de pesquisa” e como “escrita”. Nesse contexto da agitação política, a antropologia na Colômbia sai do seu confinamento acadêmico e da sua relação instrumental com o Estado, questionando a objetividade etnográfica e a neutralidade da pesquisa. Muitos seguiram os passos do sociólogo Orlando Fals Borda, quem, a partir do enfoque da *Ivestigación-acción participativa (IAP)*, reafirmou a necessidade de se criar uma ciência social crítica, que questione o positivismo acadêmico, buscando transcender a observação e neutralidade característica dos estudos culturalistas e propõe reduzir a distância e a verticalidade da relação pesquisador/pesquisado, bem como a distinção entre conhecimento popular e conhecimento acadêmico, teoria e prática, além de chamar atenção para a necessidade urgente de assumir o outro como sujeito e não como objeto, como ator da história e não como vítima, como cooperante e não como informante, como copesquisador e não como pesquisado.

A “etnografia política” também redefiniu o objeto de pesquisa, considerando que este deveria provir dos problemas e necessidades das comunidades e não das necessidades da ciência e dos anseios do pesquisador. Este enfoque caracterizou-se por divulgar o seu trabalho por meio da imprensa e de comunicados, optando pela urgência de uma escrita imediata, deliberadamente política, baseada na prática da oralidade, para compaginar com as características comunicativas dos povos indígenas (Gnecco; Gómez, 2010, p. 17-18). Os autores assinalam que na “etnografia política”:

A necessidade política de apelar à etnografia em jornais, boletins e cartilhas para transmitir as “mensagens índias”, não substituiu a comunicação oral pela escrita, mas sim empodera aquela por médio desta, por isso os textos foram coletivos e anônimos, uma maneira de neutralizar (a questionada e estigmatizada) autoridade etnográfica e de imitar as estratégias orais (Gnecco; Gómez, 2010, 19; nossa tradução do espanhol).

Seguindo o argumento de Gnecco e Gómez (2010), a IAP teve uma forte ressonância na chamada “etnografia política”, contribuindo para ressignificar o entendimento antropológico da “etnografia como método”, posicionando-a em um novo espaço epistêmico da etnografia, como

forma de ser e de estar, como forma de proceder, e afinal, como processo político. A etnografia, além de delinear como pesquisar (o método), passa a ser um espaço para acompanhar processos de transformação (a política), uma forma de ser com a cultura dos outros, compartilhando os seus projetos de vida (Ibid., p. 19). Na etnografia política, o trabalho de campo “deixou de ser um meio para ser um fim, deixou de ser lugar de coleta de informação e se converteu em espaço de interlocução social para compartilhar demandas e necessidades pontuais que vinham das agendas étnicas” (Ibid., p. 22). Desta perspectiva, a separação positivista entre reflexão cultural e intervenção política é impugnada e, segundo os autores, até superada (Ibid., p. 19).

Um dos principais resultados do exercício da “etnografia política” foi a apropriação das suas estratégias de pesquisa por parte dos povos indígenas, passando a serem exigidas em todas as pesquisas antropológicas e a serem aplicadas pelos povos indígenas na identificação e reflexão sobre problemáticas culturais e políticas, na elaboração de cartografias sociais, na recuperação da memória oral ancestral, na devolução dos resultados das pesquisas por via oral e não escrita. Estas metodologias resultaram dos processos de diálogo e foram aplicadas na elaboração dos “planos de vida” e, podemos acrescentar também, na elaboração dos Programas Educativos orientados pelo enfoque da etnoeducação, projetos que contaram também com o acompanhamento de profissionais não indígenas. Porém, este enfoque tem recebido críticas de antropólogos colombianos, como Luis Guillermo Vasco (2007), que questiona as estratégias de devolução de resultados às comunidades, uns dos elementos fundamentais da IAP. Segundo Vasco (2007), não se pode devolver um conhecimento que é próprio dos povos indígenas. No contexto boliviano, Silvia Rivera Cusicanqui (2010) questionou a instrumentalização das coletividades indígenas em prol de objetivos de mudanças sociais e políticas que correspondem mais aos objetivos dos intelectuais externos ligados a movimentos e partidos políticos que disputam a representação dos movimentos sociais.

Cabe acrescentar que, no contexto da militância etnográfica em Colômbia, a chamada “antropologia do debate” postulou a renúncia

a uma identidade profissional para optar pela aproximação mimética à identidade indígena como opção para exercer uma militância desde “dentro” (Arocha, 1984, p. 82-83). Também se evidenciaram posições políticas e ideológicas muito mais radicais, em que antropólogos optaram por se vincular com movimentos de insurgência armada (FARC, ELN, EPL, M-19) e com o Movimento Indígena Manuel Quintín Lame, nos anos 1980, que optou pela luta armada como via para defender os interesses dos povos indígenas, principalmente do povo Nasa, no departamento de Cauca. Neste contexto de militância etnográfica, professores e estudantes do curso de antropologia na Universidade de Cauca que optaram por este caminho foram perseguidos, torturados e alguns assassinados pelas forças armadas do Estado. O Movimento Indígena Quintín Lame desmobilizou-se em inícios da década de 1990, processo em que teve influência os pronunciamentos dos povos indígenas contra a luta armada como opção de transformação social. Com base em um pensamento político que rejeitava a violência como forma de ação política, os povos indígenas na Colômbia procuraram os caminhos do diálogo e da negociação política com o Estado e com a sociedade nacional – processos que foram conduzidos por lideranças indígenas, muitas das quais consideraram não ser necessária a participação de antropólogos como mediadores.

Foi neste cenário de conflitos políticos com reverberações epistêmicas nas práticas antropológicas, que teve início a minha formação como antropóloga. Muitas das nossas práticas de campo nas disciplinas da graduação foram realizadas entre os povos indígenas Nasa e Misak, nas montanhas andinas, e com os Embera-Waunana, na região do Pacífico colombiano, mas também com populações afrodescendentes da região do Vale do rio Patía e camponeses das cordilheiras central e ocidental. Também participamos como ouvintes nos congressos do CRIC e apoiando o movimento de camponeses afetados pela hidrelétrica de Salvajina, o movimento camponês do Maciço Colombiano e o movimento estudantil na Universidade. A partir dessas experiências fui compreendendo a importância de acompanhar os processos sociais que vivenciamos na região do Cauca, um dos departamentos com maior população indígena e ampla diversidade

sociocultural, e também com maior grau de conflitos interétnicos, principalmente entre povos indígenas, afrodescendentes e camponeses com as elites regionais proprietárias de grandes fazendas e promotoras de grandes projetos de desenvolvimento na região. Em meados do curso de graduação em antropologia, aproximei-me dos indígenas do Maciço Colombiano que, em fins da década de 1980, iniciavam um movimento etnopolítico fundamentado na recuperação da memória, no fortalecimento identitário e na consolidação da organização política e da autonomia, reivindicando a sua identidade Yanakona (López Garcés, 1993^a; 1993b; 1999a; 1999b). Continuei acompanhando este movimento indígena no marco dos meus primeiros passos no exercício da profissão, vinculada a um projeto de pesquisa no então Instituto Colombiano de Antropologia, e logo na pesquisa que desembocou na dissertação de mestrado em Flacso-Ecuador.

Mas, seguindo o curso da vida, em 1995 vim ao Brasil e no ano seguinte estava fazendo estudos de doutorado em Antropologia na Universidade de Brasília. Novos aprendizados sobre a antropologia feita no Brasil e novos horizontes etnográficos começavam a se perfilar.

Foi na Universidade de Brasília, nas aulas de Teoria Antropológica com o professor Roberto Cardoso de Oliveira, que comecei a conhecer o desenvolvimento da antropologia neste contexto nacional. No Brasil, a consolidação da Antropologia como disciplina científica inicia-se nos anos de 1930. Como na Colômbia, foram pesquisadores estrangeiros que contribuíram para criar espaços para institucionalizar a disciplina e difundi-la.

Na leitura feita por Viveiros de Castro (1999) sobre a consolidação da disciplina no Brasil, este autor afirma o seguinte:

A importância histórica da produção estrangeira, como seria de se esperar, é também reconhecida em outras ciências sociais, mas sua incidência não foi exatamente a mesma em todas elas. No caso da historiografia do Brasil, por exemplo, Laura Mello e Souza observou que as obras influentes escritas por não brasileiros dedicaram-se antes à dimensão político-econômica, ao passo que na história cultural foi uma província desde cedo ocupada por pesquisadores nativos. Na

etnologia teria sido o inverso que ocorreu, ao se acreditar em uma observação frequentemente feita: a de que o foco nas sociedades indígenas como ‘totalidades socioculturais’ seria característico dos pesquisadores vindos de fora, os nacionais preferindo análises políticas e econômicas das situações de contato interétnico (Melatti, 1982, p. 266; Ramos, 1990a, p. 2; Peirano, 1992, p. 72-73). (Viveiros de Castro 1999, p. 157).

Segundo Peirano (1991, 58), no Brasil, a etnologia indígena tem suas raízes na perspectiva sociológica de Florestan Fernandes, posteriormente denominada por Baldus (1949), como “étno-sociologia”, para se referir aos “estudos dos aspectos sociais das culturas indígenas do país”. A antropologia voltada para o estudo dos povos indígenas desenvolveu-se a partir dos anos 1950, quando pesquisadores brasileiros se interessam pelo estudo do “contato” entre as sociedades indígenas e diferentes setores da sociedade nacional. Dentro desta tendência, destacam-se os estudos do “contato interétnico” desenvolvidos por Roberto Cardoso de Oliveira, que a partir da sua noção de “fricção interétnica” (Cardoso de Oliveira, [1964] 1996), institui a análise dos conflitos e as relações de dominação como fator que caracteriza as relações entre grupos indígenas e a sociedade nacional.

A influência da teoria marxista e das ideias socialistas teve um papel importante na formação e consolidação das ciências sociais no Brasil, que também desenvolveu estudos de sociedades indígenas. As tentativas de Florestan Fernandes de “fundir” ciência e política, correspondem, como argumenta Peirano (1991), a essa necessidade de preencher vácuos de representação política através do papel de intelectuais assumido pelos antropólogos e antropólogas. A noção de “fricção interétnica” que, segundo Cardoso de Oliveira (1978), é o “equivalente lógico” do conceito de “luta de classes”, é mais um exemplo de como os antropólogos brasileiros assumiram a teoria marxista para explicar as relações entre povos indígenas e a sociedade nacional.

A partir dos anos 1970, com o surgimento de movimentos e organizações indígenas em toda América Latina, os(as) antropólogos(as) brasileiros(as), assim como os de outras nacionalidades, entraram para apoiar estas organizações vinculando-se diretamente a elas,

ou bem criando ONGs para apoiar esses processos. Além da sua produção acadêmica fortemente consolidada e muito significativa, as ONGs constituem espaços onde os antropólogos e antropólogas no Brasil exercem o seu compromisso ético e político para com os povos indígenas. A influência da teoria marxista, a credibilidade e inclusive a militância em movimentos de oposição ao sistema político oficialista tem sido uma característica dos valores e posições ideológicas dos antropólogos e antropólogas nos dois países, mesmo quando, na maior parte dos casos, estas ideias não sejam compatíveis com os projetos políticos dos povos indígenas que, baseados nas suas aspirações autônomicas, mas sem pretensões separatistas, afastam-se de posições ideológicas e políticas que desconsiderem o seu pensamento próprio, principalmente na Colômbia.

Mas, concomitantemente a esses desenvolvimentos nacionais da etnologia no Brasil, outra corrente de pensamento mais ligada à atuação dos antropólogos estrangeiros foi se consolidando e, por vezes, caminhando juntas. Vejamos o que Viveiros de Castro argumenta sobre esse fato:

É verdade que, a partir do final dos anos 50 até o final da década de 70, a problemática da mudança foi-se identificando a uma linhagem específica de etnólogos nacionais, originaria do cruzamento da etnosociologia paulistana com o indigenismo do SPI. Refiro-me, é claro, aos já citados Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira e a seus seguidores. Nesse mesmo período, por sua vez, os pesquisadores estrangeiros (mas também alguns nacionais) tenderam a se concentrar em certos avanços da teoria antropológica que não punham em primeiro plano a situação colonial. Estou-me referindo, é claro, ao estruturalismo. Mas convém não esquecer que Cardoso de Oliveira e seus alunos operaram em ambas as frentes por algum tempo (alguns deles permanentemente), e que D. Maybury-Lewis, cabeça do grande projeto 'estruturalista' de estudo dos índios do Brasil central nos anos 60, coordenou também, juntamente com Cardoso, o Projeto de Estudo Comparado Nordeste-Brasil Central, que está na origem da linha de pesquisa sobre o campesinato do Museu Nacional (Viveiros de Castro 1999, 158-159).

Os estudos etnológicos de enfoque estruturalista no Brasil, fortemente inspirados no pensamento de Claude Lévi-Strauss, voltam-

se para os estudos linguísticos, da organização social e das cosmologias indígenas. Desta tendência estruturalista dos estudos etnológicos no Brasil surge, nos anos 1990, o enfoque teórico conhecido como “perspectivismo ameríndio” (Viveiros de Castro, 1996), que busca mergulhar no pensamento indígena para apreender os “pressupostos sociocosmológicos dos regimes nativos”. Eduardo Viveiros de Castro (1996) propõe o conceito de “multinaturalismo” para designar as cosmologias ameríndias nas quais se concebe uma “unidade de espírito e diversidade do corpo”, sendo a “cultura” a forma do universal, no entanto, a “natureza” é a forma do particular. Este enfoque teórico, de grande reconhecimento internacional, mas não por isso isento de críticas (Ramos, 2012; Graeber, 2015), veio para diversificar e consolidar os aportes teóricos da antropologia feita no Brasil. Mas não sendo essa a trilha teórica que percorri durante a minha formação, pelo menos nessa época, volto então para a chamada “antropologia das relações interétnicas”, que me possibilitou continuar os caminhos iniciados na Colômbia, voltados para a análise antropológica das diferenças culturais e também das desigualdades sociais como horizonte epistêmico para compreender as lutas indígenas.

Foi nesse horizonte teórico e sob a orientação de Roberto Cardoso de Oliveira que iniciei o meu percurso de pesquisas na Amazônia, quando optei por me aproximar do povo indígena Tikuna para etnografar a relação deste povo com os três contextos nacionais nos quais estão imersos, pelo fato de o seu território estar localizado na região de fronteiras entre Brasil, Colômbia e Peru, estudo que resultou na minha Tese de Doutorado (López Garcés, [2000] 2014). Iniciei assim um processo de reflexão das relações dos povos indígenas que habitam em regiões de fronteiras políticas entre diversos estados nacionais, buscando analisar e compreender como se intersectam as identidades étnicas e nacionais nesses contextos político-territoriais caracterizados por grande diversidade sociocultural, mobilidade socioespacial e práticas interculturais.

Concluído o doutorado na UnB, por recomendação do professor Roberto Cardoso de Oliveira, apliquei para uma bolsa de “Recém-

Doutor” no Museu Goeldi, onde desenvolvi uma pesquisa orientada a dar continuidade aos estudos com povos indígenas em fronteiras. Dessa forma, busquei me aproximar dos chamados povos indígenas de Oiapoque, especificamente aos Galibi Kali’na e Karipuna do Amapá (López Garcés, 2008; 2010). Já na qualidade de pesquisadora de planta desta instituição amazônica, as ações de pesquisa retomaram os aprendizados das pesquisas colaborativas iniciadas na Colômbia e, a partir desse enfoque, desenvolvi pesquisas com os Ka’apor (língua Tupi) e Mebêngôkre-Kayapó (língua Jê), como veremos na próxima seção.

Como já foi argumentado por Roberto Cardoso de Oliveira (2001, p. 83-4), a consolidação da antropologia como ciência desenvolvida por antropólogos “nativos”, atuando como cientistas e como cidadãos comprometidos com os processos de construção dos Estados-Nações constitui uma peculiaridade do estilo da antropologia praticada na América Latina. No Brasil, no caso da chamada “etnologia indígena”, o engajamento aos interesses dos povos indígenas por parte dos antropólogos e antropólogas é evidente, na medida em que a causa indígena muitas vezes não compromete os interesses do grupo social ao qual pertence o antropólogo. Mas mudanças começaram a acontecer a partir do século XXI, quando muitos indígenas no Brasil ingressaram nas universidades e nos programas de pós-graduação, tornando-se antropólogos e antropólogas.

A partir dos anos 1990 e no âmbito das ciências sociais na América Latina ressurgiu com força o discurso sobre o colonialismo (Fanon, 1952; González Casanova, 1963), com um novo enfoque muito mais abrangente em termos históricos, baseado na teoria do sistema-mundo (Wallerstein, 1999), consolidando-se no século XXI em torno do projeto modernidade/colonialidade/decolonialidade-MCD (Quijano, 1992; 2009; Escobar, 2003; Mignolo, 2017; Walsh, 2009). Dentro desse campo teórico discute-se também o tema da interculturalidade (De la Cadena, 2008; Walsh, 2009), que tem suscitado enorme interesse entre intelectuais e movimentos indígenas em diversos países de América Latina. A interculturalidade surge como um projeto político que se opõe às diversas formas de colonialismo nas relações entre povos indígenas e os

diversos grupos sociais que conformam os Estados-Nações, propondo a convivência entre diversos povos e culturas, com base na igualdade de condições sociais, econômicas, políticas. Neste sentido, como afirma Marisol de La Cadena (2008, p. 265), a interculturalidade é também um projeto de transformação do Estado e “um lugar epistemológico para a produção de um tipo diferente de conhecimento”, tanto que aponta ao reconhecimento da diversidade epistemológica, desafiando assim a hegemonia do conhecimento científico ocidental como episteme da modernidade. Eis aqui uma das possibilidades para abrir as portas a novas formas de conhecimento e de entendimento entre as diversas culturas e sociedades que conformam a América Latina.

Pesquisas colaborativas e o “desprendimento” antropológico

As ciências sociais na Colômbia foram palco das primeiras manifestações de outras formas de fazer pesquisa com coletivos sociais, quando, na década de 1960, o sociólogo colombiano Orlando Fals Borda (1999) e o coletivo *La Rosca⁴ de Investigación y acción social*, propõem a *Investigación-Acción Participativa* (IAP) como forma de produção de conhecimento em conjunto com as comunidades, por meio do engajamento e com intervenção, indo na contramão dos parâmetros positivistas de fazer “ciência objetiva”. Segundo Joanne Rappaport (2007), a IAP antecede a crise da representação da antropologia pós-moderna americana.

Para Rappaport (2007), a chamada Etnografia em Colaboração tem um núcleo forte na antropologia americana, podendo-se remontar a Boas, sendo base fundamental na antropologia ativista afro-estadunidense, mas estes estudos colocam o foco na escrita (texto) como resultado final e na interpretação coletiva. Na Colômbia, a partir dos estudos de Fals Borda (1999), Luis Guillermo Vasco (2007) e Pilar Riaño (2006), a produção de conhecimentos em conjunto ou coteorização⁵ que se desenvolve no trabalho de campo, marca a etnografia em colaboração.

Para Gnecco e Gómez (2010), as chamadas “pesquisas colaborativas” baseadas em diversas formas de colaboração e coparticipação entre etnógrafos e povos indígenas na produção oral ou escrita do conhecimento sobre a cultura, buscam romper a exterioridade e objetividade da etnografia acadêmica, reconciliando saber e poder. A “colaboração” envolve dois momentos importantes: a interoralidade ou diálogo, como forma de aceder à voz do outro, e a escrita, baseada no entrecruzamento do discurso indígena e do antropólogo. As pesquisas colaborativas efetuam-se em processos dialógicos entre povos indígenas e etnógrafos, produzindo textos sobre experiências interculturais de forma multivocálica, a exemplo do livro de Chantre e Echeverri (1993). Neste contexto, “a observação participante da etnografia clássica cedeu lugar à pesquisa participativa e principalmente à copesquisa, partindo das autopercepções do outro sobre seus saberes e sentires”.

Inspirada nesses enfoques teórico-metodológicos, já atuando como pesquisadora no Museu Goeldi, tenho optado por desenvolver trabalhos de pesquisa em conjunto com os povos indígenas Ka’apor e Kayapó, na Amazônia brasileira, atendendo às demandas desses coletivos e às suas principais preocupações em torno a tema considerados importantes para esses povos. Nesse sentido, buscamos nos aproximar da história dos conflitos socioambientais na Terra Indígena Alto Turiaçu-MA (López Garcés, 2018), pois, desde os anos 1980, os Ka’apor enfrentam a extração ilegal de madeira do seu território por parte de empresários não indígenas, tentando conciliar estas atividades reflexivas a partir da memória indígena com o registro de narrativas tradicionais (López Garcés, 2011), com ações de restauração florestal que, no seu momento, não foram efetivas devido a entendimentos cosmológicos específicos sobre as dinâmicas de regeneração da floresta (López Garcés, 2016). Com os Kayapó e junto com a antropóloga Pascale de Robert e a etnobotânica Márlia Coelho-Ferreira, iniciamos estudos sobre a agrobiodiversidade mebêngôkre (De Robert *et al.*, 2012;), estudos também realizados entre os Ka’apor (López Garcés, 2016). Com ambos os povos realizamos atividades de fortalecimento dos saberes sobre elaboração de objetos de uso cotidiano e enfeites corporais (artesanato) para comercializar (López Garcés *et al.*, 2015). No meu

papel como curadora da Coleção Etnográfica Reserva Técnica Curt Nimuendaju, cargo que exerci de 2011 a 2018, buscamos aproximar os povos indígenas aos seus objetos hoje musealizados, que fazem parte deste acervo etnográfico. Assim, articulamos estudos com os Ka'apor (López Garcés *et al.*, 2017), os Mebêngôkre-Kayapó (De Robert *et al.*, 2009; Shepard *et al.*, 2017). Mais recentemente, em parceria com Márlia Coelho-Ferreira e em conjunto com indígenas Kayapó especialistas em cuidados tradicionais em saúde, documentamos conhecimentos de um conjunto de plantas medicinais, de ambientes de floresta e cerrado, usadas nos tratamentos tradicionais em saúde indígena (Coelho-Ferreira, *et al.* 2020). Os resultados desses trabalhos os temos realizado em co-autoria com os indígenas, como forma de romper com o “monopólio narrativo” das e dos pesquisadores.

De outro ângulo de atuação, no meu papel como docente do Programa de pós-graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFGA) e no Programa de Pós-graduação em Diversidade Sociocultural – PPGDS, criado em 2019 no Museu Goeldi, que já nasce com a intenção de abrir espaços acadêmicos para povos indígenas, afrodescendentes e comunidades tradicionais, buscamos incentivar o fato de que sejam os próprios povos indígenas e comunidades tradicionais que ocupem os espaços de formação em nível de pós-graduação e que sejam eles os que falem e escrevam sobre as suas próprias coletividades, conflitos e lutas, a partir da junção entre conhecimento acadêmico e os saberes próprios dessas coletividades. Nesse sentido, vem se consolidando o estilo autoetnográfico como modalidade de escrita antropológica:

As autoetnografias (escritas sobre a experiência cultural dos outros pelos outros) tem começado a constituir um campo inédito de produção discursiva que prescinde dos antropólogos não nativos, mas faz uso corrente do edifício metafísico da antropologia – sobretudo do conceito de cultura, convertendo-o em processo de auto-contemplação, identidade, oposição cultural e intervenção política (Gnecco; Gomez, 2010).

Os povos indígenas no Brasil (e alhures), depois de se apropriarem do papel de atores políticos, estão no processo de se apropriar também do principal produto dos etnógrafos, ou seja, as etnografias. [...]

A apropriação “nativa” da produção etnográfica tem uma razão claramente diferente. Seu interesse na auto-representação é mais político do que acadêmico o que, com certeza, molda a observação e a análise de maneira distinta das etnografias acadêmicas (Ramos, 2007).

Complementando os argumentos dos autores, posso acrescentar que o estilo autoetnográfico, inicialmente, teve maior acolhida entre os povos indígenas da região andina onde este estilo começa a se consolidar na década de 1990. Além dos motivos políticos que levaram à recuperação da voz e da escrita dos povos indígenas, este estilo foi amplamente incentivado pelo acesso indígena à educação superior em nível graduação e pós-graduação, fato que demandou a elaboração de monografias de graduação nas quais a reflexão sobre a cultura nativa foi o principal tema de pesquisa. Na região amazônica, foi no novo milênio que começaram a surgir textos autoetnográficos no contexto do acesso dos indígenas à educação superior.

Alcida Ramos (2007), no seu instigante artigo “Do engajamento ao desprendimento”, questiona se “os antropólogos concordariam em desempenhar o papel de atores coadjuvantes?” e propõe uma “ética do desprendimento”, argumentando que:

Observar os observados no ato de nos observar pode ser uma gratificante conclusão para a longa narrativa que a antropologia vem compondo sobre a Alteridade. Por conseguinte, tanto em termos de ativismo como de trabalho etnográfico, a ética do desprendimento está na ordem do dia.

É desnecessário dizer que o desprendimento como descrito aqui é em si mesmo um potente ato de compromisso. É o reconhecimento último de que, por fim, esses outros estão se afirmando como plenos agentes, produtores de conhecimento antropológico.

Quão mais comprometido se pode ser ao se renunciar não somente ao status de autoridade etnográfica, mas também a décadas de tratar as feridas da submissão dos povos indígenas? Quão mais madura pode ser a própria antropologia ao acolher de braços abertos aqueles que durante gerações eram apenas alimento para o seu pensar teórico? (Ramos, 2007).

Mas, além de nos guiar por essa “ética do desprendimento”, que abre espaços para povos indígenas na academia, não só como estudantes, mas

também como professores, percebe-se também a necessidade de buscar o diálogo com a diversidade, como plataformas para conduzir os processos de negociação com o Estado e as forças econômicas, mas principalmente para criar espaços de conhecimentos interepistêmicos que se nutram das diversas ontologias indígenas, afrodescendentes e de populações tradicionais para contribuir na criação de uma ordem societária ampla e diversa. Nessa ordem de ideias, a etnografia como construção de intersubjetividade volta a cobrar sentido e se posiciona como ferramenta de entendimento no horizonte da interculturalidade. Abre-se assim um campo para a prática da etnografia como espaço de diálogo e de construção de sujeitos coletivos, já não pensados desde o isolamento étnico e desde o local, mas sim desde os processos de convivência e negociação com os diversos outros, em diversas escalas e em diferentes níveis de relações.

Para finalizar

Este exercício de autorreflexão sobre a minha trajetória de trabalho com povos indígenas na Colômbia e no Brasil possibilita olhar determinados aspectos que resultam visíveis na própria experiência etnográfica. Minha posição como “antropóloga fronteiriça”, retomando o conceito de Joanne Rappaport (2008) do “Outro de fronteira”, quer dizer, de viver entre dois contextos nacionais, mas também de me aproximar aos diversos mundos socioculturais dos povos indígenas, inclusive com os que habitam em regiões de fronteiras, possibilita olhares entrecruzados em termos teóricos, étnico-nacionais e epistêmicos, contribuindo a enriquecer a autorreflexão que se nutre do exercício da comparação do que acontece lá e cá.

Se fizemos um exercício comparativo da prática antropológica entre e com povos indígenas na Colômbia e no Brasil, percebe-se que as trajetórias de formação e exercício da disciplina parecem ter andado por caminhos paralelos, mas também, e em certos momentos, opostos. Como já foi argumentado por Roberto Cardoso de Oliveira (2001), a consolidação da antropologia como ciência desenvolvida por antropólogos “nativos”, atuando como científicos e como cidadãos

comprometidos com os processos de construção das sociedades nacionais, constitui uma peculiaridade do estilo da antropologia praticada na América Latina.

A antropologia na Colômbia estabeleceu uma distinção taxativa entre uma “etnologia” neutral e objetiva, associada ao enfoque culturalista exercido pelos antropólogos estrangeiros, versus uma “antropologia da ação”, exercida pelos antropólogos nacionais, mais tarde denominada “etnografia política”, que fez ativismo em prol dos interesses culturais, econômicos e políticos dos povos indígenas. Ao ficar associado a um enfoque considerado positivista, esteticista e reacionário, o termo “etnologia” parece ter sido abolido do jargão profissional da antropologia na Colômbia, contexto onde opta-se por falar mais recentemente de “etnografia política” praticada entre e com povos indígenas, resgatando a potencialidade da etnografia não como método de pesquisa, mas sim como espaço de construção de saberes, de inter-relação, confrontação e diálogo com os diversos outros e de construção de processos de transformação social a partir de diálogos e lutas baseados na interculturalidade.

No Brasil, o termo “etnologia indígena, com que se conhecem os estudos antropológicos efetuados entre povos indígenas, tem se mantido no meio acadêmico até a atualidade, mas observando duas tendências teóricas denominadas por Viveiros de Castro (1999) como “contatualistas” e estruturalistas, tendências que foram se desenvolvendo simultaneamente, por vezes caminhando juntas, mas se contrapondo em muitos aspectos, criando fortes polêmicas no âmbito da antropologia no Brasil do fim do século XX.

Mas, polêmicas à parte, o que posso concluir desse exercício autorreflexivo é que, além de um diálogo entre essas duas tendências, o que de fato já vem acontecendo, torna-se necessária uma maior interação com os povos indígenas na produção teórica, no contexto dos espaços acadêmicos e das ações coletivas que buscam contribuir para as necessárias transformações socioculturais e políticas em contextos de enormes desigualdades sociais que caracterizam estes cenários latino-americanos.

Avançar nestas pautas conjuntas continua sendo o nosso maior desafio. Coloco o meu esperar nos sentipensamentos e ações dos povos indígenas e comunidades tradicionais que buscam contribuir com outras pautas epistêmicas, de organização social e política transformadoras nas ainda vigentes sociedades nacionais.

Notas

- ¹ Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia
- ² Ejército de Liberación Nacional
- ³ Ejército Popular de Liberación
- ⁴ Primeira ONG formada por cientistas sociais que deixaram os espaços acadêmicos para apoiar ações de camponeses e indígenas contra o latifúndio.
- ⁵ Rappaport (2007) define a coteorização como a produção coletiva de veículos conceituais relacionados tanto com as teorias antropológicas quanto aos conceitos desenvolvidos pelos interlocutores.

Referências

- AROCHA, Jaime. Antropología en la historia de Colombia: una visión. In: AROCHA, Jaime; Friedermann, Nina S. de. **Un siglo de investigación social**. Antropología en Colombia. Bogotá: Editorial Presencia, 1984. p. 27-130.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **A sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.
- _____. Notas sobre uma estilística da antropologia. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; Rubén, Guillermo Raul (Orgs.). **Estilos de antropologia**. Campinas: EDUNICAMP, 1995.
- _____. **O índio e o mundo dos brancos**. Campinas: EDUNICAMP, 1996.
- _____. Antropologias periféricas versus Antropologias centrais. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do Antropólogo**. Brasília, DF: Paralelo 15, 1998. p. 107-134.
- _____. Visicitudes del “concepto” em América Latina. In: PORTILLA, Miguel León. **Motivos de la antropología americanista**. Indagaciones en la diferencia. México: Fondo de Cultura Económica, 2001. p. 73-86.
- CASTRO, Eduardo Viveiros. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.
- _____. Etnologia Brasileira. In: Micelli, Sérgio (Org.). **O que ler na ciência social brasileira 1970-1995**. São Paulo: Sumaré, 1999.
- CAVIEDES, Mauricio. Antropología apócrifa y movimiento indígena. Algunas dudas sobre el sabor propio de la antropología hecha en Colombia. **Revista Colombiana de Antropología**, v. 43, p. 33-59, 2007.

COELHO-FERREIRA, Márlia Regina; LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor. **Mebêngôkre nhô pidj'y**. Remédios tradicionais Mebêngôkre-Kayapó. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2020. 122p.

DE LA CADENA, Marisol. La producción de otros conocimientos y sus tensiones: de una antropología indianista a la interculturalidad? *In: RIBEIRO, Gustavo Lins; ESCOBAR, Arturo (Org.). Antropologías del Mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Popayán: The Wenner Green Foundation; CIESAS; Fundación Enviñón, 2008. p. 241-270.

DE ROBERT, Pascale; LÓPEZ GARCÉS, Claudia; LAQUES, Anne-Elisabeth; COELHO FERREIRA, Márlia. A beleza das roças: agrobiodiversidade Mebêngôkre-Kayapó em tempos de globalização. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, v. 7, n. 2, p. 339-369, 2012.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro Modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. **Revista Tabula Rasa**, v.1, p. 51-86, 2003.

FANON, Frantz [1952]. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FALS BORDA, Orlando. Orígenes universales y retos actuales de la IAP (Investigación- Acción Participativa). **Análisis Político**, n. 38, p. 73-90, 1999.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo [1963]. Colonialismo interno. Una redefinición. *In: Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. México: Universidad Autónoma de México, 2003.

GNECCO, Cristobal; GÓMEZ, Herinaldy. **El ojo del etnógrafo**. Una indagación sobre antropología colombiana. Popayán: Universidad del Cauca, 2010.

GRAEBER, David. This work is licensed under the Creative Commons. **Hau: Journal of Ethnographic Theory**, v. 5 n. 2, p. 1-41, 2015.

GROSS, Christian. **Colombia indígena**. Identidad cultural y cambio social. Bogotá: Editorial CEREC, 1991.

KROTZ, Esteban. Las antropologías latinoamericanas como segundas: situaciones y retos. *In: CONGRESO ECUATORIANO DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA*, 2. 2006. Quito. **Actas...** Quito, 2006, p. 41-59.

LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor. Frianos y calentanos vecinos en este mundo. *In: ZAMBRANO, Carlos Vladimir (Ed.). Hombres de páramo y montaña*. Los Yanaconas del Macizo Colombiano. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología-Colcultura-PNR, 1993a. p. 65-70.

_____. Reconstruyendo la casa Yanacona. Etnicidad y transformación del espacio social en el Macizo Colombiano. **Virajes Revista de Antropología y Sociología**, v. 1, p. 42-53, 1999a.

_____; ZAMBRANO, Carlos Vladimir. De aquí no nos mueven, virgencita. *In: ZAMBRANO, Carlos Vladimir (Ed.). Hombres de páramo y montaña*. Los Yanaconas del Macizo Colombiano. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología- Colcultura- PNR, 1993b. p. 43-50.

_____. Etnicidad y pensamiento político indígena. Los intelectuales Yanaconas del Macizo Colombiano. **Pós. Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 3, p. 23-38, 1999b.

LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor. Procesos de formación de fronteras en la región del Alto Amazonas/Solimões: la história de las relaciones interétnicas de los Ticuna. *In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; BAINES, Stephen (Ed.). Nacionalidade e etnicidade em fronteiras*. Brasília, DF: EDUnB, 2005. p. 55-83.

_____. Pueblos Indígenas, relaciones interétnicas y culturas de contacto en la frontera Brasil-Guyana Francesa. *In: Fronteiras e Espaços Interculturais: transnacionalidade, etnicidade e identidade em regiões de fronteira*. Goiânia: EDUCG, 2008. p. 79-105.

_____. Sociedades y Culturas de Contacto. Frontera Brasil-Guyana Francesa. In: **Perspectivas antropológicas sobre 'la Amazonia contemporánea**. 1 ed. Bogotá, DC: Editorial ICANH, 2010. p. 413-440.

_____. Povos indígenas e estados nacionais. Considerações sobre o exercício da etnologia em Brasil, Colômbia e Peru. In: DOMÍNGUEZ ÁVILA, Carlos; ROSA, Renata de Melo (Org.). **América Latina no Laberinto Global**. Economia, política e segurança. Curitiba: CRV, 2011. p. 233-246.

_____. (Org.). **Ka'apor ma'e panu ha ke**. Narrativas tradicionais do povo indígena Ka'apor. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2011. 96p.

_____. **Tikunas brasileiros, colombianos e peruanos**. Etnicidade e nacionalidade na região de fronteiras do Alto Amazonas/ Solimões. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2014. 657p.

_____.; PÉREZ, Sol Elizabeth González; SILVA, Juliano Almeida da; ARAÚJO, Marluce Oliveira de; COLELHO-FERREIRA, Márlia Regina. Objetos indígenas para o mercado: produção, intercâmbio, comércio e suas transformações. Experiências Ka'apor e Mebêngôkre-Kayapó. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, v.10, n. 3, p. 659-680, 2015.

_____. O mundo da horticultura Ka'apor: práticas, representações e as suas transformações. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, v. 11, n. 1, p. 133-158, 2016.

_____.; FRANÇOZO, Mariana; BROEKHOVEN, Laura Van; KA'APOR, Valdemar. Conversações desassossegadas: diálogos sobre coleções etnográficas com o povo indígena Ka'apor. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, v. 12, n. 3, p. 713-734, 2017.

_____. Conflits territoriaux et modalités d'usage des forêts dans le territoire autochtone Alto Turiaçu (État de Maranhão, Brésil): savoirs Ka'apor contre exploitation forestière. **Autrepart (En Ligne)**, v. 81, p. 21-40, 2018.

MELATTI, Júlio Cesar. **A Antropologia no Brasil**: um roteiro. Brasília, DF: DAN-UnB, 1983. (Série Antropologia, 38).

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade. O lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, 2017. e329402.

PEIRANO, Mariza Uma antropologia no plural. Brasília, DF: EDUNB, 1992.

PINEDA CAMACHO, Roberto. La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano (1850-1950). In: AROCHA, Jaime; FRIEDEMANN, Nina. **Un siglo de investigación social**. Antropología en Colombia. Bogotá: Etno, 1984. p. 197-252.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. **Perú Indígena**, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almendina, 2009. p. 73-117.

RAMOS, Alcida Rita. Do engajamento ao desprendimento. **Campos**, v. 8, n. 1, p. 11-32, 2007.

RAMOS, Alcida Rita. The Politics of Perspectivism. **Anual Review of Anthropology**, v. 41, p. 481-494, 2012.

RAPPAPORT, Joanne. Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. **Revista Colombiana de Antropología**, v 43, p. 197-229, 2007.

RAPPAPORT, Joanne. **Utopias interculturales**. Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia. Bogotá: Universidad del Rosario, 2008.

RIANO ALCALÁ, Pilar. **Dwellers of memory**: Youth and violence in Medellin, Colombia. New Brunswick: Transaction Publishers, 2006.

RIBEIRO, Gustavo Lins; ESCOBAR, Arturo. **Antropologías Del mundo**. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder. Popayán: The Wenner Gren Fundation; CIESAS; Envión, 2008.

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

SHEPARD JR., Glenn H.; GARCÉS, Claudia Leonor López; DE ROBERT, Pascale; CHAVES, Carlos Eduardo. Objeto, sujeito, inimigo, vovô: um estudo em etnomuseologia comparada entre os Mebêngôkre-Kayapó e Baniwa do Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Série Ciências Humanas, v. 12, p. 765-787, 2017.

VASCO, Luis Guillermo. Así es mi método en etnografía. **Revista Tabula Rasa**, v. 6, p. 19-52, 2007.

WALLERSTEIN, Immanuel. Análise dos sistemas mundiais. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Org.). **Teoria Social Hoje**. São Paulo: EDUNESP, 1999.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, estado, sociedad**: Luchas (de) coloniales de nuestra época. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Abya-Yala, 2009.

A atualidade
de narrações
míticas coletivas
na literatura
indígena
individual¹

Foto: Marise Maués

Mark Münzel

Conto de carochinha ou lenda da resistência?

O texto trata da atualidade de narrações indígenas baseadas em tradições míticas. Não se refere diretamente à atualidade da situação dos indígenas brasileiros, mas à possibilidade de esclarecer situações na base de tradições indígenas, frequentemente expressadas em mitos, isto é, trata do modo como grandes culturas antigas indígenas agem para superar situações novas. O termo “mítico” é aplicado aqui em um sentido amplo; trata-se de narrações baseadas em tradições de rituais e histórias de culto coletivas, mas agora contadas por escritores indígenas individuais. Já desde o século 19, mitos publicados por pesquisadores e exploradores não indígenas eram o resultado de encontros entre indivíduos criativos, um indígena narrador e um pesquisador. Mas o indígena, na maioria dos casos, considerava-se como um porta-voz de uma cultura coletiva, e ainda mais o pesquisador (que naquela época costumava ser europeu) estava interessado nem tanto no indivíduo narrador que no grupo “tribal”.

Este ensaio apoia-se numa palestra minha proferida em Marburg, como abertura do programa musical do compositor brasileiro Jean KleeB. Ele, igualmente, não tematiza a atualidade em primeiro plano, mas a narração de um conto. É o que eu também prefiro narrar aqui, mais precisamente um conto mítico de indígenas da região do Amazonas. E, baseando-me nesse conto, imaginar mais adiante como se apresentaria na situação atual uma reação realista.

Novos Contos

No censo de 2010 no Brasil, a maioria dos indígenas se declarou como cristãos. Isso, porém, não significa que todos eles acreditem naquilo que os missionários e os professores nas escolas de hoje lhes ensinam. Para dar um exemplo, no congresso “A Origem do Mundo”, realizado em 2008 em Taracuá (Amazonas), reuniu-se um grupo de estudantes indígenas formados cientificamente, provenientes da região de Uaupés, no Noroeste do Brasil, pertencentes aos povos Tuyuca, Desana, Tariana e Kubeo. Discutiram sobre suas próprias tradições em relação às tradições científicas europeias e sobre as tradições cristãs. A seguir, apresento trechos dos relatos de conclusão:

A teoria científica é fundamentada nas provas [...]. E essa teoria não abre espaço aos seres míticos. Mas a teoria indígena é fundamentada na crença, onde os deuses criadores do universo são atores principais da criação. Então, há uma diferença muito grande entre a teoria científica e a teoria indígena, mas em se tratando de alguns momentos da evolução, [...] há uma compatibilidade. [...] na teoria científica da evolução, os seres passaram da água para a terra, e a Seleção Natural bate com a nossa subida com a Canoa da Transformação, pois os primeiros humanos-peixe passaram por várias dificuldades e empecilhos, correndo até mesmo o risco de extinção.

Na Canoa da Transformação os primeiros homens-peixe povoaram a região dos Uaupés e se transformaram em verdadeiros homens.

[...] De acordo com a cosmologia indígena, o universo foi criado pelos deuses Umukho Ñehku, Ba'sebo, Buhpo Mahkô. Também havia quatro inhambus que se transformaram nas quatro cuias de terra vindas dos quatro cantos do mundo. Elas trouxeram as cuias e derramaram a terra sobre um pano de tururi, que o deus Ba'sebo tinha esticado no espaço. Assim, então, a terra se espalhou para todo o canto. Esse momento na teoria científica corresponde ao Big-Bang, a partir do qual se formaram as galáxias, os planetas e outros astros.

O sr. Dario Wamirô, um indígena Tuyuka, resume:

Os cientistas são como os xamãs, estudiosos do mundo e explicadores das coisas e suas transformações. Assim como existe diferença entre a explicação tuyuka, desana, tukana, tariana e kubeo, também a científica mostra sua diferença. Mas no fundo todos falam a mesma coisa (citados por Santos/Dias, 2009, p. 152).

O que é novo nesse ponto de vista dos estudantes educados como cristãos e formados cientificamente é que eles não se referem mais às divindades femininas. Elas representavam nas velhas tradições indígenas da região do Uapés a origem de tudo (ver “a avó do universo”, Panlõn/Kenhiri, 1980, p. 51-52; “Ye’pa, a Criadora” (Santos Gentil, 2000, p. 12).

A mudança decorre provavelmente da influência do Cristianismo com o seu Deus masculino. Porém, ainda continuam existindo várias divindades da criação. É também possível que a formulação “a teoria indígena é fundamentada na crença” tenha sido usada primeiramente na cristianização. Antes, os indígenas nunca disseram isso. Hoje em dia, os seus descendentes falam também isso, mas invertendo: o cristão crente (evangélico), ele não crê; os indígenas creem (Crença). E a formulação “cosmologia indígena” vem provavelmente da linguagem científica da Antropologia. Que “no fundo todos falam a mesma coisa”, faz pensar na “Crença” na ideia da Missão Evangélica, por exemplo, da “Missão As Novas Tribos”.

Nos últimos anos surgiu no Brasil uma literatura indígena que se inspira em elementos da própria cultura. Não se trata precisamente de uma nova literatura, uma vez que inúmeras coleções de mitos já publicadas por antropólogos também representam literatura indígena, mesmo não tendo sido escritas (mas narradas) por indígenas. Mas os autores indígenas durante muito tempo só apareciam, no melhor dos casos, como informantes. Isso começou no Século XVIII com os relatos de viagens filosóficas. Os viajantes europeus agradeciam aos brasileiros (de populações indígenas e caboclas) pelos resultados de suas pesquisas. Mas aos seus olhos, e segundo muitas publicações, “muitos destes colaboradores integravam uma massa indistinta, subalterna, silenciada, anônima, que incorporava os ‘saberes tradicionais’ do ‘vulgo” (Domingues, 2021, p. 9). No Século XX os mitos indígenas passaram a ser publicados sob o nome de ouvintes não indígenas, embora o nome dos indígenas narradores fosse citado frequentemente.

Em 1973, o título da capa da minha publicação de “Mitos dos Kamaiurá”, escritos e organizados, mas naturalmente não narrados por

mim, me dá, por intervenção do editor antropólogo da série e contra a minha vontade, como autor, como se os mitos fossem meus (embora a minha função apenas de tradutor e comentarista seja esclarecida em outra página do livro). Os narradores são nomeados para cada mito, mas a não nomeação deles, dos narradores, na capa, resultou afinal numa vantagem. Em princípio, teria sido mesmo necessária, porque entre os Kamaiurá os nomes de certos mortos não devem ser mais pronunciados, por motivos religiosos. Mas, na realidade, nem a ideia de eu gravar e traduzir os mitos era minha. Os indígenas informaram-me que o registro de mitos e a sua publicação posterior era uma tarefa de antropólogo; e eu não devia esquivar-me do trabalho, “antropólogo é antropólogo, você tem que fazer o seu trabalho.” Johanna Fernandez Castro (2021) diferencia sobremaneira o narrador do pesquisador, segundo a sua atuação no trabalho. Não se trata de obras antigas de narradores indígenas, mas em geral: “[...] cada história que se torna a história original do narrador, pode-se dizer no sentido normativo, que não existe mais original nem autor. O que prova p.e. alterações que cada narrador faz nas narrações de boca a boca” (Castro, 2021, p. 262).

O coletor e tradutor das histórias em uma linguagem científica tem participação na produção do texto, na medida que ele registra e adapta as mesmas à sua maneira. Pode-se chamar isso de uma “prática de colaboração” (Fernandez, 2021, p. 265). Diferentemente da prática europeia de tradução, o tradutor não se posiciona atrás do autor nas publicações antropológicas, mas o indígena torna-se um fornecedor de material para o antropólogo (Ibid., p. 261-262). Note-se a prática usada até hoje de discriminar o autor local como “informante”, como se se tratasse de um relatório da CIA, no qual o agente dela confere os dados fornecidos pela sua equipe de trabalho (a indiada) contra pagamento. Trata-se, na verdade, do inverso: indígenas mitopoetas convidam os informantes, isto é, os antropólogos, para repassarem sua poesia para novas publicações. Mas nem sempre o papel decisivo dos poetas (individuais) de mitos (supostamente coletivos) foi silenciado. Embora em séculos anteriores tenha sido transmitido de forma considerada hoje patriarcal, pode-se reconhecer também em alguns casos a “prática de colaboração” mencionada por Johanna Fernández, e até amizade:

Os narradores eram dois índios leais, que, durante meses, foram meus camaradas na alegria e na dor, cujo íntimo de cada um era para mim como um livro aberto. Um deles se chamava Moseuaípu, um jovem curandeiro da tribo Arekuná, inteligente e cheio de vida como Akúli, o roedor ágil, do qual ele trazia seu apelido, bem-sucedido na caça, na pesca e no amor. Seu talento de ator, seu dom artístico para contar estórias nos divertiu durante algumas horas tristes. O outro era Mayuluaípu, chamado José, muito inteligente, um índio Taulipáng com cerca de 28 anos de idade, filho do mais famoso contador de lendas de sua terra no alto rio Majary. [...] Ele não foi afetado pelo cristianismo. (Koch-Grünberg, 1924, p. V, traduzido para o português por Clélio Kramer de Mesquita, 2018, p. 121, nota 2).

Pois bem, nos últimos decênios, narradores indígenas assumiram eles próprios a publicação de sua poesia, individual agora, mas baseada em tradições míticas. E nisso eles seguem a tradição de alguns antigos narradores, que escreveram textos sobre mitos há uma dezena de anos. Maximiniano José Roberto, de pai Manao e de mãe Tariana, não inventou, mas escreveu alguns contos indígenas nos anos 80 do Século XIX, dentre outros, os famosos de Jurupari, publicados em 1890 pelo Conde de Stradelli, um viajante italiano pesquisador:

Max J. Roberto descendia, pelo pai, dos índios Manaos e pela parte materna dos Tarianas do rio Uaupés [... Ele] passava tempos longos viajando entre a indiaría, ouvindo seu passado e registrando, com fidelidade absoluta, as odysseas que nenhum Homero rythmará. Falava admiravelmente o nheêngatú e diversos dialectos. Max. J. Roberto reuniu, ouvindo dezenas e dezenas de índios, as histórias de Jurupary [...]. Contentou-se em manter o material que ia colhendo, em pureza, sem comentar nem deduzir. Acabou entregando-o a Stradelli que traduziu e adaptou ao género das narrativas (Casculo, 1936, p. 62-63; veja também Bernardini, 2004, p. 52-53; Figalli 2017, p. 7).

Os manuscritos de Maximiano José Roberto perderam-se, ficando apenas a edição de um só por um pesquisador europeu. Hoje em dia, escritores indígenas editam publicações dirigidas principalmente para crianças indígenas (também na Europa, já a publicação de mitos indígenas coletadas por Theodor Koch-Grünberg em 1920 foi adaptada como uma coletânea de contos dirigida principalmente para crianças e jovens alemães). Assim, o escritor indígena Daniel Munduruku

participa, em colaboração com cineastas não indígenas e com uma associação indígena, na produção de um vídeo em desenho animado que conta a história da pandemia atual a uma menina:²

Quando você ainda estava na barriga da sua mãe, um espírito do mal chamado Coronavírus começou a invadir as nossas aldeias. Ele era do grupo das ‘coisas ruins’ que sempre tentaram tirar a nossa paz, filha, mas dessa vez esse vírus se uniu com os outros espíritos do mal para trazer ainda mais sofrimento para nossos parentes.

No vídeo, os espíritos do mal dançam, mas não mais com máscaras tradicionais. Têm cabeça em chamas e usam chapéu e cara de fazendeiro.

[...] eles queimaram e desmataram nossas florestas, contaminaram nossos rios, poluíram nosso ar e mataram nossos parentes. [...] Mas a luta e a resistência sempre fizeram parte de nossa história [...]. E foi com essa força que o nosso povo se uniu e clamou a ajuda dos espíritos do bem. [...] Nós chamamos o Mapinguari, a Iara e o nosso chefe maior para um grande ritual. Com a Iara, nós aprendemos a importância de lavar as mãos corretamente com sabão. [...] Já com o Mapinguari, a gente conseguiu trancar as nossas aldeias e não deixar entrar ninguém.

O Mapinguari não tem cabeça e como Polífemo de Homero, apenas um olho, que se situa no meio do pescoço e dentes arreganhados na barriga. Note-se que os autores não temem a mistura das culturas: O Mapinguari é um tema das culturas indígenas do Acre e caboclas. Para alguns caboclos, é temível, mas na versão do vídeo, sobressai-se entre os espíritos bons.

Existe naturalmente também uma literatura indígena para adultos. Numa rápida consulta³, pudemos verificar que parece que são os Guaraní aqueles que concentram o maior grupo de novos autores indígenas. Alguns deles têm como referência Ayvu rapyta (Cadogan, [1962], 1992), uma coleção de textos míticos dos Mbyá-Guarani, como Kaká Verá Jecupé, que escreveu uma tradução parcial para o português da obra, dando a sua própria interpretação (2001, ver também os comentários de Quaresma; Leal, 2018).

O autor indígena de hoje não faz nada de muito diferente dos antigos narradores de mitos. Ele usa uma velha fonte e a adapta ao seu pensamento e aos problemas de hoje. Isto não contraria uma tradição mítica que reconduz à origem dos mitos, à fantasia e ao sonho. Nem choca com a ideia de que o sonho do criador teve a sua origem no Nada, do qual nasceu um Sonho e no Sonho uma divindade criadora criou primeiro ela mesma, depois outros seres e finalmente o mundo inteiro. *“No princípio o mundo não existia. [...] Quando não havia nada, brotou uma mulher de si mesma. [...] Essa mulher, depois de ter aparecido, pensou como deveria ser o futuro mundo”* (Panlön; Kenhíri 1980, p. 51).

Se a divindade era masculina, (por exemplo, certo homem como um pajé, que teria criado o mundo magicamente), ele teria se aborrecido logo e sonhado uma mulher para si. Tudo teria acontecido em sonho, do nada. E o mundo não teria sido ordenado conforme a ordem no Cosmos bíblico, mas segundo sonhos e contos. Por isso, os mitos (oriundos nos sonhos) tornam-se tão importantes. Como formulou, por exemplo, Félix Kuégajima, do povo Witoto, em 1974: *“No princípio não havia nada aqui. O nosso pai [...] era coração, unicamente: o coração que fala [...] Meditava a forma de fazer a criação. [...] O Criador não dava conselhos. Só contava histórias”* (apud Urbina, 2010, p. 57-58).

Até hoje, cada autor é ele mesmo o seu narrador. Não existe um primeiro autor. E eu gostaria de reproduzir aqui uma tal história conto que ouvi contado em várias versões (1967-1989) por diferentes autores Kamaiurá no Sudeste do Amazonas no Parque Indígena do Xingu.

O espírito totalmente preto

Os Kamaiurá, da família linguística Tupi-Guarani, constituem um grupo de mais de 400 indígenas.⁴ A aldeia tem escola e alguns indígenas possuem formação universitária (p. ex. Aisanain Páltu Kamaiwrá, doutorado com um trabalho etnolinguístico, 2010, sobre Mitologia e Língua dos Kamaiurá). Existe uma região no centro de cidade de São Paulo que se chama Vale do Anhangabaú. O nome vem

da língua Tupi e tem várias interpretações. O termo anhangá significa muito provavelmente um antigo espírito selvagem dos Tupinambá e Tupiniquim. Os missionários o perceberam como o mais selvagem dentre todos os espíritos e traduziam o seu nome como “o demônio”. Vale do Anhangabaú significa, portanto, provavelmente “estábulo do demônio”. Os Kamaiurá também conhecem esse espírito, mas sem o fedor sulfurado. Anhang é em princípio uma denominação comum para diversos espíritos. Anhang-ú (o anhang preto) é, contudo, um espírito particularmente mau, selvagem, talvez aquele no qual os missionários acreditavam reconhecer o diabo. O conto abaixo relata sobre esse anhang-ú. Cito aqui uma versão que pertence ao finado narrador Makur*. Na tradução original para o português contei com a ajuda de Seu Ju* (vítima da epidemia de Covid-19 em 2020).⁵ Existem ainda outras versões de outros narradores para a sua melhor compreensão. E nesse sentido devo esclarecer que a compreensão dos Kamaiurá da inteligência humana e do desenvolvimento do amadurecimento do homem se difere fundamentalmente da compreensão europeia. Segundo eles, a maior inteligência humana se concentra na criança pequena. Esta vai perdendo em grandes saltos a suas capacidades intelectuais. E é o homem velho que atinge de novo a inteligência da criança de peito. Em uma diferente versão, o monstro da floresta denomina o homem jovem de “criança de peito”, e o auditório informado já sabe, portanto, que a fera adulta é subordinada à criança pequena, por ela ser mais inteligente. O texto é um mito no sentido de descrever a origem de elementos importantes da vida atual em um tempo mítico: Como os antepassados conseguiram abanadores de fogo; como os jovens se rebelaram contra os velhos e ultrapassaram o medo dos monstros do mato. E hoje, talvez, evidencia a possibilidade de vencer o impacto de poderes não indígenas. Começa, como muitos textos de mitos Kamaiurá começam, com uma curta caracterização do personagem principal, o monstro da floresta mais o homem ambicioso:

Anhang-ú (narrado por Makur*)

A arma do Anhang-ú é a borduna [cacete]. O Anhang-ú bate os homens na cabeça e os mata.⁶ - “Cadê Anhang-ú que matou nossos pais?”⁷ - “Não posso lhes dizer, porque onde ele mora a água é tão fria,

que vocês lá morreriam”⁸ – “Nos diga, avó, onde mora o anhang-ú!” – “Não, não posso. Anhang-ú tem um bastão que é tão frio que se vocês o tocarem, iam morrer imediatamente.”⁹ E isso é repetido o dia inteiro. De noite, a avó finalmente concede: – “Anhang-ú mora ali na direção da aldeia Itá”.¹⁰ Os jovens tomam o caminho da aldeia Itá. Caminham, caminham...¹¹ O caminho é longo e perigoso. Tem-se de passar muito tempo na floresta até chegar à aldeia Itá. Ao final eles chegam a uma queda d’água, ao pé da qual se encontram muitos ossos.

[Nota: Em relatos sobre monstros inimigos dos seres humanos encontramos frequentemente uma descrição de ossos de vítimas do monstro (no caso Anhang-ú) espalhados próximo de um local de habitação. Para um paralelo interessante com a mitologia antiga, veja, por exemplo, como relata Virgílio (Eneida, VIII, p. 195-197, na bibliografia como Vergilius) sobre a entrada da caverna do mortífero ladrão Cacos: “a terra estava sempre quente de sangue fresco derramado e pendurados nos altos postes da entrada havia cabeças humanas em estado de putrefação”. E Homero descreve (Odisséia XII, p. 4546): “E na praia onde as sedutoras e mortíferas sereias cantavam à espera de suas vítimas encontravam-se montes de cabeças humanas, ossos e peles encolhidas em estado de putrefação”. No caso dos Kamaiurá, não me é conhecido se a existência de uma queda d’água tem um significado importante no contato com o outro mundo. Em outras regiões da Amazônia, a localização da queda d’água serve na busca de visões. O exemplo mais conhecido é dos Shuar no Amazonas equatoriano, onde se vai à queda d’água para receber visões (Mader, 1999, p. 189-195).

“Temos de superar esta queda d’água!”. Primeiro enterraram os ossos. Depois um jovem chama o Anhang-ú: “Vem Anhang-ú, quero dançar contigo!” – ‘Bem, vem aqui, dança com meu braço esquerdo!’ Anhang-ú toca o jovem com o seu braço esquerdo, que é tão frio que ele cai imediatamente morto.

[Nota: Essa curta formulação reúne duas formas do poder de astúcia do Anhang-ú: uma é a técnica de luta de estender o seu braço esquerdo ao contraente para deixar livre o braço direito para poder batê-lo com a clava; a outra é a utilização do frio gelado como arma. Em outras versões, explica-se que o próximo contraente é mais inteligente e prende o monstro no seu braço direito.]

Logo outro consegue matar o anhang-ú. Chama outros anhang-ú, mata muitos. Exceto um que se salva, um pequeno anhang-ú [creio que uma fêmea, embora o gênero não se explicita nem aqui nem logo depois quando a tradução portuguesa ou alemã o requer], que corre. Os homens a perseguem, atiram-lhe flechas, mas a pequena Anhang-ú de grandes orelhas corre através da floresta e suas orelhas vão batendo nas árvores. Uma flecha a atinge numa orelha e fixa a sua orelha perfurada numa árvore. Um fogo intenso irrompe da orelha nesse instante. Assim surgiu o fogo no mundo.

Os Kamaiurá cortaram as orelhas dos anhang-ú. E o fogo se espalhou pelo mundo inteiro e despertou o jovem que tinha morrido pelo frio do braço do Anhang-ú. O morto se levantou e vivia de novo. Todas as mulheres Kamaiurá acorreram e fizeram das orelhas abanadores de fogo. Os Kamaiurá portaram os abanadores de fogo alto, voltados contra a floresta e gritaram “Não venham nunca mais, vocês são apenas mama’é, não mais homens.”

O *Anhang-ú* é um *mama’é* (espírito): “os avôs dos Kamayurá e os *mama’é* existem sempre” (o finado pajé e chefe da nação Kamaiurá Takumã Morérekwat citado por Menezes (1999, p. 123), vivem em um mundo paralelo. Dali, podem surgir no mato ou na água, de onde as suas orelhas foram levadas à aldeia. Na dança das máscaras *anhang-ú* porta dos dois lados da cabeça abanadores de fogo ajustados como orelhas.

Já se mencionou a teoria Kamaiurá da inteligência. Nos contos dos Kamaiurá é muito típico a vitória da ousadia dos jovens sobre a estupidez e covardia dos mais velhos. Os pais se deixam facilmente enganar pelo *anhang-ú* e a avó mostra muito medo de mostrar logo aos jovens o caminho da floresta para eles irem enfrentar aquele inimigo. Os jovens têm primeiro de lutar para isso, pressionar tanto a avó até ela ceder finalmente e mostrar o caminho que os leva ao *anhang-ú*. E eles mesmos têm de achar a maneira de matar a golpes *anhang-ú* – ninguém lhes havia dito antes. E entre os monstros da floresta, apenas o menor, pequeno como uma criança, é descrito como o único suficientemente inteligente para notar que alguma coisa estava errada e correr em fuga a tempo. Porém, que no final do combate um dentre os seres inimigos consegue fugir, é um motivo frequente nos contos dos Kamaiurá.

Em outra versão pode tratar-se de uma mulher onça grávida. Depois do conto de *Anhang'ú*, um narrador resumiu a sorte sempre igual de muitos inimigos diversos:

Aquela gente [os Kamaiurá jovens] matou primeiro só *Anhang'ú*. Mas a história continua, ainda não narrei tudo. Agora contarei o resto. Passaram muitas noites. A gente matou primeiro o *Anhang'ú*, pois o Akyky [mono aulador], pois o Hyrapý (ave de rapina), pois o Peratitsin [um pássaro, João tenenen, *Synallaxis spec*] (sr. Tarak*, In: Münzel comp., 1973, p. 222).

Tem-se de permanecer sempre atento. O inimigo selvagem nunca é exterminado inteiramente. Ele é apenas enviado de volta aos seus limites: “*não venha nunca mais.*” O tema principal destes contos é a vitória do homem sobre a natureza bruta. Os jovens superam o medo das mães e a estupidez dos pais. Conseguem matar os monstros adultos. Eles mudam para isso da aldeia civilizada para a floresta selvagem, vencem o monstro que ali aparece, e do troféu da vitória – as orelhas do inimigo – são feitos objetos destinados ao trabalho pacífico das mulheres. O homem continua ameaçado pela natureza e seus monstros, mas pode vencer os mesmos e civilizá-los. A natureza é transformada em cultura. Dos golpes de guerra dos homens (com a clava, com o machado ou com arco e flecha), as mulheres produzem um trabalho pacífico com a confecção de abanadores. Esta interpretação de que a natureza se torna cultura, talvez soe como uma interpretação à maneira de Lévi-Strauss, mas, na minha opinião, no caso dele deu-se o contrário: a interpretação de Lévi-Strauss inspirou-se nos indígenas.

Os Kamaiurá, como muitos povos indígenas da Amazônia, são orgulhosos de seu passado guerreiro. E igualmente, no caso dos Kamaiurá, do fato de que há dezenas de anos viverem em paz com os seus vizinhos. Contam-se hoje mais de 80 anos de convivência pacífica, salvo um curto período ocorrido há mais de 50 anos. Eles se veem como guerreiros e pacíficos ao mesmo tempo. E exprimem isso em contos, onde lutam e vencem para no fim viverem em paz.

Em muitos contos que os Kamaiurá relatam sobre xamanismo, nota-se um motivo estandarte: um morto por monstros selvagens na

luta, retorna sempre à vida. Em geral, ele desperta dizendo que dormiu bem, mas um vivo lhe contesta: – “Não, você estava morto”. O xamã como que adormece e faz viagens em sonho à terra dos espíritos ou traz de lá consigo espíritos de monstros para a aldeia. Ele não adormece mesmo, apenas cai num sono profundo e é tomado por uma espécie de rigidez como se fosse morto. Não morre mesmo, mas os outros o veem como morto.

Na verdade, o que se passa quando os espíritos retornam da mata? Talvez algo muito diferente do que aparente: da perspectiva do homem jovem que parece morto, ele fez coisas completamente diferentes: esteve numa viagem xamânica na floresta do espírito *anhang-ú* e em sonho venceu o espírito. Enquanto o seu irmão havia trabalhado com arma material, o xamã usou a arma de seu sonho. Esta interpretação apoia-se na repetição dos motivos em muitos contos. Quase sempre um irmão é morto (ou pelo menos é visto assim pelo outro), mas esse irmão aparentemente morto vive coisas completamente diferentes no sonho, grandes ações heroicas. Os contos apresentam as duas perspectivas opostas e não dão razão nem a um nem ao outro irmão. Os dois têm razão, cada um de sua perspectiva. Um irmão é xamã, luta de forma invisível, enquanto a ação do outro é visível.

No que diz respeito ao xamanismo, nota-se, por exemplo, que da ponta das flechas irrompe um fogo que desperta o jovem para a vida, que o frio do braço do espírito havia matado. E o xamã passa por uma série de provas e sentimentos. Uma iniciação muito importante é quando ele se joga na água fria, gelada (*“Anhang-ú tem um bastão que é tão frio que se vocês o tocarem, iam morrer imediatamente...”*). Não se trata da água de uma região geográfica, mas de uma água de sonho, que o põe numa rigidez de gelo. Ele tem de se livrar dessa rigidez e achar calor em si mesmo ou nesse meio ambiente de sonho para escapar do frio. E isso ocorre com o jovem.

Outras versões ainda mais detalhadas desse mesmo conto descrevem um jovem que quis vingar a morte do pai. “Eles queriam já matar. Pensaram nisso muito” (Tar*, In: Münzel comp., 1973, p. 219).

Esse conto é também uma espécie de romance de formação. Mostra como os jovens tornam-se adultos: eles são treinados no combate e assim é despertada neles a vontade para a guerra e concomitantemente a vontade de pensar.

Um mito alto-xinguano muito publicado¹² relata como o homem possui dois traços caraterísticos (que poderiam ser traduzidos, de maneira não muito exata, como duas almas), que se formam da união de dois seres primitivos: um ser primitivo era a mulher de madeira, talhada por um ser à imagem de um homem. Esse ser, uma espécie de divindade criadora, tinha invadido a floresta da onça macho e querido roubar algo. A onça o flagrou, mas o deixou partir sob a condição dele lhe dar a sua filha como esposa. Porém, astutamente o ser à semelhança do homem engana a onça macho e, em vez de mandar-lhe uma esposa, talha uma imitação de mulher humana de madeira e manda para a onça. E dessa mulher falsa de madeira advém a humanidade.¹³ A figura vai ao encontro do chefe das onças na floresta, casa com ele e da à luz dois filhos, os fundadores da cultura humana. Esses jovens são, pois, filhos de uma figura falsa e uma onça macho. Assim, nos humanos reunimos duas caracterizações importantes: traços da falsa figura, a astúcia da falsidade, esperteza, mas não sinceridade. E traços da onça macho, de guerreiro, de selvagem, mas também de bondade e fidelidade. Da onça herdamos a capacidade de pensar e falar inteligentemente. No entanto, se tivéssemos herdado a língua da onça, nossas palavras seriam verdadeiras, mas um rugido sem nenhuma fineza. Da mulher falsa, herdamos a capacidade de enganar, que caracteriza o ser humano, sem a qual a vida humana seria insuportável. Como seria se tivéssemos de berrar a verdade continuamente?

No conto, “Agora queriam matar. Agora estão refletindo“, as duas frases resumem com maestria o futuro dos jovens. Tornam-se adultos, guerreiros, inteligentes como a onça macho, mas isso só não teria valido para combater e vencer o monstro. Eles podiam fazer guerra, mas faltando astúcia, mentira, seriam logo vencidos, acreditando fielmente no monstro e dando o seu braço direito para dançar. Imediatamente a clava os abateria, como ocorrera com os seus pais.

Eles deviam responder com astúcia, com a herança da mãe primitiva, à enganosa amizade do monstro “vem, vem dançar comigo, meu pequeno!” Quando eles aprenderam isso, puderam vencer o monstro.

Esse conto contém uma completa filosofia de vida. O homem tem de ser como a onça – guerreiro, mas ao final pacífico. Ele tem de “puxar as orelhas” dos monstros que o ameaçam e cortá-las. E as mulheres poderão fazer algo sensato com isso. Certamente não é uma filosofia que podemos adotar assim simplesmente. Mas é uma filosofia de vida que devemos respeitar.

Não tenho conhecimento se esse conto é ainda narrado pelos Kamayurá hoje em dia, e de que forma. Fotos recentes da região do Alto Xingu mostram ainda as mesmas máscaras de *Anhang-ú* que eram apresentadas nos anos 1960. Fica, porém, a questão se elas continuam a ter a mesma representação.

Nos anos 1960, esse espírito mau da floresta foi associado às novas doenças, especialmente ao sarampo,¹⁴ entre outras desgraças chegadas com os não indígenas, mas também evocava conflitos com a vizinhança indígena, os Kisêdjê e diversas etnias Kayapó. Os ataques vindos da floresta eram considerados ataques de guerreiros inimigos (e também de mulheres guerreiras inimigas, geralmente quando o espírito da floresta se apresenta em família), mas também ataques de febre.

Nesse sentido, só seria uma especulação perguntar se esse espírito mau da floresta seja atualmente associado ao novo Vírus da pandemia. Destarte, o contador e o coletor de narrações dos Kamaiurá poderiam descrever hoje o monstro como Daniel Munduruku, a incorporação dos roubos de terra de antigamente e das novas doenças. Seja como for, o exemplo das histórias dos monstros que se vencem corajosamente são exemplos de um espírito de resistência que pode valer também hoje e no futuro.

Notas

- ¹ Tradução de Jehovanira Chrysóstomo de Sousa.
- ² Pela Vida Inteira, <https://www.youtube.com/watch?v=SRyQvuhNgPA>. De: Kanindé – Associação de Defesa Ambiental/Gamebey - Associação Metareilá do Povo Indígena Suruí. Voz de Daniel Munduruku. Direção Bruno H. Castro/Lili Fialho.
- ³ A bibliografia relativamente mais completa que conheço é [https://pt.wikibooks.org/wiki/Bibliografia_das_publica%C3%A7%C3%B5es_ind%C3%ADgenas_do_Brasil/Lista_de_autores_\(por_origem\)](https://pt.wikibooks.org/wiki/Bibliografia_das_publica%C3%A7%C3%B5es_ind%C3%ADgenas_do_Brasil/Lista_de_autores_(por_origem)) e [https://pt.wikibooks.org/wiki/Bibliografia_das_publica%C3%A7%C3%B5es_ind%C3%ADgenas_do_Brasil/Lista_Geral_de_Publica%C3%A7%C3%B5es_\(ordenada_pelo_nome_do_autor\)](https://pt.wikibooks.org/wiki/Bibliografia_das_publica%C3%A7%C3%B5es_ind%C3%ADgenas_do_Brasil/Lista_Geral_de_Publica%C3%A7%C3%B5es_(ordenada_pelo_nome_do_autor)).
- ⁴ Da abundante bibliografia, mencionamos aqui tão somente dois textos já clássicos de dois antropólogos, conhecedores profundos desta cultura: Junqueira (1975) e Menezes Bastos (2013): o primeiro é uma referência para a história da situação; e o segundo para o ritual e a mitologia.
- ⁵ Não nomeio os nomes completos, devido à proibição religiosa dos Kamaiurá de pronunciar os nomes de certas pessoas mortas. Para a tradução alemã, utilizo aqui trechos de Münzel (1973; comp.), por não ter tido acesso imediato às anotações originais.
- ⁶ Esta arma é feita também pelos Kamaiurá, mas ela vale como típica para caracterizar a “selvageria” de grupos indígenas localizados mais ao Norte, como os Kisêdjê e outros Jê.
- ⁷ Os jovens perguntam à avó, mas de uma maneira pouco educada, sem tratamento. Será somente na segunda vez que se dignarão a utilizar a palavra correta.
- ⁸ O frio extremo é frequentemente citado em relação a uma força sobre-humana, mais forte que a dos homens, queima.
- ⁹ No texto Kamaiurá o narrador repetiu este diálogo durante uns cinco minutos.
- ¹⁰ Ita = “pedra”, também “homem de pedra”; frequentemente sinônimo de tempo arcaico. No texto, “Aldeia Itá” refere-se a uma aldeia situada fora do tempo e do espaço. O tempo de itá não passou, ele continua num mundo normalmente inacessível para os homens. Rafael José de Menezes (1999, p. 123, 108-112) estudou a diferença na língua dos Kamaiurá entre a continuação do tempo mítico e o passado recente.
- ¹¹ No texto Kamaiurá, “caminham” é repetido mais vezes, como é típico das descrições de viagens quase intermináveis em narrações Kamaiurá (como também Guarani). Como disse meu professor Egon Schaden, nos mitos Guaranis as palavras que descrevem a caminhada são tantas, repetidas duma maneira tão fastidiosa para o antropólogo não indígena que este não tem a paciência de as anotar. Isso vale igualmente para os mitos dos Kamaiurá, parentes próximos dos Guaranis, e (para minha vergonha) também para mim.
- ¹² Dentre as versões alto-xinguanas mencionemos: Agostinho, 1970 (mito dos Aweti comparado com mitos de outros Alto-Xinguanos); Agostinho, 2009, p. 33-47 (várias versões do mito dos Kamaiurá); Villas Boas, 1972, p. 57-69, 69-84 (Kamaiurá, Kuikuru); Carvalho, 1951, p. 16-25 (Kalapalo). Conhecido também fora do Alto Xingu, mas publicado em versões dos Guaranis.
- ¹³ Não se trata aqui de uma descendência biológica, como na origem bíblica da criação do homem com Adão e Eva, mas da origem duma tradição cultural.
- ¹⁴ Villas-Boas, O. (2000, p. 50).

Referências

- AGOSTINHO, P. Estudo preliminar sobre o mito de origens xinguno: comentário a uma variante Aweti. **Universitas**, v. 6/7, p. 457-519, 1970.
- AGOSTINHO, P. **Mitos e outras narrativas Kamayurá**. 2. ed. Salvador: EDUFPA, 2009.
- BERNARDINI, A. F. Relato de um projeto de pesquisa: da Lenda do Jurupari aos Boletins Italianos do Conde Ermanno Stradelli. **Revista de Italianística**, São Paulo, v. 9, p. 51-57, 2004.
- CADOGAN, L. [1959]. **Ayvu rapyta**: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. Edição Bartomeu Melià. Asunción: Fundación “León Cadogan”; CEADUC; CEPAG, 1992.
- CARVALHO, J. C. M. **Relações Entre os Índios do Alto Xingu e a Fauna Regional**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1951. (Publicações Avulsas do Museu Nacional, 7).
- CASCUDO, L. da Câmara. **Em memória de Stradelli**: Biographia. Jornadas geographicas. Tradições. Depoimentos. Bibliographia de Stradelli. Manaus: Livraria Clássica, 1936.
- DOMINGUES, Â. M. V. No trilho da “viagem filosófica” de Alexandre Rodrigues Ferreira: uma breve história das suas coleções e sua disseminação. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, v. 16, n. 3, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2020-0109>. Acesso em: 13 nov. 2021.
- DOS SANTOS, G. M.; DIAS JR., C. M. Ciência da floresta: por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada. **Revista de Antropologia**, v. 52, n. 1, p. 137-160, 2009.
- FERNÁNDEZ C., J. **Kulturübersetzung als interaktive Praxis**: Die frühe deutsche Ethnologie im Amazonasgebiet (1884-1914). Bielefeld: Transcript, 2021. (Edition Kulturwissenschaft, v. 233).
- FIGALLI DE ANGELO, S. R. Etnografia da circulação de livros entre os Desana do Noroeste Amazônico. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 47. **Anais...** Caxambu: ANPOCS, 2017. 19p. Disponível em: <https://anpocs.com/index.php/encontros/papers/41-encontro-anual-da-anpocs/gt-30/gt26-11/10847-etnografia-da-circulacao-de-livros-entre-os-desana-do-noroeste-amazonico/file>.
- HOMER. **Odyssee** (Griechisch/Deutsch). München & Zürich: Artemis, 1986.
- JECUPÉ, K. W. **Tupã tenondé**: a criação do universo, da terra e do homem segundo a tradição oral Guarani. São Paulo: Peirópolis, 2001.
- JUNQUEIRA, C. **Os índios de Ipavu**. São Paulo: Ática, 1975.
- KOCH-GRÜNBERG, T. (org.). **Indianermärchen aus Südamerika**. Jena: Eugen Diederichs, 1920.
- KOCH-GRÜNBERG, T. **Vom Roroima zum Orinoco**: Ergebnisse einer Reise in Nordbrasilien und Venezuela in den Jahren 1911-1913, II: Mythen und Legenden der Taulipáng-und Arekuná-Indianer. Stuttgart: Strecker und Schröder, 1924.
- KRAMER DE MESQUITA, C. Tradução dos capítulos da obra “Vom Roroima zum Orinoco”, de Theodor Koch-Grünberg (1924), em que são narradas lendas do mito indígena Macunaíma. **RÓNAI Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios**, Juiz de Fora, v. 6, n. 2, p. 119-135, 2018.
- MADER, E. **Metamorfosis del poder**: Persona, mito y visión em la sociedade Shuar y Achuar. Quito: Abya Yala, 1999.
- MENEZES BASTOS, R. J. de. **A musicológica Kamayurá**: para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu. 2. ed. Florianópolis: EDUFSC, 1999.

MÜNZEL, M. (comp.). **Erzählungen der Kamayurá, Alto Xingú – Brasilien**. Wiesbaden: Franz Steiner, 1973. (Studien zur Kulturkunde, 30).

PÁLTU KAMAIWRÁ, A. **Uma análise lingüístico-antropológica de exemplares de dois gêneros discursivos Kamaiurá**. 2010. Dissertação (Mestrado em Linguística) Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2010. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/8948/1/2010_AisanainPaltuKamaiwra.pdf. Acesso em: 11 nov. 2021.

PANLÕN KUMU, U.; KENHÍRI, T. **A mitologia heroica dos índios Desâna**: antes o mundo não existia. São Paulo: Cultura, 1980.

QUARESMA, C. Cunha Ramos; GUIMARÃES GUERRA LEAL, I. Kaká Werá Jecupé e a tradução dos cantos sagrados mbya-guarani. **Letras Escreve**, Macapá, v. 8, n. 1, p. 533-554, jan.-jun. 2018.

SANTOS GENTIL, G. dos G. **Mito Tukano**: quatro tempo de antiguidades. Histórias proibidas do Começo do Mundo e dos Primeiros Seres, t. I. Frauenfeld: Waldgut, 2000.

URBINA RANGEL, F. **Las palabras del origen**: breve compendio de la mitología de los Uitotos. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.

VERGILIUS, P. Maro. **Aeneis (Griechisch-Deutsch)**. Düsseldorf: Patmos/Albatros, 2009.

Villas-Boas, O. **A arte dos pajés**. São Paulo: Globo, 2000.

Villas-Boas, O.; Villas-Boas, C. **Xingu - os índios, seus mitos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

Entre metas
nobres e o
capitalismo
da soja:
proteção e
destruição da
floresta tropical
no Baixo
Amazonas

Foto: Fátima Silva

Karin Marita Naase

Introdução

A Amazônia desperta cada vez mais o interesse público devido ao crescente desmatamento de sua floresta e consequentes impactos para o clima global, bem como às modificações na política ambiental a partir da chegada de Jair Bolsonaro ao poder em 2019. Em retrospectiva histórica, deve-se notar que nos anos 1980 o mercado de terras no Brasil foi estimulado pela especulação fundiária. Isto resultou na apropriação e destruição em larga escala de áreas florestais na Amazônia, fortalecidas pelas vantagens comparativas dos preços relativamente baixos da terra na Amazônia e pela integração da região, financiada pelo Estado brasileiro (Ramos de Castro *et al.*, 2004; Théry, 2005; Papacek, 2009). Também a narrativa de fronteira do estado brasileiro, que afirma que o destino “natural” da região amazônica reside na sua integração e na exploração dos seus recursos naturais em benefício da nação brasileira, está cada vez mais presente, apesar dos esforços nacionais e internacionais para a proteção ambiental na sequência da Cúpula da Terra (Eco-92), no Rio de Janeiro, em 1992.

Uma razão atual para o desmatamento da floresta tropical é, entre outras, a construção e expansão da infraestrutura viária (estradas, portos) na região, o que favorece o cultivo extensivo e extrativo de terras (Araújo; Léna, 2010). Afinal, a infraestrutura de transporte gera a valorização de terras e florestas que se encontram em posse de pequenos agricultores e habitantes. Como consequência de melhorias nas vias de acesso a portos, por exemplo, os sojeiros tentam apropriar-se destas terras, o que, por sua vez, leva ao êxodo da população local. Oliveira (2017, p. XX) fala, para o caso da crescente infraestrutura viária no baixo Amazonas, que a “facilitação da privatização de terras

públicas vai ao encontro de um mercado especulativo de terras griladas já aquecido pela conclusão iminente da pavimentação da BR-163”.

Embora, em princípio, a aquisição de terras públicas na região amazônica não seja possível legalmente, ela acaba ocorrendo repetidamente através da prática criminosa da assim chamada grilagem, cujos autores (os chamados grileiros) dificilmente conseguem ser capturados. O termo grilagem designa a prática ilegal de apropriação de terras públicas através da falsificação de um documento de direito à terra. Processos judiciais para a punição desses delitos frequentemente se estendem por anos e, geralmente, não surtem efeito. Diferentes autores avaliam de forma diferenciada as razões pelas quais isso ocorre. Poderia se tratar de ausência do Estado ou de uma administração pública que age a favor dos grileiros ou, ainda, de dano colateral de uma razão de Estado que vê a região amazônica principalmente como fornecedora de matérias-primas (Torres, 2017; Torres, 2021; Benatti, Araújo; Pena, 2006). O fato é que o Estado brasileiro desempenha, neste caso, um papel fundamental, uma vez que cria instrumentos legais contraditórios para a regularização fundiária, que, em inúmeros casos, legalizam a posteriori a apropriação ilegal de terras (inclusive de floresta tropical). Um exemplo disso são as medidas provisórias, implementadas com frequência, e que, nesse ínterim, já permitiram a subsequente legalização de até 2.500 hectares de terras ilegalmente apropriadas (Fatheuer, 2021, p. 11). Este artigo fornece argumentos adicionais que provam a arbitrariedade ou a incapacidade do Estado para agir. Além disso, os instrumentos de proteção ambiental recentemente criados, tais como o instrumento de cadastro ambiental (Cadastro Ambiental Rural-CAR), por meio de avaliação de imagens de satélite, introduzido em 2012, deixam espaço para manipulação e, em última análise, para a apropriação de terras por alheios. Por exemplo, de 2016 a 2020, o CAR levou a um desmatamento 59% maior em terras registradas do que em terras públicas que não foram registradas (Fatheuer, 2021, p. 7). Com isso, o Estado criou um instrumento que, ao invés de conter o desmatamento, acabou por promovê-lo. Durante o trabalho de campo¹ na Floresta Nacional do Tapajós (FLONA Tapajós) e arredores, no qual este artigo se baseia, o CAR já era utilizado por sojeiros para a

manipulação de dados do GPS e acelerou o desmatamento, com “selo de qualidade” oficial².

Nos anos 2000, parte-se do princípio de que, dos 125 milhões de hectares das terras do Pará, algo em torno de 30 milhões de hectares se encontrem nas mãos de grileiros (Greenpeace International, 2005; Benatti *et. al.*, 2006; IPAM, 2006)³. Nos rios Amazonas e Tapajós, a oeste do estado do Pará, onde se encontra a região de pesquisa da FLONA Tapajós e seu entorno, as áreas ilegalmente adquiridas já somavam, em 2004, segundo estimativas oficiais, três milhões de hectares nos municípios de Santarém, Belterra, Placas, Uruará, Rurópolis e Monte Alegre. No Oeste do Pará, nos anos 2000, funcionários de órgãos públicos como o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) estavam comprovadamente envolvidos no comércio de títulos de terra ilegais.

Segundo teorias das ciências sociais, a apropriação ilegal de bens públicos pelos chamados grupos estratégicos (Evers; Schiel, 1988), que têm como objetivo “conquistar” recursos para si próprios e transferi-los para a legalidade como “propriedade” privada através de falsificação e corrupção é uma característica dos sistemas autocráticos. No caso da Amazônia brasileira, os grupos estratégicos são compostos por aventureiros, empresários, indústria agropecuária, políticos (locais, nacionais), funcionários públicos de órgãos estatais para o meio ambiente, da reforma agrária, os cadastros, bem como funcionários de cartórios. Estes últimos autenticam documentos falsificados que supostamente provam que as reivindicações ilegais de terras são legais (Fatheuer, 2021, p. 6). Essas violações da lei são tacitamente toleradas pelo Estado em numerosos casos e têm sido sancionadas positivamente a posteriori (Fatheuer, 2021, p. 11)⁴.

Nos últimos anos, quando as preocupações ambientais têm sido cada vez mais levadas em conta, instrumentos como o já referido cadastro ambiental CAR e como o programa de reconhecimento de posse para pequenos colonos Terra Legal também têm sido alvo de críticas, porque os atores da grilagem têm conseguido utilizar estes

mesmos instrumentos para fazerem valer os seus interesses ilegítimos e assim contribuir decisivamente para a intensificação do desmatamento (Torres, 2021; Moreira, 2021; Torres, Doblas; Fernandes, 2017). Aqui vale lembrar da atuação das organizações não governamentais (ONGs), ambientalistas, sindicatos dos trabalhadores rurais e seringueiros em prol da proteção das florestas da Amazônia.⁵ Vale também lembrar do Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (1995-2010), financiado pelo Grupo dos Sete Países Industrializados (G-7) que incentivou, entre outros, a demarcação e proteção das terras indígenas no Brasil, projetos que até hoje influem as políticas públicas para a Amazônia.

Atualmente, os principais fatores que impulsionam a exploração dos recursos da Amazônia são a crescente procura (inter)nacional por matérias-primas e produtos agrícolas, bem como o desejo político por integração econômica e política da América do Sul, que diz respeito a todos os nove países da Amazônia. Estes incluem a Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana (IIRSA) (Castro; Ravena, 2021), que se propôs a tarefa de eliminar os *déficits* causados pela localização de alguns países e regiões da América do Sul sem acesso ao oceano ou com acesso a apenas um deles (Atlântico, Pacífico), através da criação de eixos de transporte horizontais entre os oceanos. A Amazônia brasileira é afetada por três eixos de desenvolvimento da IIRSA, porque, na região, numerosas grandes centrais hidrelétricas (bi-)nacionais estão sendo construídas ou planejadas para suprir a demanda energética brasileira e sul-americana. As suas consequências são prejudiciais para o frágil ecossistema da região e para a população local. Um efeito importante do desenvolvimento da infraestrutura e da utilização de formas extensivas de produção na região é que as regiões periféricas e os grupos populacionais são arrastados para o turbilhão da globalização e da modernização.

No caso amazônico, a construção e expansão de infraestrutura viária leva à valorização das terras situadas na área de influência das grandes estradas. Para o agronegócio, a proximidade de áreas de produção a estradas de ligação é vantajosa, uma vez que reduz os custos

de transporte. Para este fim, os empresários do agronegócio apropriam-se ilegalmente de terras nas quais vivem pequenos agricultores, coletores ou comunidades indígenas e convertem-nas, através do desmatamento, em pastagens ou terras aráveis para a produção de soja. A desterritorialização das áreas de floresta tropical é então completada pela migração e desenraizamento da população local tradicional.

Outra ação pública importante é o zoneamento econômico-ecológico (ZEE). Este instrumento não é um método de classificação objetivo, mas obedece a interesses econômicos e políticos (Nitsch, 2001)⁶. Pode-se perceber isso, por exemplo, em mapas que simplesmente classificam terrenos ilegalmente desmatados como zonas de cultivo agrícola, anulando, assim, o fato de que se trata de terras griladas. Isto se aplica, entre outras, às plantações de soja do Planalto Santareno, uma área que, como parte de um programa de colonização entre 1979 e 1985, tinha sido colonizada por pequenos agricultores, cujas terras foram então adquiridas ilegalmente por sojeiros nos anos 2000. Nos mapas de zoneamento, esta terra é mostrada como sendo utilizada para a agricultura, sem qualquer referência à apropriação ilegal. O estímulo para as plantações de soja ocorreu devido à expansão da estrada que liga as plantações de soja do Mato Grosso (Cuiabá) ao porto marítimo de Santarém, Pará, a estrada BR-163, em cuja lateral leste encontram-se atualmente as plantações de soja.

As ocorrências no Oeste do Pará evidenciam a grande influência da agricultura e da pecuária industriais nas áreas florestais. Assim, do desmatamento de cerca de 45.000 hectares realizado em 2004 nos municípios de Santarém e Belterra, cerca de 69,7% deveram-se à agricultura mecanizada, 22,9% à pecuária extensiva e apenas 6,1% à agricultura familiar de pequena escala (Cohenca, 2005, p. 16), segundo Gayoso (2012, p. 259). Na esteira da conversão de lotes trabalhados por pequenos proprietários em terras de cultivo mecanizado de soja, cerca de 500 famílias foram desalojadas da região de Santarém em 2003, segundo um levantamento do Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Santarém (STTR) (Gayoso da Costa, 2012, p. 138).

Outro estudo de 2008 mostra que 27 comunidades em Santarém e Belterra (na suposta área de amortecimento da FLONA Tapajós) diminuíram consideravelmente na sequência do aumento do cultivo de soja e duas comunidades foram completamente extintas (Idem). Isso levanta a questão de como ocorre este processo de desterritorialização, que em última análise leva a população local a ter de ceder o lugar ao agronegócio. Vemos como o gatilho inicial deste processo a perda dos bens comuns. A partir daí, derivamos a tese de que a transformação dos bens comuns (neste caso floresta tropical) em “propriedade privada” conduz inevitavelmente à destruição do recurso. O objetivo deste artigo é, portanto, a partir de diversos exemplos da FLONA Tapajós e do seu entorno, identificar estes desenvolvimentos e apurar quais são suas pré-condições e como eles transcorrem.⁷

Teoria

A revisão dos conflitos históricos sobre os recursos da floresta tropical concentra-se nas populações tradicionais⁸ no Brasil e nos seus conflitos com as elites locais na Amazônia (Velho, 1972; 1976; Wagner, 1981, 1995; Weinstein, 1983; Esterci, 1987; Musumeci, 1988, entre outros). Nos anos seguintes, os estudos sobre a criação e intensificação de programas sociais como a reforma agrária e os grupos indígenas receberam especial atenção. O discurso a partir dos anos 1990, que se concentrou na sustentabilidade, incluindo aspectos sociais e culturais – a chamada sociobiodiversidade –, reflete-se em trabalhos mais recentes. Em particular, é abordada a questão fundiária (Schmink; Wood, 1992; Little, 2001; Dossiê Amazônia Brasileira I, 2005; Araújo; Léna, 2010; Naase, 2010 a, b; 2012, entre outros).

A pesquisa sobre a relação entre a exploração dos recursos naturais e os direitos de propriedade (instituições) é uma das questões básicas da antropologia (McCay; Acheson, 1987; Benda-Beckmann, F.; Benda-Beckmann, K.; Wiber, 2006). São investigados conceitos “antigos” de propriedade, tais como direitos de acesso à terra e de disposição sobre ela, bem como fenômenos “novos”, como a propriedade intelectual e

fictícia (Hann, 2007). Em relação aos sistemas de propriedade, Benda-Beckmann (F.) fala dos “*big four*“, em primeiro lugar, de “*open access*” (a situação descrita por Hardin que leva à *tragedy of the commons* (Hardin, 1968)), ou seja, não há restrições de acesso ao recurso. Em segundo lugar, fala de *common property*, propriedade comum, ou seja, do recurso administrado conjuntamente – sem direitos individuais exclusivos de disposição (Ostrom, 1990; Wade 1994; Chase Smith; Pinedo, 2002; Balland; Plateau, 1996). E em terceiro e quarto lugar, respectivamente, fala de propriedade do Estado e de propriedade privada (Benda-Beckmann, F.; Benda-Beckmann, K.; Wiber, 2006, p. 8). No caso da Amazônia, três das quatro formas de propriedade estão presentes, uma vez que a terra, que é considerada por posseiros⁹ e grileiros como se não houvesse restrições de acesso (*open access*), é na realidade propriedade estatal de diferentes categorias.

A situação do bem comum enquanto *self-governed common-pool resources*, recursos ou bens comuns, pressupõe uma série de condições específicas, sob as quais é possível uma gestão (sustentável) coletiva dos mesmos (Lund, 2001; Ostrom, 2002; Chase Smith; Pinedo, 2002). Para que um regime de *common-pool-resource*, recursos comuns autogerenciados seja possível, várias condições devem estar presentes (Ostrom, 2002). Esta forma de dispor dos recursos é vista como integrada em práticas sociais e culturais e só pode ser entendida de forma holística, como algo incorporado ao sistema cultural como um todo. Parte-se do princípio de que os territórios das comunidades indígenas e de outras comunidades tradicionais da Amazônia brasileira estejam organizados de acordo com estes princípios. Os bens comuns ainda existentes na Amazônia sob a forma de territórios indígenas seguem o regime de *common pool-resource*, recurso comum, e estão inseridos (*nested* ou “aninhados”, no sentido de Ostrom (2002)) institucionalmente em diferentes níveis, sendo no último nível, protegidos pelo Estado. No caso brasileiro, o Estado é aquele que protege a legitimidade das terras indígenas (TI) em sua constituição e através de numerosas leis e diretrizes. É ele que, em caso de conflitos, deve remover invasores da TI.

O papel do Estado na transformação dos bens comuns tem recebido cada vez mais atenção nos estudos antropológicos dos últimos anos. Neste contexto, Bardhan e Ray (2008) perguntam até que ponto o crescimento demográfico, as pressões do mercado e as concepções das populações locais em relação aos *commons* desempenham um papel significativo nas transformações em outras formas de acesso e disposição dos mesmos. Sem dúvida, trata-se de fatores importantes, que estão considerados neste capítulo.

A pesquisa social e antropológica estudou a apropriação de recursos naturais e das mudanças territoriais na Amazônia brasileira na perspectiva diacrônica. Dois períodos em particular estão no foco das pesquisas. Por um lado, o *boom* da borracha (Weinstein, 1983; Santos, 1980) e, por outro, a ditadura militar e suas tentativas para a integração da região amazônica através do desenvolvimento e da exploração dos seus recursos, que foi iniciada por eles e continuou sob os governos sucessores. Com base na doutrina do desenvolvimento criada durante a ditadura militar (1964-1985) – “Terra sem gente para gente sem terra” –, foram e continuam a ser concedidos subsídios para a exploração da região Amazônica tanto a grupos de empresas quanto a empresários individuais. Com isso, o Estado cedeu autoridade a grupos locais que fogem do seu controle (Loureiro; Pinto, 2005), ocupando espaço na administração pública.

Esta ausência do Estado (Araújo; Léna, 2010), ou seja, a existência de espaços sem lei, nos quais ocorre a apropriação ilegal dos recursos naturais e onde se exerce o domínio sobre a população local, pode ser encontrada ainda hoje em muitas regiões da Amazônia brasileira. Até existem instituições e organizações estatais nestas regiões, mas elas estão integradas no jogo do poder local e podem estar sujeitas às relações de patronagem estruturadas verticalmente, que controlam os espaços políticos locais. O clientelismo (local) dificulta as relações horizontais entre os “clientes” entre si (população rural local), uma vez que o poder do patrão se baseia, entre outros, no relativo isolamento dos que dele dependem (Panther, 1997). Em contrapartida, as relações da vida cotidiana dos “clientes” entre si caracterizam-se por acordos

mais recíprocos, principalmente entre familiares ou outros membros do seu próprio grupo social ou cultural. Na nossa opinião, a constatada ausência do Estado deve ser vista de forma diferenciada, uma vez que o Estado está presente ao mesmo tempo através do planejamento territorial, infraestrutura (social), administração pública com funcionamento (pseudo)democrático, transferências financeiras e serviços, bem como na manutenção de infraestruturas sociais. Olson, em seus estudos sobre a lógica da ação coletiva, compreendeu estas configurações sociopolíticas que se baseiam em processos anárquicos para se transformar em poder dominante como autocracia; de acordo com a sua proposição, “bandos predatórios” (Olson, 1993; Pies 1997) procuram legitimar o seu domínio e assegurá-lo através de instituições estatais. No caso brasileiro, isto acontece, entre outros, através da fundação de novos municípios, o que tem aumentado maciçamente na Amazônia nas últimas décadas. Isto dá aos empresários da grilagem acesso a departamentos governamentais com os respectivos privilégios e acesso a fundos públicos. Instituições, mecanismos e recursos do Estado são ocupados e desviados por grupos estratégicos, facilitando a crescente apropriação ilegal das florestas tropicais.

Questionamentos

A tese central deste artigo é que o planejamento territorial governamental e a regularização da terra, bem como os programas sociais e de proteção ambiental, levam à (re)classificação e (re) rotulagem de territórios de populações locais (indígenas e não indígenas). Isto permite a transformação dos bens comuns (incluindo a terra) em propriedade privada. As classificações territoriais locais da floresta tropical cedem a categorias territoriais implantadas pelo Estado e os direitos coletivos de acesso (e disposição) à floresta tropical são substituídos por propriedade privada (ilegal). O território e a natureza perdem a sua função de forjar a identidade dos grupos locais e indígenas e a apropriação privada está forçando a superexploração e destruição dos recursos naturais. Além disso, com a transformação dos bens comuns, ocorre a separação de territorialidade (pertencimento a

um grupo local social ou cultural, e consequentes direitos de acesso e disposição de terras) da etnicidade. Isso sela a dissolução da relação intrínseca entre território, ordem social e cosmovisões das populações tradicionais. Quando a territorialidade é arrancada do sistema cultural, este sistema se enfraquece de forma decisiva (Naase, 1998). Enquanto o Estado-Nação atuar como garantia do Estado de Direito, ele poderá proteger os bens comuns, se necessário. No entanto, através do seu planejamento territorial e regional, o Estado também impulsiona mudanças que posteriormente são corresponsáveis pela destruição dos recursos. Foi o que aconteceu no caso da FLONA Tapajós e do seu entorno, como será explicado mais adiante.

Tendo em conta que a apropriação da floresta tropical em torno da FLONA Tapajós e a sua transformação em “propriedade privada” por grileiros tem por consequência a destruição dos recursos naturais, é necessário determinar mais precisamente como funciona a transformação dos bens comuns em propriedade privada (adquirida ilegalmente). Em particular, deve-se esclarecer, através de que fases se desenrola este processo e através de que condições a destruição da floresta tropical é favorecida, embora haja uma legislação ambiental. Da mesma forma, o papel da população local (pequenos agricultores, habitantes das florestas) também deve ser identificado. Várias localidades na FLONA Tapajós e seus arredores e a (suposta) área de amortecimento na BR-163, no Oeste do Pará, servem como estudo de caso (Figuras 1 e 2).

Com base na FLONA Tapajós e sua área circundante, podemos descrever as seguintes fases de transformação dos bens comuns. Após a conquista do que hoje é o Brasil, a coroa portuguesa anexou terras, que deu a seus vassalos sob a forma de feudos (sesmarias)¹⁰. Após a independência do Brasil, foi criada em 1850 a Lei de Terras, que dava preferência à propriedade particular (ou privada) em detrimento dos *commons* ou da propriedade pública. Como já mencionado acima, a partir dos anos 1960 a Amazônia e suas terras entraram na mira dos planejadores e grileiros, que deixaram profundos rastros nas populações locais. Para a nossa região do Baixo Amazonas – Oeste do Pará, a riqueza florestal chamou a atenção dos militares governantes.

Em 1974, a FLONA Tapajós foi criada no Oeste do Pará, ao sul da cidade de Santarém, como área de preservação ambiental nacional, tendo seus limites modificados em 2012. Possuía uma área de 527.319 hectares e atingiu parte dos municípios de Aveiro, Rurópolis, Placas e Belterra. A FLONA até hoje é delimitada a leste pela estrada federal BR-163 (Cuiabá- Santarém) e a sul pela estrada federal BR-230 (Transamazônica); ambas são projetos de infraestrutura dos anos 1970, que deveriam ajudar a integrar a região amazônica e a explorá-la economicamente. Os efeitos destas vias de transporte sobre a dinâmica populacional, na perda de territórios da população tradicional e no desmatamento da região são enormes.

A FLONA Tapajós cobre atualmente (2022) 530.620,65 hectares, compreende 23 comunidades, com 1.050 famílias e cerca de 4.000 habitantes. A condição para se poder viver na FLONA é a descendência (filiação) ou, no caso de não locais, o casamento com moradores. A FLONA faz parte do Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC) e está subordinada à União (nível federal). Já a Área de Proteção Ambiental (APA), vizinha ao distrito de Belterra, é atribuída ao estado do Pará (nível estadual). Em princípio, toda a FLONA deveria ser rodeada por uma zona de amortecimento, como exigido por lei¹¹, o que, porém, não ocorre. Isso se deve a uma legislação complicada, com leis sobrepostas e contraditórias relativas ao ordenamento territorial e às entidades territoriais. Faixas de até 100 km de largura de ambos os lados da estrada federal, construída na ocasião com o objetivo de ser usada para programas de assentamento, estão sob jurisdição federal (Fioravanti, 2021, p. 84). Segundo Benatti e Silva (2024, nesta coletânea), essa diretriz foi revogada em 1987. Parece que esta suposta federalização das terras devolutas situadas na faixa de cem quilômetros de largura em cada lado do eixo de rodovias na Amazônia Legal, embora não mais em execução, foi “mantida” no entorno da FLONA Tapajós. Segundo testemunhos de interlocutores durante a nossa pesquisa, foi alegado que isto entrou em conflito com a disposição da lei do SNUC, de estabelecer uma zona de amortecimento em torno das áreas de preservação ambiental, com requisitos específicos de proteção. Alegava-se que a área servia para

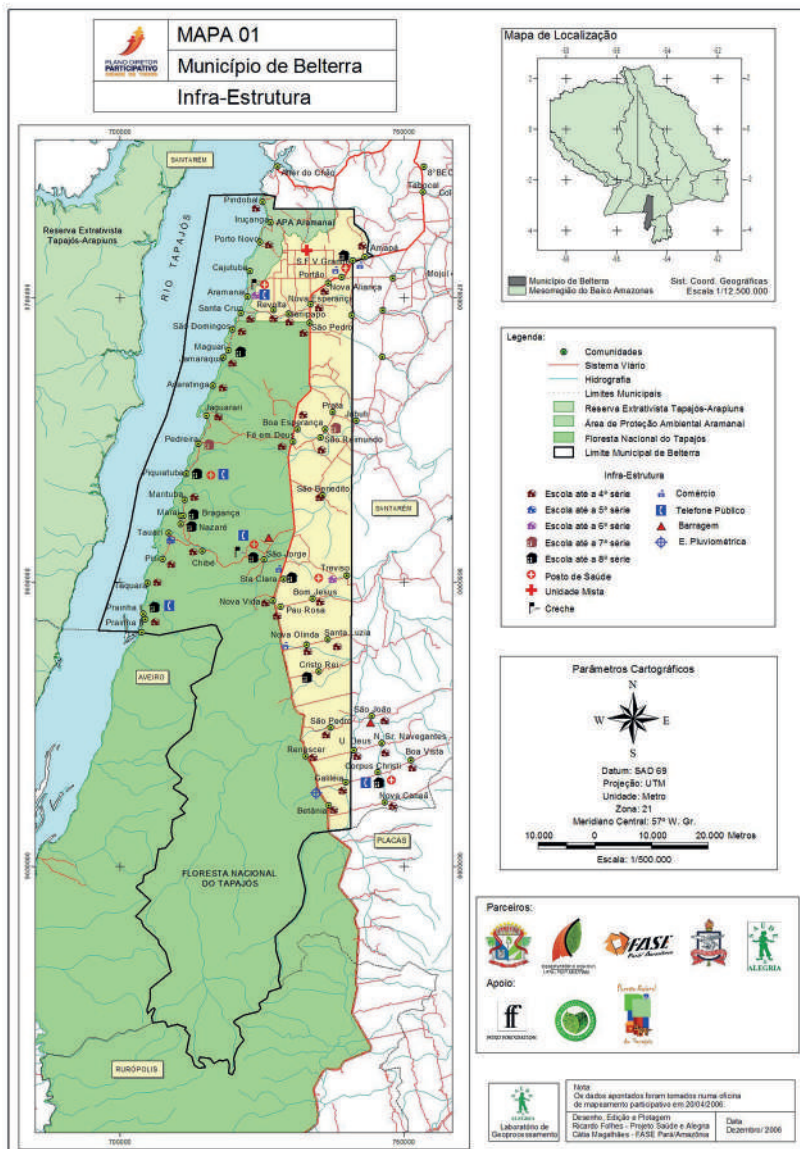


Figura 1. Floresta Nacional do Tapajós, limites e arredores. Fonte: Município de Belterra - Infraestrutura do Plano Diretor (2006).

projetos de colonização dos anos 1980 e, por isso, não podia ser usado para fins de proteção ambiental. Contudo, no contexto das disputas pelos recursos naturais do Planalto Santareno, em que os sojeiros estavam envolvidos e que foram exacerbadas pela pressão de grupos estratégicos de interesse as zonas de amortecimento, não foram de fato estabelecidas. Supostamente, deveria ter sido aprovada uma lei correspondente, o que não foi realizado. Esta violação da lei pode ser explicada, como já mencionado, pela apropriação do Estado e suas instituições jurídicas por bandos criminosos (Olson, 1993; Pies, 1997).

Nascimento e Martorano (2017), que consideram na sua análise tanto a FLONA em si quanto um anel de amortecimento¹² de 10 km de largura em torno dela e, para além desse, outro anel de mais 10 km em torno desta zona de amortecimento, chegam à conclusão de que na região total (FLONA, zona de amortecimento e outro anel totalizando uma distância de 20 km até a FLONA), a percentagem de culturas anuais aumentou, ao todo, de 4.380 hectares em 2004 para 20.490 hectares em 2014. Isto significa que as correspondentes florestas primárias e secundárias tiveram de ceder espaço (Nascimento; Martorano, 2017, p. 276-277). As elevadas perdas de vegetação secundária nas proximidades da FLONA (devido à agricultura extensiva) ameaçam a biodiversidade dentro da FLONA, mas não promove ações das autoridades competentes.

Com respeito à gestão da FLONA, a autoridade ambiental nacional Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMbio) é a entidade responsável, em conjunto com a Associação de Moradores da FLONA (FCFT). O ICMBio transferiu o contrato de utilização para o FCFT, e o Serviço Florestal Brasileiro (SFB) apoia as comunidades da FLONA na preparação de planos de manejo florestal, os quais são, por fim, executados pela cooperativa de gestão de madeira – a Cooperativa Mista da Flona Tapajós (COOMFLONA). A autorização para a roça anual (ou roçado, cultivo no sistema de corte e queima) individual é concedida aos residentes da FLONA, após requerimento e vistoria do terreno pelo ICMBio.

As autoridades ambientais da FLONA (e arredores) estão constantemente expostas a pressões dos grupos estratégicos (fazendeiros,

sojeiros, grileiros, políticos) e, dada a abundância de tarefas, sofrem com a escassez de pessoal, uma tendência que se intensificou nos últimos anos, devido ao desmantelamento maciço das autoridades ambientais por parte do governo Bolsonaro. Mesmo assim, através da presença permanente do ICMBio no local, o desmatamento na FLONA foi fortemente reduzido até 2014, em comparação com os anos anteriores (não há dados disponíveis para os anos seguintes). Contudo, a utilização agrícola na FLONA vem crescendo e a vegetação secundária aumentando, em detrimento da vegetação primária. Em contraste com isso, o desmatamento na zona de amortecimento e na região circundante aumentou rapidamente, o que tem impactos negativos sobre a biodiversidade da região e da FLONA (Nascimento; Martorano, 2017, p. 276).

Em contraste com a situação dentro da FLONA, as bases legais na região ao seu redor são menos claras. Isto pode ser explicado pela história da propriedade das áreas, ou seja, a sobreposição sucessiva das posses de terra e a sua manipulação. Para além das categorias territoriais contraditórias, a sobreposição de programas sociais criados para um público específico, por exemplo, integrantes dos programas anteriores de colonização, é confusa. Para que os residentes da FLONA se beneficiassem do programa de subsídios para a construção de casas, por exemplo, foram equiparados a assentados da reforma agrária e incluídos no programa correspondente do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), ainda que isso não corresponda à sua situação jurídica fundiária. Estas reclassificações dificultam às vezes a legitimidade de reivindicações e confundem aos interessados.

COOMFLONA

Em 2005, a cooperativa da gestão florestal dentro da FLONA (COOMFLONA), foi fundada por 24 membros¹³. Até 2012, a cooperativa tinha cerca de 30.000 hectares de floresta da FLONA à sua disposição para a gestão sustentável de madeira. Após 2012, a FLONA perdeu um total de 38.840 hectares, devido ao reconhecimento dos territórios indígenas

Munduruku-Takuara e Bragança-Marituba (Terras Indígenas, TI) e 12.000 hectares de floresta devido ao desmembramento da comunidade de São Jorge.

Isso criou grandes problemas à cooperativa na época da coleta de dados, pois ela necessitaria de 30 vezes a quantidade de terra total para trabalhar os 1000 hectares de terra cultivados anualmente, de modo a que as áreas possam regenerar-se alternadamente por 30 anos. A cooperativa vendeu cerca de 15.000 m³ de madeira em 2012 e mais de 37.000 m³ de madeira em 2014¹⁴, sendo economicamente sustentável. Foi necessário procurar, na própria FLONA, áreas substitutas para aquelas perdidas pelo desmembramento, designando áreas com outros usos para o uso agrícola da floresta.

No processo de desmembramento da FLONA, um dos principais pontos de discórdia entre a comunidade de São Jorge, a COOMFLONA e o ICMBio, é o fato de que, dos 24 membros fundadores da cooperativa, sete membros eram provenientes da área do município de São Jorge, separada em 2012, e tiveram de abandonar a cooperativa depois de o município ter sido desligado. O montante da compensação negociada para os antigos membros foi considerado injusto por eles, uma vez que queriam continuar a usufruir dos benefícios da cooperativa. Este fato mostra, em pequena escala, os problemas que surgem quando categorias territoriais mudam, e os problemas decorrentes no tecido social.

Belterra

O município de Belterra, com sede administrativa de mesmo nome, abrange uma parcela de cerca de 70% da área total da FLONA e também abriga a Área de Proteção Ambiental (APA) Aramana¹⁵. Adjacente à Belterra está uma outra reserva ambiental, a APA Alter do Chão, que pertence ao distrito de Mojuí dos Campos, e é uma zona de reserva ambiental do Estado do Pará. A área de Belterra é o local da antiga plantação de seringueiras da Ford Cia.¹⁶, que foi gerida pelo Ministério da Agricultura brasileiro após a saída da empresa. Por

causa das plantações de seringueira, trabalhadores de fora vieram para o município. Outra parte da população de Belterra veio através de um projeto de colonização estatal nos anos 1980.

Em Belterra, para além das terras públicas sem destinação, há também terras que foram redesignadas para fins de reforma agrária. Sua responsabilidade recai sobre as autoridades da reforma agrária e fundiária INCRA (nível federal) e Instituto de Terras do Pará (ITERPA; nível estadual). No entanto, indivíduos particulares reivindicam repetidamente o direito a terras públicas até agora designadas como terras devolutas ou terras sem destinação. Em Belterra, as diferentes jurisdições e a sobreposição de competências conduziram a disputas e fraudes. Contudo, o governo local nem sempre conseguiu intervir em ilegalidades e disputas de terras da União, uma vez que a falta de clareza em relação às competências, assim como as diferentes taxonomias para os direitos de acesso e disposição dos territórios conduzem a múltiplas fraudes e tentativas de fraudes (outros casos parecidos descritos em Fatheuer (2021), Torres (2021) e Torres, Doblas e Fernandes Alarcon (2017)).

No decurso dos anos 2000 e 2010, o cultivo ilegal de soja tem consumido espaços rurais e urbanos, chegando até o centro de Belterra. De acordo com funcionários do governo municipal, uma administração anterior de Belterra “vendeu”, nos anos 2000, terras dos antigos arrendamentos da Cia. Ford a produtores de soja do sul do Brasil¹⁷. Essas terras teriam pertencido à União (no caso Ministério da Agricultura), tendo apenas pequenos agricultores o direito de posse sobre ela. Mas estes direitos de posse foram “vendidos” aos sojeiros, quer pelos próprios pequenos proprietários, quer pela administração municipal. O desmatamento desses lotes e a plantação de soja fizeram com que outros pequenos proprietários vendessem sucessivamente os seus lotes, até porque os sojeiros exerciam pressão sobre os pequenos proprietários remanescentes¹⁸. Os produtores estão interessados em cultivar grandes áreas contíguas, para que pudessem utilizar maquinaria agrícola no cultivo das plantações. Após a venda dos seus lotes, a população local, principalmente os pequenos proprietários

mais velhos, ou instalou-se num dos assentamentos da reforma agrária na região ou procurou outro lugar para morar, passando a viver de suas aposentadorias rurais e do montante da venda, que, de acordo com entrevistados, estava muito abaixo do preço de mercado da época.

No passado, as transações de venda dos lotes eram autenticadas através da apresentação de um contrato de compra num cartório local. O documento de compra era então submetido ao departamento de propriedade da administração municipal (“setor terra da prefeitura”), que documentava o terreno como propriedade privada. Assim, completava-se então o salto da ilegalidade para a legalidade. O sojeiro passa a ter então uma propriedade “legal”, ou seja, a terra que nem mesmo poderia ter sido vendida está assim legalizada. No passado (anos 2000 até cerca de 2005), os lotes de terra eram também vendidos (ilegalmente) por funcionários da administração municipal a empresários de cultivo de soja. Sob a subsequente gestão política de Belterra, estas práticas foram abandonadas.

A “venda” de lotes (direito de usufruto da posse) também tem lugar entre os pequenos proprietários. É considerada legal se um roçado já tiver sido realizado e o recurso já tiver sido adquirido através de usucapião ou, como disse um pequeno proprietário entrevistado: “que a mata ninguém compra. A gente faz esse roçado, sua roça, aí você tira sua área assim pra você trabalhar”. Este direito de usufruto pode, então, sob determinadas circunstâncias, ser vendido ou, como seria mais correto, as “benfeitorias¹⁹” feitas no lote de terra é que podem ser vendidas, tal como previsto pela lei brasileira. Este é o segundo passo na transformação dos bens comuns em propriedade privada. Essas transações ocorrem informalmente e não há documentos de compra sobre elas. A terra devoluta é entendida como bem comum ou, como um pequeno agricultor expressou: “Disseram devoluto, né? esta mata, né? Aí alguém mandou, pode ser um roçado aqui, a gente tira este terreninho aí, aí você fica trabalhando”. O mecanismo de posse funciona muito bem com os pequenos proprietários, porque eles, após algum tempo, desistem daquele roçado e cultivam novas áreas. Contudo, a posse promove o desmatamento, quando os direitos

de disposição são “vendidos” a grileiros que os adquirem (ilegalmente) para fins de criação de gado ou cultivo extensivo de soja. O veículo para tal é a legalização ilícita da transação através da inscrição no registro da autoridade competente. Este é um meio testado e aprovado pelos grileiros, que, por vezes, dividem enormes áreas em lotes fictícios de terra até o tamanho de 2.500 hectares permitido nesse ínterim, legalizando-os então como propriedade de testas de ferro (Fatheuer, 2021, p. 10).

Planalto Santareno

A região assim denominada é uma planície que se estende parcialmente sobre os municípios de Santarém, Belterra (e Mojuí dos Campos) e ao longo da BR-163, e que se situa, em parte, na área de influência (ecológica) da FLONA. No mapa a seguir (Figura 3), esta faixa a nordeste da FLONA ou a leste da BR-163 está destacada em amarelo.

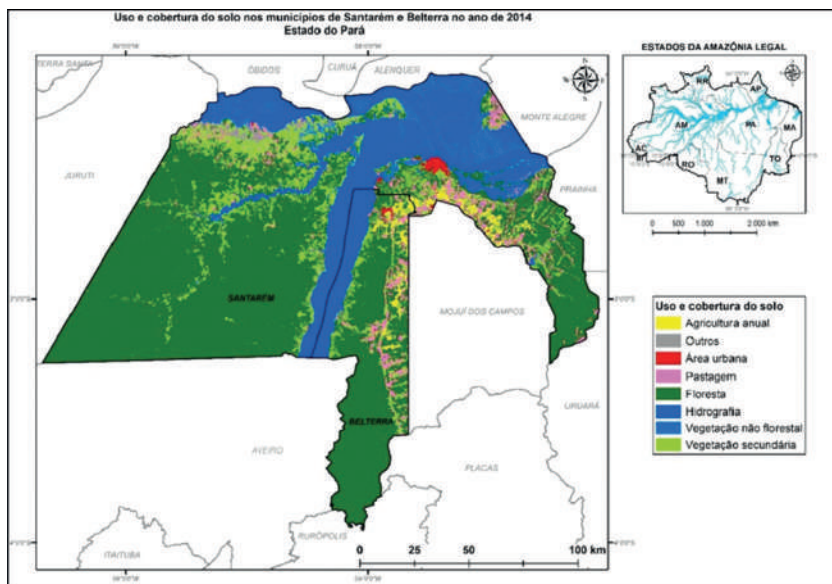


Figura 3. Uso da terra nos municípios de Santarém e Belterra (2014). Amarelo: agricultura anual. Fonte: Costa *et al.*, 2018. (Figura 1).

Nos anos 1960, grandes projetos de infraestrutura foram iniciados na Amazônia pelo governo militar à época, incluindo a construção da estrada federal BR-163 nos anos 1970, onde – como já mencionado – a União estipulou que as faixas laterais (até 100 km) deveriam ser reservadas para o assentamento de colonos de outras partes do país. Estes receberam aqui pedaços de terra até um tamanho de 100 hectares, onde praticavam a agricultura no sistema de corte e queima e, em menor escala, a criação de gado. Apesar da sua proximidade com a FLONA, as faixas laterais não foram oficialmente reconhecidas como zona de amortecimento²⁰ conforme a SNUC (Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2020), o que teria proporcionado meios legais para impedir a devastação.

Esse zoneamento foi alterado nos anos 2000, quando o então presidente da câmara e o prefeito de Belterra, juntamente com um fazendeiro e membro da assembleia legislativa do Pará, apresentaram um panorama das qualidades da terra e das condições de propriedade do Planalto Santareno a alguns produtores de soja no sul do Brasil, e eles se interessaram pela compra desta terra²¹. A apropriação ilegal de lotes no Planalto Santareno foi desencadeada pela crescente procura internacional de soja, e, vinculada a essa procura, pela expansão da BR-163 e do porto de Santarém, que tornou possível o carregamento de soja em navios cargueiros oceânicos. De acordo com os planos do governo do estado do Pará à época, a região Oeste do Pará deveria evoluir para um polo agrícola, com Belterra como um centro de cultivo de soja. Pode-se presumir que foram oferecidos incentivos adicionais através de subsídios estatais por meio de redes entre políticos locais, produtores de soja e o então governo do estado do Pará.

Por conseguinte, numerosos pequenos produtores “venderam” os seus direitos de posse a produtores de soja. De acordo com a nossa pesquisa no local, estas decisões de venda tinham, entre outras coisas, uma razão demográfica. Os pequenos proprietários, a quem tinham sido atribuídos lotes nos anos 1980, haviam atingido, nesse meio tempo, a idade de se aposentar. Seus filhos tinham em grande parte migrado e já não estavam mais à disposição como ajudantes agrícolas.

A perspectiva de se mudar para próximo da cidade (Belterra, Santarém) com uma pequena aposentadoria rural e o lucro da venda do lote era, portanto, tentadora. Como consequência, as compras ilegais desses lotes por produtores de soja levaram a um desmatamento enorme nos anos seguintes.

Na região Oeste do Pará como um todo, a produção de soja aumentou de 17.400t em 2003, para 80.166t em 2010. No município de Belterra, a produção aumentou de 3.780t em 2003, para 30.780t em 2010; e no município de Santarém, ela aumentou de 12.420 em 2003, para 46.170t em 2010 (Gayoso, 2012, p. 126). Tudo isso aconteceu no contexto da expansão do porto de Santarém e da demanda internacional por soja (Figura 4).



Figura 4. Plantação de soja no Planalto Santareno. Foto: Karin M. Naase.

São Jorge

Nos anos da fundação do lugarejo, que fez parte da FLONA até 2012, algumas poucas famílias, constituídas entre 70-80% por migrantes do nordeste do Brasil, que não se identificavam como residentes da FLONA, estabeleceram-se ali. Trabalhavam na extração de pau-rosa (para a produção de perfumes). Na década de 1970, a Oitava Brigada do Batalhão de Engenharia de Construção (BEC) instalou-se ali, então, para a construção da rodovia federal BR-163.

Já na época da fundação da FLONA, começaram os conflitos entre os habitantes de São Jorge e a então autoridade florestal responsável, o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF). O IBDF queria expulsar todos os residentes da FLONA porque o seu conceito de proteção florestal não incluía a existência de uma população local. No entanto, os residentes resistiram ao despejo planejado. Isto levou a um conflito permanente entre a autoridade ambiental e parte da população de São Jorge, que, além disso, também não queria ser integrada na reserva ambiental da FLONA.

De acordo com um membro do conselho da FLONA, já tinham sido realizados referendos sobre o desmembramento de São Jorge da FLONA em 1982, 1996 e 2000. Contudo, a maioria da população preferiu continuar a fazer parte da FLONA, sob a proteção do Estado (“área do governo”), porque temia a apropriação de seus lotes e terrenos por estranhos²². Nos anos da fundação da comunidade, as famílias dos colonos habitavam e cultivavam apenas a quantidade de terras suficiente para a sua subsistência. Uma vez que havia floresta tropical disponível, buscavam-se novos lotes quando os anteriormente utilizados se esgotavam devido à roça. Não havia limites formais entre os lotes. Nos anos 2000, porém, quando a terra foi valorizada pela iminente pavimentação da BR-163 e pelo porto de carga para soja em Santarém, isso mudou. Os habitantes de São Jorge passaram a reivindicar, de acordo com a prática do usucapião²³, a formalização de seu direito de propriedade. No entanto, como estavam integrados ao regime da FLONA, venderam lotes apenas informalmente entre si (“a preço de banana”). Informantes partiram do princípio de que na fase que antecedeu o desmembramento da FLONA, alguns residentes

registraram em seu nome em cartório não só os seus próprios lotes, mas também terras alheias, o que criou a ameaça de futuras disputas pelo direito da propriedade²⁴. Este foi particularmente o caso dos terrenos nas proximidades da BR-163 e, segundo os informantes, foi a motivação para algumas pessoas votarem a favor do desmembramento de São Jorge (Figura 5).



Figura 5. São Jorge. Fazenda na BR-163. Foto: Karin M. Naase.

Para outros, tratava-se do desejo de ter a sua própria terra (“sonho de apropriar-se do que é seu!”). Por esta razão, quiseram, nesse momento, envolver o INCRA para demarcar os lotes e obter o título de propriedade; em outras palavras, nesse caso começou-se a achar atraente a regulamentação oficial dos conflitos. Segundo alguns informantes, o desmembramento do município de São Jorge foi essencialmente uma iniciativa de posseiros e grileiros, assim como de criadores de gado, que, ao que tudo indica, deram um “empurrãozinho” para a obtenção de maioria na votação²⁵. Em 2012, uma parte da população de São Jorge, em colaboração com alguns políticos regionais e nacionais, juntamente com o então diretor da FLONA (ICMBio)²⁶ e um membro do parlamento brasileiro²⁷, conseguiu que o município fosse desligado da FLONA.

No decurso do desmembramento de São Jorge, cerca de 3.000 dos 15.000 hectares de floresta foram transferidos para a FLONA, uma vez que se tratava de floresta primária²⁸. São Jorge já era constituída por uma maioria de floresta secundária na ocasião do desmembramento.

No momento do levantamento de dados, havia 118 processos pendentes contra residentes de São Jorge por desmatamento e utilização ilegal de terras da FLONA, ou seja, a tentativa de invasão em direção à FLONA estava progredindo e ameaçava a área protegida²⁹.

Como resultado do desmembramento de São Jorge da FLONA, trabalhadores florestais que atuavam na COOMFLONA como manejadores, bem como membros fundadores da cooperativa foram excluídos, pois apenas membros de uma das seções da FCFT estavam autorizados a desempenhar tais funções. Alguns dos habitantes de São Jorge viram desvantagens consideráveis no desmembramento, tais como a perda de empregos para os manejadores, a exclusão dos membros das cooperativas da COOMFLONA, a perda da bolsa verde (programa estatal de transferência de renda a todas as famílias da FLONA, na época cerca de 300 reais por mês), a claudicante emissão de títulos de terra definitivos, o atraso na concessão de créditos agrícolas, que tinha sido um dos principais argumentos para o desmembramento de São Jorge, e as primeiras vendas de terras “por baixo dos panos” aos sojeiros, que tiveram lugar logo após o desmembramento. Este último fato prova que aqueles que comprem floresta tropical não o fazem para conservar o recurso, mas para desmatar a terra e utilizá-la para a agricultura. Foram vistos como vantagem do desmembramento a libertação da tutela do ICMBio, a garantia do próprio lote através do título de terra, menos exigências no que diz respeito à criação de gado e à proteção florestal, bem como a possibilidade de utilizar o lote como hipoteca para créditos e a liberdade de poder vender os lotes, já com título. Em última instância, trata-se de conseguir vantagens individuais, em detrimento do bem comum que é a floresta tropical.

Terra Indígena

Três das comunidades da FLONA: Takuara, Bragança e Marituba, decidiram, nos anos 2000, solicitar a demarcação dos seus territórios como terras indígenas (TI). O reconhecimento dos territórios indígenas Munduruku-Takuara e Bragança-Marituba pela FUNAI ocorreu em

2016³⁰. Ainda hoje, as duas TIs continuam a fazer parte da FLONA. No entanto, a COOMFLONA perdeu o acesso à floresta localizada na TI. As comunidades iniciaram o processo de demarcação, encorajadas por um professor universitário da Universidade de Santarém e por uma organização indígena da região. Numa conversa pessoal, um dos líderes indígenas mencionou como motivo decisivo o fato de a COOMFLONA estar manejando a floresta até as fronteiras de suas comunidades. A cooperativa teria cortado árvores frutíferas, o que levou a caça, que comia os frutos dessas árvores, a se manter afastada de lá. Com isso, os habitantes já não conseguiam mais caçar, o que, segundo ele, era importante para a sua alimentação. Da mesma forma, as terras comunitárias (*commons*) nas comunidades indígenas são distribuídas a famílias pelo conselho dos indígenas, ao contrário das outras comunidades da FLONA, onde as famílias ocupam e cultivam permanentemente lotes individuais. Ainda segundo ele, este sistema era visto de forma crítica e teria levado à desunião e à divisão da comunidade. Através do seu novo status de habitantes da TI, eles adquiriram também o status de proteção inalienável permanente de seu território. A FLONA perdeu 38.840 hectares de terra no total, por conta da separação dos territórios indígenas, o que impactou o manejo madeireiro sustentável da COOMFLONA. Isso levou a uma reorganização do plano de gestão da FLONA pela COOMFLONA nos anos seguintes. Através deste exemplo, fica claro que no centro do debate estão a questão dos bens comuns, assim como o receio com relação a possíveis invasores e à revogação dos direitos sobre os recursos. Para os indígenas, essa questão está intrinsecamente ligada ao tema da identidade cultural do seu grupo étnico.

Assentamento de reforma agrária PA Moju

É importante abordar o assentamento da reforma agrária PA Moju³¹ no contexto da FLONA, pois há uma relação entre ele e o mencionado Planalto, que impacta na destruição da floresta tropical, sob pretexto de normas ambientais. Parte do PA Moju está localizado em frente à FLONA Tapajós, e chega-se a ela através de uma saída no km 135 da BR-163.

O surgimento do PA Moju deve ser entendido no contexto da forte pressão na qual se encontrava o Programa Nacional da Reforma Agrária (PNRA) nos anos 1990, 2000 e 2010, no sentido de aumentar o número de assentamentos, a fim de estabelecer mais famílias no local. Como os procedimentos de desapropriação de terras em regiões consolidadas como o sul do Brasil, foram morosos e nem sempre coroados de sucesso. Os governos de Fernando Henrique Cardoso, Lula da Silva e Dilma Rousseff deslocaram para o norte do Brasil (Reis, 2016, p. 53) os assentamentos para trabalhadores rurais sem-terra, criando assentamentos na Amazônia, muitas vezes em terras devolutas ou terras griladas, que buscaram desapropriar e legalizar³². Os cerca de 3.589 assentamentos da reforma agrária registrados por volta de 2012 ocupam 41,8 milhões de hectares ou cerca de 8% da Amazônia brasileira (Amazônia legal). Isso resultou no fato de que 81% das áreas da reforma agrária estavam localizadas na Amazônia (Alencar *et al.*, 2016), como citado em Bentes, Monteiro e Almeida Vieira (2020, p. 58), o que, por sua vez, é outro motor para o desmatamento da floresta tropical. Contudo, segundo Pacheco (2009, como citado em Bentes *et al.*, 2020), cerca de 730.000 propriedades com menos de 100 ha em 13,3 milhões de hectares na Amazônia são responsáveis por apenas cerca de 15% da perda de floresta amazônica. De modo inverso, isto significa que as grandes propriedades (ou seja, terras em geral griladas) provocam a esmagadora maior parte do desmatamento.

No Oeste do Pará (distrito da superintendência do INCRA), 222 assentamentos da reforma agrária alojaram 73.487 famílias em 14.329.629,7731 hectares de terra no final de 2011, segundo o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA, 2012, p. 314). Até 2010, 216 projetos de reforma agrária já tinham sido implementados no Oeste do Pará, com uma capacidade de alojar 108.300 famílias. O assentamento Moju I e II aqui mencionado, criado na década de 1980, é o maior do seu gênero no Oeste do Pará (IPAM, 2011), como citado em Bentes *et al.* (2020, p. 58). De acordo com a lista de 2012 do INCRA, os assentamentos de reforma agrária Moju I e II (com uma área total de 152.686 hectares) alojavam 1.578 famílias na época, segundo o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA, 2012, p. 307).

De acordo com nossas observações em outros assentamentos da reforma agrária (Naase, 2010b), os assentados em número variável, dependendo do PA, quando eles desmatam a terra fazem isso por necessidade financeira e vendem-na a criadores de gado ou produtores de soja, o que mais uma vez pode levar a uma concentração de terra em grande escala e ao concomitante desmatamento. A sorrateira concentração de terras nas mãos de poucos parece ser um dos flagelos dos assentamentos de reforma agrária, como Bentes *et al.* (2020, p. 76) também mostram para a PA de Moju (Figura 6).

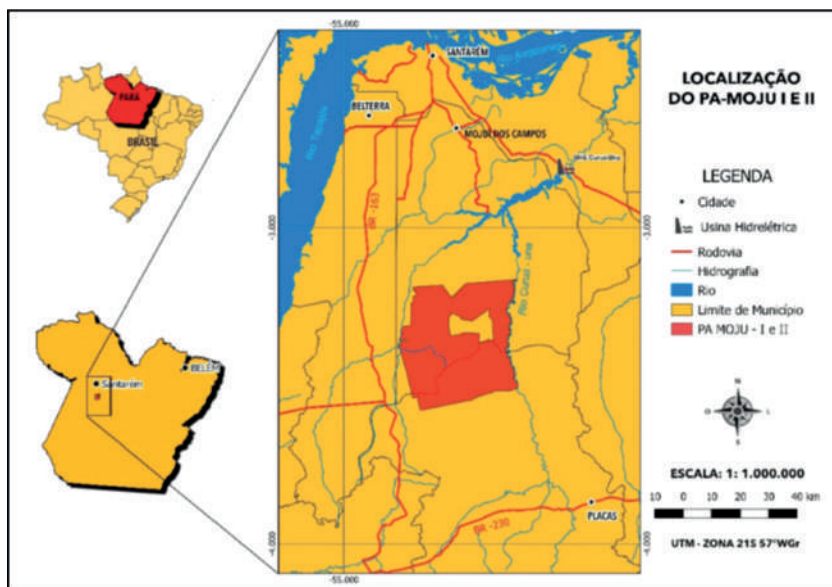


Figura 6. Mapa de localização dos PA Moju I e II. Fonte: Bentes, Monteiro e Almeida Vieira (2020, p. 63).

Segundo informantes em Moju I, alguns antigos moradores da FLONA também viviam lá, pois como não faziam parte do público-alvo da área protegida, foi-lhes dado um lote em Moju. Residentes de periferias urbanas (Belterra, Santarém), pobres de áreas rurais da região e pessoas de fora também lá permanecem. A comparação entre a FLONA e o PA Moju mostra que, durante a fase da pesquisa

de campo, a FLONA, devido ao seu carácter pioneiro, era mais bem organizada e equipada (escolas, sistema de saúde, oportunidades de rendimento) e, por conseguinte, atrativa para pessoas de fora.

Basicamente, pode dizer-se que o regime do INCRA contraria as práticas agrícolas tradicionais dos colonos. A diferença reside no fato de que o INCRA prevê o assentamento e fixação definitiva dos pequenos agricultores (sem-terra), enquanto estes operam de acordo com a agricultura tradicional de corte e queima, que é diametralmente oposta ao modelo do INCRA. O modelo de roça prevê a utilização temporária, ao passo que o modelo INCRA estabelece a fixação permanente de pequenos agricultores em um determinado lote.

Consequentemente, os pequenos agricultores “vendem” seus lotes habituais (ocupação)³³, depois de terem preparado e eventualmente cultivado suas terras durante alguns anos, por exemplo, aos sojeiros. O fato de as terras da reforma agrária não poderem ser vendidas neste momento, não é considerado problemático nem pelo pequeno proprietário nem pelo sojeiro.

Segundo Bentes *et al.* (2020, p. 75), cerca de 16% da área total (23.974 ha de 152.686,06 ha) da floresta tanto no PA Moju I como II foi desmatada (Silva, 2020, p. 85). Quanto mais próximas estiverem das áreas da BR-163 e, portanto, mais próximas da FLONA, maior o desmatamento. Os autores mencionam que na região ocorre concentração da terra relacionada à venda de lotes. Ao que parece, trata-se de colonos individuais que comprem os lotes dos seus vizinhos (Bentes *et al.*, 2020, p. 78). No próprio assentamento de Moju I, também foi dito por informantes da nossa pesquisa, que atualmente é prática corrente “arrendar” lotes a sojeiros do Planalto Santareno. Uma vez que partes do terreno de Moju são inclinadas e, portanto, apenas adequadas para a pecuária, estas áreas são declaradas como propriedade pelos sojeiros, a fim de cumprir os requisitos da Reserva Legal. Quando vendem a sua produção, os produtores de soja têm de provar – no âmbito do CAR – que produzem soja em terras que cumprem os requisitos legais da Reserva Legal³⁴. Os sojeiros somam os

terrenos em pousio arrendados (PA Moju) com os do planalto, por eles desmatados em sua totalidade, e apresentam a comprovação aos fiscais antes de vender a soja no porto de Santarém. Dessa forma, atingem a proporção de “20% de área produtiva” e “80% de terras em pousio” e cumprem, nas aparências, a legislação.

Trata-se, evidentemente, de um esquema de fraude que favorece a ambos os lados, a saber: o sojeiro, que desmata uma superfície muito maior do que lhe é permitido, e que, através da comprovação de terras em pousio, consegue cumprir aparentemente os requisitos ambientais; e o assentado, que ganha rendimentos extras para terras nas quais não realiza atividades agrícolas³⁵. Em última análise, as normas ambientais (CAR) e a reforma agrária impulsionam a destruição das florestas tropicais porque são vulneráveis à manipulação por parte dos infratores da lei.

Resumos e conclusões

Nossa intenção era esclarecer como se processa a apropriação privada e a transformação de bens comuns ou terras públicas (floresta tropical), por que fases passa este processo, que condições favorecem a destruição da floresta tropical, qual o papel da população local (pequenos agricultores, habitantes das florestas) e qual o papel do Estado neste processo. A tese central deste capítulo foi de que os processos de apropriação na Amazônia se realizam através da transformação dos direitos de acesso e de disposição de terras, que ocorrem por meio de planejamento territorial e regularização fundiária através da (re) classificação e (re)rotulagem dos territórios. Além disto, os programas públicos de proteção social e ambiental desterritorializam as populações locais (indígenas e não indígenas) ao enquadrá-las em categorias administrativas de programas sociais e ambientais, possibilitando, com isso, a transformação dos territórios e recursos por elas controlados em propriedade privada. A transformação dos bens comuns e, portanto, a destruição do território étnico é o primeiro passo neste processo.

Como mencionado acima, após a independência do Brasil, foi criada, em 1850, a Lei de Terras, que dava ao direito de propriedade privada a preferência sobre bens comuns ou propriedade do Estado. Na região estudada à beira do Tapajós, o *boom* da borracha em sua segunda onda levou a Ford Cia. norte-americana à atual região de Belterra, onde cultivava borracha em concessões de terra do Estado brasileiro à empresa. Este foi um passo a mais na transformação dos direitos de propriedade na zona de influência da futura FLONA. Como descrito acima, passando por pequenos agricultores e posseiros que receberam a terra como posse, como parte de um projeto de colonização, esta terra caiu então nas mãos dos sojeiros, tornando-se assim alvo de desmatamento e destruição. O mesmo fenômeno pode ser visto nas margens da BR-163. A partir do momento em que a terra pública e os bens comuns foram redefinidos como terra pública apta para colonização, o caminho foi aberto para a sua posterior apropriação ilegal por sojeiros, em conluio com políticos e funcionários do INCRA corruptos. Isso acabou por selar o desmatamento da floresta tropical.

Dentro dos limites da FLONA, a floresta tropical tem sido preservada através do seu status de área protegida pela União e através de um controle constante pelos órgãos de proteção ambiental. Como mostra o exemplo de São Jorge, os programas de colonização para o assentamento de colonos não oriundos dos locais são problemáticos porque, nesse caso, não está presente o critério decisivo de territorialidade. Grupos estratégicos, tais como políticos ou fazendeiros de Santarém, conseguiram colocar testas de ferro na administração local ou encontrar aliados e fazer prevalecer os seus interesses, em detrimento de pequenos proprietários individuais e em detrimento da floresta tropical. Como a situação por volta de 2014 sugeria, grandes partes das florestas ainda existentes foram dizimadas no intuito de se obter posteriormente a redução da área protegida. Ao que tudo indica, esta é uma prática comum dos grileiros³⁶.

Os desencadeadores para este desenvolvimento na região da FLONA Tapajós e arredores incluem, como relatado, a construção de infraestrutura de transporte, portos e centrais hidrelétricas que estão sendo construídas ou que ainda estão em planejamento ao longo dos

cursos dos rios do baixo Amazonas e Tapajós. Uma importante força motriz é a demanda internacional por soja, carne bovina, madeira, recursos minerais e energia. Subjacente a este desenvolvimento, está também a antiga narrativa da integração da Amazônia ao Estado brasileiro, o que significa, sobretudo, a exploração econômica dos seus recursos, em detrimento do meio ambiente, da população local e do clima global.

De acordo com a tese que dá início a este capítulo, a transformação da propriedade comunitária (*commons*) e depois a redestinação de terra pública (terra devoluta e terra sem destinação) em propriedade privada é uma condição prévia essencial para a destruição das florestas tropicais. Isso acontece através da invasão, como ilustrado pelo caso dos criadores de gado em São Jorge; ou através da compra ilegítima de direitos de disposição sobre a terra, como descrito no exemplo da concessão de terras aos agricultores de soja no Planalto Santareno.

Paralelamente, o Estado cria condições para a apropriação dos recursos naturais por partes externas através da construção de infraestrutura viária e das consequentes alterações no ordenamento territorial. Com frequência, ele se coloca indiferente frente às grilagens, ou até mesmo as legitima posteriormente, através de medidas provisórias, como relatado anteriormente. Além disso, o que não pode ser silenciado neste contexto é que os posseiros, através da “venda” dos seus direitos de acesso e de disposição, estão envolvidos na privatização da floresta tropical e, subsequentemente, na sua destruição. Contudo, o Estado brasileiro é o principal responsável pela contínua destruição da floresta tropical, ao aumentar a dimensão das áreas passíveis de homologação posterior à ocupação para até 2.500 hectares, o que beneficia claramente o latifúndio e as suas práticas ilegais.

No decurso destes desenvolvimentos, a relação interna entre o Estado e a população local está mudando. Está se consolidando uma nova relação entre o Estado, enquanto emissor de transferências e a população local, enquanto beneficiária de programas sociais públicos, em detrimento da sua territorialidade, quer dizer, sua disposição

sobre a terra. Neste contexto, a reforma agrária ganha ainda outro significado, que advém do assentamento de pessoas de regiões remotas e da sua transformação em beneficiários de transferência fornecidas pelo Estado. Os migrantes não têm com o seu habitat a mesma relação íntima que os habitantes locais, mas sim, uma relação mais funcional, e a vendem (direitos de acesso) a empresários da grilagem, especialmente quando os recursos financeiros dos assentados se esgotam.

No entanto, o Estado brasileiro também desempenha um papel positivo, especialmente quando atua como garantidor da territorialidade dos habitantes das florestas ou de territórios indígenas, exatamente no sentido da salvaguarda institucional das múltiplas camadas aninhadas dos direitos de disposição postulados por Ostrom (2002). Neste contexto, contudo, é importante assinalar os acontecimentos sob o governo Bolsonaro (2019-2022), que enfraqueceu os direitos territoriais dos povos indígenas e tradicionais à sua integridade territorial e dizimou áreas protegidas.

Em última instância, fica claro através deste *paper* que o Estado desempenha um papel significativo na destruição da floresta tropical, seja pelo afrouxamento das normas ambientais, seja pelo *laissez-faire* na repressão à grilagem e à destruição ambiental. O labirinto de diferentes leis, regulamentos, procedimentos, interrelações locais e corrupção local e suprarregional torna extremamente difícil a luta contra a apropriação ilegal de terras. Somente entidades institucionalmente seguras e protegidas por autoridades públicas, tais como áreas protegidas e s territórios indígenas demarcados e defendidos por instituições competentes (o que nem sempre acontece) resistem à pressão de grupos estratégicos. Um pacto político brasileiro e internacional em prol da floresta amazônica deve realizar-se como prioridade e com alta urgência, para preservar e reflorestar esse patrimônio ambiental tão importante para o Brasil e para o mundo. Sonhar há de ser possível!

Notas

- ¹ Trabalho de campo intermitente de 2012 a 2014, financiado pela Deutsche Forschungsgemeinschaft DFG (Associação Alemã para a Pesquisa) (HA 5957/4-1, 4/2012-3/2014).
- ² “CAR obriga todos os proprietários e utilizadores privados de terras a criar um cadastro baseado em imagens de satélite que mostre como a terra é utilizada [...]. A criação de um CAR não está ligada a nenhum documento que prove a propriedade da terra. Assim, qualquer pessoa pode criar um CAR sobre um terreno sem qualquer prova de que lhe pertence – embora formalmente a criação de um CAR esteja ligada à propriedade da terra [...]. Na Amazônia, o CAR tornou-se um instrumento de apropriação de terra”. (Fatheuer, 2021p. 7. Tradução da autora).
- ³ Provavelmente este número é consideravelmente maior nos dias de hoje (2022).
- ⁴ Ver a lista de medidas provisórias de 2008, 2009, 2017, e 2019 em Fatheuer (2021, p. 11).
- ⁵ Abrangente literatura a respeito encontra-se nos sites do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA), do Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia (IPAM), do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA) e da Universidade do Oeste do Pará (UFOPA), todos que atuam na região da Amazônia Oriental.
- ⁶ Crítica ao zoneamento em Nitsch (2001), entre outros.
- ⁷ Como esse texto foi escrito em 2022, trabalhos científicos publicados depois desta data, que focalizam a região do baixo Amazonas e do oeste paraense, e que discutem a questão do avanço da soja, não pudemos mais levar em conta (veja p.e. Brenda Cordovil, 2023 e Gustavo Dias, 2023). O leitor pode encontrar teses recentes no site do NAEA e das outras entidades acima citadas.
- ⁸ O conceito de população tradicional no Brasil abrange povos indígenas, quilombos, ribeirinhos e, em certos casos, trabalhadores rurais não especificados e assentados da reforma agrária.
- ⁹ Os posseiros vivem e trabalham em terras públicas, sem título de propriedade (inicialmente até 500 hectares, hoje até 2.500 hectares), legalmente chamadas de posse. Segundo a lei, eles têm direito a esta terra. O programa Terra Legal (a partir de 2009) previa a garantia do direito à terra, em especial aos pequenos agricultores. Infelizmente, porém, os grileiros, em particular, utilizaram este instrumento para garantir ainda mais terras apropriadas ilegalmente por eles.
- ¹⁰ Este fato é significativo porque ainda hoje os grileiros alegam reivindicações de terras com base em documentos supostamente da época da colônia.
- ¹¹ Artigo 2 da Lei do SNUC (Lei nº 9.985/2000).
- ¹² Sobre a existência de uma zona de amortecimento em torno da FLONA, ver nota de rodapé 18, com o testemunho de um funcionário da ICMBio de Santarém.
- ¹³ A situação da COOMFLONA mudou nos dias de hoje, em comparação com os anos de pesquisa de campo. A cooperativa conta atualmente e com 269 membros e 82.933,55 hectares de floresta disponíveis para o manejo. Ver: <https://coomflona.com.br/>. Acesso em: 15 maio 2022.
- ¹⁴ Disponível em: <https://coomflona.com.br/documentos/coomflona-manejo-florestal.pdf>. Acesso em: 15 maio 2022.
- ¹⁵ Plano Diretor Participativo do Município de Belterra. Prefeitura Municipal de Belterra, 2007.
- ¹⁶ De 1934 a 1944 a Ford Cia. produziu borracha na localidade de Belterra, por ela fundada, em terras arrendadas do governo brasileiro.
- ¹⁷ A negociação ocorreu sob a forma de um acordo de concessão de uso por tempo indeterminado. Em princípio, esta terra deveria ter regressado ao Estado e ter sido classificada como terra pública destinada.

- ¹⁸ Em determinados períodos do ano, a maquinária agrícola percorre os campos desmatados e pulveriza enormes quantidades de substâncias agrotóxicas, que se espalham por toda a área urbana e, de acordo com o hospital local, levaram a um aumento considerável da incidência de câncer.
- ¹⁹ <https://www.afixcode.com.br/blog/o-que-e-benfeitoria-necessarias-uteis-voluptuarias/> (Última consulta: 30 de abril 2021).
- ²⁰ Como o cartógrafo do ICMBio responsável pelo assunto explicou em conversa pessoal, a zona de amortecimento deveria ter sido aprovada primeiro sob a forma de lei, o que, porém, foi obstruído por anos. Pode-se imaginar que grupos de interesse trabalharam politicamente para evitar isso. Consequentemente, o ICMBio ficou sem meios para tomar medidas contra a destruição.
- ²¹ Conversa pessoal com a administração municipal de Belterra.
- ²² O exemplo dos residentes do Planalto Santareno foi dissuasivo.
- ²³ [...] uma pessoa pode se tornar proprietária de um bem móvel ou imóvel que não esteja sendo utilizado corretamente pelo seu dono. De forma simplificada, qualquer indivíduo que tenha posse, o objetivo de dar uma função social e a intenção de cuidar de um bem como se fosse o seu proprietário pode entrar na justiça para obter o bem por usucapião após um certo período de tempo.” Disponível em: <https://www.projuris.com.br/usucapiao/>. Acesso em: 14 abr. 2022.
- ²⁴ Como expressou um informante: “...muita gente compra “no escuro” (sem documentos, sem nada); às vezes sem cartório, só no oral...”.
- ²⁵ No ano do desmembramento da FLONA, cerca de 320 famílias ou alegadamente 2.500 pessoas viviam em São Jorge. O número de pessoas que teria votado não corresponde ao número de famílias e lares registrados, sendo bem superior e sugere fraude.
- ²⁶ O objetivo do ICMBio era resolver uma situação insustentável, que estava permanentemente causando conflitos.
- ²⁷ O desmembramento da área de proteção teve que ser sancionado por uma alteração da lei a nível federal.
- ²⁸ Informação pessoal dada por um guarda florestal no local.
- ²⁹ Este fenômeno coincide com as observações de Cunha (2017), que diz: “[...] ao invés de reduzir áreas protegidas para desmatá-las, desmatam-nas de forma deliberada para forçar a redução da área protegida.” (Cunha 2017, p. X).
- ³⁰ Disponível em: <https://www.icmbio.gov.br/flonatapajos/quem-somos.html>. Acesso em: 15 maio 2022.
- ³¹ Projeto de assentamento, coloquialmente simplesmente PA, significa assentamento de reforma agrária.
- ³² A dupla injustiça reside no fato de que o grileiro, além do benefício que tinha obtido com o roubo da terra, ainda recebe uma indenização dos cofres públicos.
- ³³ Na verdade, o correto seria dizer que estão basicamente vendendo o seu direito ao uso de sua posse, uma vez que a maioria dos títulos de terra dos lotes concedidos para reforma agrária são emitidos apenas anos ou uma década depois da ocupação.
- ³⁴ Quando a soja é vendida em Santarém, é necessário provar, através de fotos de satélite, que o produto foi produzido em apenas 20% de terras desmatadas. O regulamento da Reserva Legal estabelece que a terra total de um produtor deve consistir em 80% de floresta em pé. O que é então comprovado através das áreas “arrendadas”, declaradas como propriedade em PA Moju I. Esta prática condiz com o quadro de manipulação da regulamentação ambiental (CAR), tal como relatado por Moreira (2021).

- ³⁵ Deve-se também perguntar em que medida faz sentido: a) oferecer terras tão inadequadas aos colonos; e b) por que razão, fora as intenções populistas, estão sendo disponibilizadas terras na Amazônia para a reforma agrária.
- ³⁶ A mesma prática foi observada por Cunha, em relação à Floresta Nacional do Jamanxim (Cunha, 2017, p. X).

Referências

- ACHESON, J. Ostrom for anthropologists. **International Journal of the Commons**, v. 5, n. 2, p. 319-339, 2011.
- AGRAWAL, A. Sustainable governance of common-pool resources: contexts, methods, and politics. *Annual Review of Anthropology*, v. 32, p. 243-262, 2003.
- ARAÚJO, R.; LÉNA, P. (Ed.). **Desenvolvimento sustentável e sociedades na Amazônia**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2010.
- BALLAND, J.-M.; PLATEAU, J.-P. **Halting degradation of natural resources**: is there a role for rural communities? Oxford: Clarendon, 1996.
- BARDHAN, P.; RAY, I. Economists, anthropologists and the contested commons. In: BARDHAN, P.; RAY, I. (Eds.). **The contested commons**: Conversations between economists and anthropologists. Maldon: Blackwell, 2008. p. 1-24.
- BENATTI, J. Regularização fundiária e acesso à terra no Estado do Pará, Amazônia: impacto aos direitos territoriais dos povos e das comunidades tradicionais. In: NAASE, K.M.; MÜNZEL, M. (Orgs.). **Encontros: Amazônia ontem e hoje**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2024.
- BENATTI, J.; ARAÚJO, R.; PENA, S. **A grilagem de terras públicas na Amazônia brasileira**. Brasília, DF: MMA/Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia-IPAM, 2006.
- BENDA-BECKMANN, F. von; BENDA-BECKMANN, K. von; WIBER, M. (Eds.). **Changing properties of property**. New York; Oxford: Berghahn, 2006.
- BENDA-BECKMANN, F. von; BENDA-BECKMANN, K. von; WIBER, M. The properties of property. In: BENDA-BECKMANN, F. von; BENDA-BECKMANN, K. von; WIBER, M. (Eds.). *Changing properties of property* (pp.1-39). New York, Oxford: Berghahn, 2006.
- BENTES, A. J. M.; MONTEIRO, R. N.; VIEIRA, T. A. Socioeconomia e gestão florestal no Projeto de Assentamento Moju I e II, Pará, Brasil. **Revista Retratos de Assentamentos**, v. 23, n. 1, p. 55-90, 2020. doi: 10.25059/2527-2594/retratosdeassentamentos/2020.v23i1.367
- Retratos de Assentamentos – Revista do Núcleo de Pesquisa e Documentação Rural (Nupedor) – Araraquara – SP – Brasil, 1994 v.23, n.1, 2020. 315p.
- Castro, P. P. C.; Ravena, N. Neo-Developmentalism and Regional Integration: IIRSA Impact in the Environmental Agenda in the Amazon. In: Mikkola, H. (Ed.). **Ecosystem and Biodiversity of Amazonia**. London: IntechOpen, 2021. doi: <https://dx.doi.org/10.5772/intechopen.93983>
- CHASE SMITH, R.; PINEDO, D. (Eds.). **El Cuidado de los Bienes Comunes**. Gobierno y Manejo de los Lagos y Bosques en la Amazonía. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2002.
- COHENCA, D. **Notas sobre o ZEE da BR 163**. Santarém, 2006. [Não publicado].
- CORTES, J. P. S. de *et al.* Quais as perspectivas da agricultura familiar em um contexto de expansão do agronegócio? Zoneamento participativo com representantes comunitários do

- Planalto Santareno. **Confinis** [Online], n. 45, 2020. URL: <http://journals.openedition.org/confinis/28077>; DOI: <https://doi.org/10.4000/confinis.28077>.
- COSTA, D. C. *et al.* Dinâmica temporal da pegada hídrica por cultivar de soja em polo de grãos no Oeste do Pará, Amazônia. **Revista Ambiente & Água - An Interdisciplinary Journal of Applied Science**, v. 13, n. 5, 2018. doi: <https://doi.org/10.4136/ambi-agua.2051>.
- CUNHA, C. N. da. Apresentação. In: TORRES, M.; DOBLAS, J.; ALARCON, D. F. (Eds.). **Dono é quem desmata: conexões entre grilagem e desmatamento no sudoeste paraense**. São Paulo; Altamira: Urutu-branco; Instituto Agrônomo da Amazônia, 2017. Disponível em: <http://pdrsxingu.org.br/site/publicacoes>. Acesso em: 15 maio 2022.
- ESTERCI, N. **Conflito no Araguaia - peões e posseiros contra a grande empresa**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- DOSSIÊ Amazônia Brasileira I. **Estudos Avançados**, v. 19, n. 54, maio/ago. 2005.
- EVERS, H.-D., SCHIEL, T. **Strategische Gruppen**. Vergleichende Untersuchungen zu Staat, Bürokratie und Klassenbildung in der Dritten Welt. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1988.
- FATHEUER, T. Die Logik der Eroberung – Ein kleiner Wegweiser durch die Landfrage in Brasilien. In: FDCL e. V., Friedrich-Schiller-Universität Jena (Eds.). *Amazonien: Der große Landraub. Die Landfrage im Kontext alter und neuer Strategien der Inwertsetzung*. (pp. 5-8). Berlin: FDCL-Verlag, 2021.
- FIORAVANTI, C. Os limites de um sonho amazônico. Entrevista Roberto Araújo Oliveira Santos Junior. **Pesquisa Fapesp**, v. 309, p. 83-85, 2021. Disponível em: https://revistapesquisa.fapesp.br/wp-content/uploads/2021/10/082-085_entrev-roberto-araujo_309.pdf. Acesso em: 15 maio 2022.
- GAYOSO, S. da C. **Grãos na floresta: estratégia expansionista do agronegócio de grãos na Amazônia**. 2012. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.
- HANN, C. The state of the art: a new double movement? Anthropological perspectives on property in the age of neoliberalism. **Socio-Economic Review**, v. 5, p. 287-318, 2007.
- IPAM-Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia. **A grilagem de terras públicas na Amazônia brasileira**. Brasília: MMA, 2006.
- LITTLE, P. E. **Amazonia: Territorial Struggles on Perennial Frontiers**. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2001.
- LOUREIRO, V. R.; PINTO, J. N. A. A Questão Fundiária na Amazônia. **Estudos Avançados**, v. 54, n. 19, p. 77-98, 2005.
- LUND, C. **Discussing some Elements of Elinor Ostrom and Jean-Philippe Platteau's Ideas of the "Commons Dilemma"**. Lund University, 2001. Não publicado.
- MAPA dos Conflitos Agrários e Ambientais na Região Transamazônica e Xingu, Oeste do Pará, Amazônia Brasileira. Altamira: Fundação Viver, Produzir e Preservar, Universidade Federal do Pará, WWF-Brasil, 2021. Disponível em: https://wwfbr.awsassets.panda.org/downloads/mapa_dos_conflitos_final.pdf. Acesso em: 15 maio 2022.
- MCCAY, B. J.; ACHESON, J. (Eds.). **The question of the commons**. Tucson: University of Arizona Press, 1987.
- MDA-Ministério do Desenvolvimento Agrário. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Diretoria de Obtenção de Terras e Implantação de Projetos de Assentamento. (2012). Disponível em: <https://www.gov.br/incra>. Acesso em: 15 maio 2022.

MORAN, E.; OSTROM, E. (Eds.). **Seeing the forests and the trees**: human-environmental interactions in forest ecosystems. Cambridge: MIT Press, 2005.

MOREIRA, E. Missbrauch von CAR – Was tun? In: FDCL e.V., Friedrich-Schiller-Universität Jena (Eds.). *Amazonien: Der grosse Landraub. Die Landfrage im Kontext alter und neuer Strategien der Inwertsetzung*. Berlin: FDCL-Verlag, 2021., p. 15-16.

MUSUMECI, L. **O Mito da Terra Liberta** – colonização “espontânea”, campesinato e patronagem na Amazônia Oriental. São Paulo: Vértice; Revista dos Tribunais; ANPOCS, 1988.

NAASE, K. M. **Knappheit und Kooperation**. Wirtschaftliche Handlungsrationalität indianischer Kleinbauern in den südbolivianischen Anden. 1998. Tese (Doutorado). Bonner Amerikanistische Studien (BAS) 29. Markt Schwaben: Saurwein, 1998.

NAASE, K. M. Recursos naturais, espaço social e estratégias de vida em assentamentos da reforma agrária na Amazônia brasileira (sudeste paraense). In: NAASE, K. (Ed.). *Populações, Territorialidades e Estado na Amazônia*. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, v. 5, n. 1, p. 79-102, 2010a.

NAASE, K. M. Abrindo a caixa preta: interpretação da realidade de um assentamento do MST no Pará. In: ARAÚJO, R.; LÉNA, P. (Eds.). **Desenvolvimento Sustentável e Sociedades na Amazônia**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2010b. p. 447-473.

NAASE, K. M. Farmers' decisions concerning the rainforest in land reform settlements in the Brazilian Amazon: To deforest or not to deforest, that is the question! In: CONFERENCE PROCEEDINGS OF THE TROPENTAG, 2012. Göttingen, 2012. Disponível em: <http://www.tropentag.de/abstracts/full/98.pdf>. Acesso em: 15 maio 2022.

NASCIMENTO, N.; MARTORANO, L. G. (2017, 06 e 07 de dezembro). Mudança de uso da terra e pressão antrópica em unidade de conservação na Amazônia: Integridade florestal na FLONA Tapajós e seu entorno. In: SEMINÁRIO DE PESQUISA DA FLORESTA NACIONAL DO TAPAJÓS, 3; SEMINÁRIO DE PESQUISA DA RESERVA EXTRATIVISTA TAPAJÓS ARAPIUNS, 1. 2017, Santarém. **Anais...** Santarém, 2017. p. 272-278.

NITSCH, M. Natural vs. Social Science Concepts in Applied Research on Amazonia: A Critical Assessment. In: VIEIRA, I. C.; SILVA, J. M. C. da; OREN, D.; D'INCAO, M. A. (Eds.). **Diversidade biológica e cultural da Amazônia**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2001. p. 319-346.

OLIVEIRA, A. U. de. Grilagem e saques nas terras da BR 163. In: TORRES, M.; DOBLAS, J.; ALARCON, D. F. (Eds.). **Dono é quem desmata**: conexões entre grilagem e desmatamento no sudoeste paraense. São Paulo: Urutu-branco; Altamira: Instituto Agrônômico da Amazônia. Disponível em: <http://pdrxingu.org.br/site/publicacoes> 2017. Acesso em: 15 maio 2022.

OLSON, M. Dictatorship, Democracy, and Prosperity. **American Political Science Review**, v. 87, n. 3, p. 567-576, 1993.

OSTROM, E. **Governing the commons**: the evolution of institutions for collective action. New York; Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

OSTROM, E. Reformulating the Commons. **Ambiente e Sociedade**, v. 5, n. 1, p. 1-21, 2002. doi: <https://doi.org/10.1590/S1414-753X2002000100002>.

PACHECO, P. Agrarian reform in the Brazilian Amazon: its implications for land distribution and deforestation. **World Development**, v. 37, n. 8, p. 1337-1347, 2009. doi: 10.1016/j.worlddev.2008.08.019.

PANTHER, S. Soziale Netzwerke und die Logik kollektiven Handelns. In: PIES, I.; LESCHKE, M. M. (Eds.). **Mancur Olsons Logik kollektiven Handelns**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997. p. 71-93.

PAPACEK, T. **Die neue Landnahme**. Amazonien im Visier des Agrobusiness. Berlin: FDCL-Verlag, 2009.

PREFEITURA Municipal de Belterra. **Plano Diretor Participativo do Município de Belterra**. Belterra, 2007.

PIES, I. Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik – Der Beitrag Mancur Olsons. In: PIES, I.; LESCHKE, M. M. (Eds.). **Mancur Olsons Logik kollektiven Handelns**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997. p. 1-25.

RAMOS DE CASTRO, E.; MONTEIRO, R.; CASTRO, C. P. **Atores Sociais na Fronteira mais avançada do Pará**: São Félix do Xingu e a Terra do Meio. Belém: Universidade Federal do Pará, 2004. (*Paper do NAEA*, 180).

REIS, M. E. dos. **Educação e desenvolvimento humano em áreas de assentamento agroextrativista**: um estudo no assentamento Ilha dos Macacos do Município de Breves-Pará. 2016. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Pará, Belém, 2016.

SANTOS, R. **História Econômica da Amazônia (1800-1920)**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1980.

SCHMINK, M.; WOOD, C. **Contested Frontiers in Amazonia**. New York: Columbia University Press, 1992.

SILVA, H. A. da. **Análise sistêmica temporal de duas comunidades rurais em projeto de assentamento na Amazônia Paraense**. 2020. 108 f. Tese (Doutorado em Sociedade Natureza e Desenvolvimento) – Universidade do Oeste do Pará, Santarém, 2020.

THÉRY, H. Situações da Amazônia no Brasil e no continente. **Estudos Avançados**, v. 19, n. 53, p. 37-49, 2005.

TORRES, M. Grilagem para principiantes: guia de procedimentos básicos para o roubo de terras públicas. In: MARQUES, M. I. M. *et al.* (Eds.). **Perspectivas de Natureza**: geografia, formas de natureza e política. São Paulo: Annablume, 2017. p. 285-314.

TORRES, M. Landraub in Amazonien für Anfänger. Die private Aneignung von Land für den Waldschutz. Bio-economy & Inequalities. Jena, Alemanha. 2021. (Working Paper, 15). Disponível em: <http://www.bioinequalities.uni-jena.de/sozbme-dia/WorkingPaper15.pdf>. Acesso em: 15 maio 2022.

TORRES, M.; DOBLAS, J.; ALARCON, D. F. **Dono é quem desmata**: conexões entre grilagem e desmatamento no sudoeste paraense. São Paulo; Altamira: Urutu-branco; Instituto Agrônomo da Amazônia, 2017. Disponível em: <http://pdrsxingu.org.br/site/publicacoes>. Acesso em: 15 maio 2022.

VELHO, O. **Frentes de Expansão e Estrutura Agrária**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

VELHO, O. **Capitalismo Autoritário e Campesinato**. São Paulo: Difel, 1976.

WADE, R. **Village Republics**: Economic conditions for collective action in South India. San Francisco: ICS Press, 1994.

WAGNER, A. B. de A. **Autonomia e Mobilização Política dos Camponeses no Maranhão**. Um estudo sobre as formas de organização dos trabalhadores rurais do Maranhão nas últimas três décadas. Rio de Janeiro: Casa 8, 1981.

WAGNER, A. B. de A. 1995. Quebradeiras de Coco Babaçu: Identidade e Mobilização. In: Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, 3. 1995, São Luís. **Anais...** São Luís, 1995.

WEINSTEIN, B. **The Amazon Rubber Boom, 1850-1920**. Stanford: Stanford University Press, 1983.

Os encantos
e os encantados
no médio
Rio Negro -
Amazonas

Foto: Paula Giordano

Lucia Hussak van Velthem
Márcio Meira

Introdução

Em memória dos conhecedores e conhecedoras Baré:
Walter Lopes, Moisés Gaudêncio, Braz França e Angelina da Silva

Cidades situadas nos fundos dos rios, conhecidas como *encantes*, e entidades específicas, os *encantados*, inspiram e também “encantam” homens, mulheres e crianças, tanto as que vivem em pequenas aldeias e vilas interioranas, quanto nas grandes cidades, especialmente na Amazônia. Assim, há prefeituras que inserem figuras dessas entidades em parques e praças. Estilistas, desenhistas, cineastas, músicos, educadores e diferentes pessoas criam personagens, compõem músicas e estampam figuras que remetem aos *encantados* ou então identificam escolas, lojas, marcas comerciais, editoras com seus nomes. Personagens da abrangente classificação do “folclore brasileiro”, os *encantados* estão por toda parte e em todos os lugares!¹

Pesquisas antropológicas pioneiras sobre a religiosidade de populações tradicionais foram realizadas no baixo Amazonas pelo antropólogo Eduardo Galvão², no município de Gurupá-PA, na região do Marajó e publicadas em curto artigo e no livro “Santos e visagens”. Nessas obras, Galvão compara atitudes e práticas que envolvem santos católicos e variadas entidades da floresta e dos rios – os *encantados* – e, assim, abre caminho para trabalhos assemelhados. No estado do Pará, dedicaram-se a essa temática Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino³, em pesquisas na região do alto rio Cairari, afluente do rio Moju-PA; e, sobretudo, Heraldo Maués⁴, que se debruçou sobre o catolicismo popular no município de Vigia-PA, na microrregião do

Salgado. No livro “Padres, pajés, santos e festas”, aborda os *encantados*, a sua atuação na pajelança, destacando a homologia com os santos católicos, aspectos que também enfoca em publicações a respeito da “religião cabocla”⁵ (Figura 1).



Figura 1. Curupira. Grafite. Praça Waldemar Henrique, região central de Belém (Meira, 2021).

Subindo o rio Amazonas, encontramos Adélia Oliveira⁶, que fez pesquisas sobre as “estórias de bichos e encantados e do sistema de crenças” dos Mura, da região de Autazes-AM, publicando a transcrição de narrativas de seus interlocutores. Outros estudos importantes focalizaram diferentes localidades no entorno do município de Parintins-AM. Foram conduzidos por Candace Slater⁷ e apresentados no livro “A festa do Boto”, o qual revela a “paixão” constante que a pesquisadora nutre pelo tema da metamorfose dos botos de água doce. A figura do boto é também objeto de interesse de outros autores, entre os quais Débora Lima⁸, que se dedicou às narrativas de encantamento e de transformação que envolvem esse personagem no rio Solimões-AM. O mito de Cobra Honorato e suas múltiplas variações foram abordadas por Êmilie Stoll⁹, em sintonia com questões microssociológicas da área rural de Santarém-PA. A cultura popular e a presença dos seres invisíveis pautaram os estudos de Mark Harris¹⁰ sobre a Amazônia colonial, assim como fundamentaram, mais recentemente, as pesquisas de Haieny Reis Santos¹¹ entre os Tembé do alto rio Guamá-PA e de Julia Sauma¹² entre os quilombolas do município de Oriximiná-PA. Estudos arqueológicos, como os de Jacqueline Gomes¹³, também se debruçaram sobre essa temática na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, no Solimões-AM¹⁴.

A valorização do universo narrativo das populações ribeirinhas integra a coletânea organizada por Florêncio Vaz Filho e Luciana de Carvalho¹⁵, com vistas ao desenvolvimento de ações de preservação e salvaguarda desse patrimônio cultural. As páginas da coletânea destacam as cosmologias locais e as representações emblemáticas sobre as relações entre os homens e os seres da natureza, assim como o trânsito efetuado entre espaços e estados sociais diferenciados e sua ocorrência na região dos rios Arapiuns e Tapajós, em Santarém-PA. O mesmo caminho seguiu a obra de Lucileide Feitosa Sousa, divulgando narrativas dos ribeirinhos dos rios Madeira, Juruá e da várzea do Amazonas, nos estados do Acre, Rondônia e Amazonas¹⁶.

Vale ressaltar que o interesse pelas “crenças” indígenas ou de populações tradicionais no Brasil e, em particular, na Amazônia,

envolveu, como assinalou Carlos Brandão¹⁷, os chamados “folcloristas”. Considerando as “variações do pensamento camponês tradicional”, eles se dedicaram ao levantamento de festividades populares, religiosas ou profanas, de lendas e mitos, de técnicas artesanais. Um dos importantes focos desses estudos foi a região do Nordeste brasileiro, com destaque para os escritos de Luís da Câmara Cascudo¹⁸, o outro está conectado com a Amazônia. Nesta região pontuamos os folcloristas-escritores da década de 1930, entre os quais Osvaldo Orico e Raimundo Moraes, que foram seguidos pelos estudos conduzidos por José C. de Oliveira, Carlos Roque, Leandro Tocantins, Nunes Pereira, Franz K. Pereira e que também enfocaram figuras do imaginário amazônico¹⁹.

Uma classificação de narrativas das populações tradicionais amazônicas é apresentada por José C. Oliveira²⁰, que as identifica como “lendas” e as classifica enquanto “cosmogônicas, heroicas, etiológicas, ornitológicas, de *encantados* e mitológicas”. Estudos recentes de cultura popular brasileira como os de Alceu M. Araújo²¹, partem da classificação do folclorista Basílio de Magalhães²² e, assim, classificam os mitos em primários e secundários e estes, em gerais e regionais. Em diálogo com os estudos folclóricos, alguns ficcionistas, vinculados ao modernismo, tematizaram os *encantados* em suas obras, abrindo caminho para que posteriores autores também os abordassem. Foi o caso de Raul Bopp²³, com o poema Cobra Norato; Mário de Andrade²⁴, em Macunaíma; Dalcídio Jurandir, em sua saga ficcional do Extremo Norte, com destaque para o romance Marajó²⁵ e, mais recentemente, Clarice Lispector²⁶, em livro dedicado ao público infantil.

Atualmente, lendas, histórias de assombrações, contos fantásticos são temas recorrentes de ficcionistas paraenses, entre os quais Juraci Siqueira; Walcyr Monteiro; Yara Cecim; Paulo Corrêa; Nathan de Moura²⁷. Esses autores recontam, geralmente, acontecimentos vividos ou ouvidos de contadores de histórias em cidades do interior, situadas à beira dos rios e igarapés. Contudo, é na capital do estado do Pará que os eventos tratados ocorrem com maior frequência. Bairros e distritos de Belém são definidos por Correia²⁸ como lugares “cheios de encantos naturais e, também, de encantos sobrenaturais”. São privilegiados o

mapinguari, a *matintaperera*, o *boto* e, sobretudo, o *curupira*, entidade que é celebrada no Brasil no dia 17 de julho!

O século XIX produziu inúmeros escritos sobre a vida amazônica e as narrativas míticas, identificadas na época como “lendas” ou “crenças”. José Verissimo²⁹ publicou, em 1880, obra sobre as populações indígenas e mestiças da Amazônia, que incluiu uma longa descrição do que ele chamou de “crenças”, relativas a essas populações, inclusive com relatos sobre os *encantados*, obtidos pelo autor de seus interlocutores do baixo Amazonas e em Manaus, na década de 1870. Sant’Anna Nery³⁰, em seu livro “Folklore Brésilien”, um clássico sobre o tema, descreve várias lendas amazônicas, correlacionando-as com a realidade social da época.

Barbosa Rodrigues³¹, em “Poranduba Amazonense”, sob a rubrica “lendas mitológicas”, apresenta diferentes relatos acerca do *curupira*, considerando-o como o mais antigo dos mitos brasileiros. Menciona neste livro outra entidade, conhecida no Norte do país como *jurupari* e, no Sul, como *anhanga*. Destacam-se, ainda, neste período, Antônio Brandão de Amorim³² e o Conde Ermanno Stradelli. Os escritos do primeiro autor enfocam diferentes *encantados* e foram publicados sob o título “Lendas em nheengatu e português”. O relato das viagens realizadas pelo Conde Stradelli³³ ao alto rio Negro encerra referências sobre “A lenda do Jurupary”, que ele recolheu diretamente do seu interlocutor indígena, Maximiano José Roberto, descendente dos Tariana e Manao do rio Negro; em outra obra, “Vocabulário Português-Nheengatu”, faz referência a diferentes entidades ligadas ao *encante*. Posteriormente, o Padre Alcionílio Bruzzi³⁴, em “Crenças e Lendas do Uaupés”, vai reunir mitos e narrativas indígenas, colhidas por missionários católicos no rio Negro.

O registro do patrimônio cultural indígena no rio Negro possui uma vertente sobre mitologia e cosmologia, que se expressa e se conecta a publicações sobre conhecimentos e conhecedores, através de parceria que foi estabelecida entre a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e o Instituto Socioambiental (ISA).

Um desses livros, “Antes o Mundo não Existia”³⁵, contendo narrativas dos conhecedores Desana Umusin Panlon e Tolamã Kenhiri, inspirou o desenvolvimento da “Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro”. Recentemente, ampliando essas iniciativas, foi criada a ARU-Revista de Pesquisa Intercultural. Ademais, em vários registros das memórias de conhecedores indígenas, figuram os *encantes* e *encantados*.

A contribuição deste capítulo baseia-se em obras de pesquisadores indígenas, de antropólogos, de historiadores, de escritores e em pesquisas de campo, onde foram estabelecidas interlocuções com diferentes especialistas, ou melhor, conhecedores e conhecedoras indígenas, moradores de sítios, comunidades e da cidade de Santa Isabel do Rio Negro³⁶. O artigo contém descrições sobre algumas concepções dos povos indígenas da região do médio rio Negro, relativas aos *encantes* e aos seres *encantados*, conferindo-se especial atenção ao sistema de crenças do povo Baré. Tais concepções não podem, contudo, ser buscadas na cosmologia desse povo em particular, pois constituem uma estrutura temática que é comum aos diferentes povos indígenas que vivem no Noroeste Amazônico. Possui, assim, uma grande amplitude de ocorrência e de abrangência territorial, sendo portadora de uma duradoura persistência, pois essa temática continua ativa e operativa no tempo presente, inclusive, como destacado, em outras paragens da Amazônia.

O Noroeste Amazônico e os Baré do médio rio Negro

O Noroeste Amazônico foi ocupado pelos povos indígenas há cerca de três mil anos antes da chegada dos colonizadores europeus. Nesta imensa região, formada atualmente pela tríplice fronteira entre o Brasil, a Colômbia e a Venezuela, (r)existe um antigo e complexo sistema social indígena, aberto, de fronteiras culturais flexíveis, que a caracteriza historicamente e etnograficamente. Ali vivem dezenas de povos de três famílias linguísticas distintas. No lado brasileiro da bacia do rio Negro, vivem os povos de língua *Tukano oriental* (Tukano, Desana, Kubeo, Wanana, Tuyuka, Pira-Tapuya, Miriti-Tapuya,

Arapaso, Karapanã, Bará, Siriano, Makuna, Tatuyo, Yuruti, Barasana e Taiwano); os da família *Naduhup*, os Hupd'äh e Yuhupdëh, entre os rios Tiquié, Uaupés e Papuri, os Däw, nas proximidades dos rios Curicuriari e Marié, e os Nadëb, nos rios Enuixi e Téa; os de língua *Aruak*, os Baniwa, Coripaco, Tariana, Werekena e Baré, vivem ao longo dos rios Içana e seus tributários Aiari e Cuiari, no rio Uaupés, no rio Xié, no alto e médio rio Negro e seus afluentes Curicuriari, Téa, Marié, Jurubaxi e Padauri³⁷.

Embora distintos entre si, esses povos compartilham uma série de características socioculturais comuns, mantendo intensas relações de troca, inclusive rituais e matrimoniais, expressas também como transformações resultantes do impacto do processo colonial iniciado no século XVII³⁸. Em linhas gerais, o sistema social indígena do rio Negro caracteriza-se por compartilhar uma estrutura social hierarquizada, baseada em concepções cosmológicas em que demiurgos criaram a humanidade em etapas, sendo que os povos ou suas subdivisões são hierarquicamente “superiores” ou “inferiores”, conforme a ordem de emergência dos seus ancestrais míticos fundadores e uma função ritual específica. Esta perspectiva cosmopolítica também elucida a chegada dos “brancos” (ou o seu retorno depois de sua chegada em tempos primevos, segundo as versões míticas dos Desana ou a dos Hohodene, entre outras)³⁹, e sua inserção nos mundos indígenas, a partir do século XVII. Tal cosmovisão repercute em concepções políticas e ecológicas que narram e explicam o manejo holístico do território, as quais incluem diversos fenômenos associados a seres visíveis e invisíveis viventes nos mundos subaquáticos⁴⁰.

A história e a sociologia contemporâneas do Noroeste Amazônico devem ser compreendidas como decorrentes de um processo de longa duração, que se configurou em uma situação “nova” e peculiar a partir do século XVII. Desde então, as relações entre indígenas e colonizadores foram estabelecidas em uma dinâmica de fluxos e refluxos da expansão luso-brasileira em confronto com o sistema indígena, em uma zona de fronteiras coloniais e culturais. Portanto, concomitantemente à colonização, houve a agência dos indígenas, sobretudo da família

Aruak, que se encontravam na calha principal do rio Negro, que souberam sustentar seus usos e costumes, inclusive influenciando o modo de vida dos assentamentos coloniais, ali implantados pelos colonos do Pará. Padeceram, porém, de uma forte perda demográfica em função de epidemias, do tráfico de escravizados para Belém e São Luís, e dos “descimentos” para os aldeamentos missionários, situados, sobretudo, no médio e baixo rio Negro. Ali se constituíram, ao longo do processo colonial, os chamados “índios domesticados” e “índios de missão”, comprimidos pelo regime de trabalho compulsório e pela catequese⁴¹.

Na segunda metade do século XVIII, esses indígenas compunham a maior parte da população dos Lugares e Vilas criados antes do regime pombalino (1750-1777), a partir dos aldeamentos missionários carmelitas, onde povos de várias origens passaram a conviver entre si (ver Mapa 1). Pelo testemunho do Vigário Geral do Rio Negro José Monteiro de Noronha, em 1768 a maioria dos assentamentos coloniais localizados entre a fortaleza de São Gabriel da Cacheira e Barcelos – a capital da Capitania – era majoritariamente habitada por indígenas Baré e Manao. Na capital viviam os Manao, Baré e Bayanaí. Subindo o rio neste trecho, havia Moreira (Manao e Baré), Tomar (Manao, Baré, Uayuaná e Passé), Lamalonga (Manao, Baré, Baniba), Santa Isabel (Uaupé), Castanheiro (Mepuri, Baré e Macú), Camundé (Baré), Curianá (Mapuri, Ayrini, Baré e Macu) e São Gabriel da Cachoeira (Baré)⁴².

Em situação oposta, nos sertões mais distantes, nas cabeceiras dos rios, referidos como “viveiros de índios”, viviam os chamados “índios do mato” ou “índios brabos”, os quais resistiam aos descimentos e à escravidão, inclusive pela estratégia das fugas e formação de “mocambos”. Os “índios brabos” incluíam povos de língua *Tukano* e *Naduhup* da bacia do rio Uaupés, e também *Aruak* e *Naduhup* do alto curso de afluentes como o Içana, Xié, Curicuriari, Enuxi, Jurubaxi, entre outros, embora as fontes históricas indiquem etnônimos variados e nem sempre passíveis de identificação linguística, podendo remeter a coletivos mais associáveis a grupos domésticos e clãs específicos⁴³.



Mapa 1. Região do rio Negro em 1797. Os pontos vermelhos são os assentamentos coloniais. Fonte: Carta Geográfica da Capitania do Rio Negro – Detalhe. José Joaquim Vitório da Costa - Biblioteca Nacional do Brasil.

Ao longo dos séculos, esses dois polos, o dos “domésticos” e o dos “brabos”, permaneceram em comunicação recíproca, pois os indígenas sempre circulavam a montante e a jusante dos rios e vice-versa, de forma dinâmica, tanto em função dos descimentos e das fugas, quanto pelos conflitos, alianças e trocas entre si e com traficantes “brancos”. Devido à essa dinâmica, os povos de língua *Aruak*, pela sua posição mais próxima das fronteiras coloniais, faziam majoritariamente a “passagem” de ida e de volta entre o “mundo dos indígenas” e o “mundo dos brancos”, promovendo o entrecruzamento dos dois mundos, inclusive com incursões até o baixo Amazonas, chegando até à capital do Grão-Pará, Belém. Foi o caso dos Manao, Passé, Maiapena, além dos Werekena, Baniwa e Baré, que, pelas fontes, formavam a maioria da população dos povoados coloniais do rio Negro desde o início do século XVIII.

Os povos *Aruak*, juntamente com os chamados Boupés, teriam sido os principais atores culturais na fronteira entre esses dois “mundos”⁴⁴. Vale registrar também, como apontam os estudos de Almir Carvalho Junior e Pablo Bonillo⁴⁵, que o “mundo dos brancos” que se instalara

na calha do Amazonas, do ponto de vista de seus valores e práticas culturais, estava fortemente marcado, nos séculos XVII e XVIII, tanto pelas profundas raízes culturais dos Tupinambá, imbricadas pelo longo processo de catequese das ordens religiosas, principalmente jesuítas, quanto pela mobilidade fluvial de povos de língua *Aruak*, *Tukano* e *Naduhup* provenientes da região do rio Negro.

Ainda são controversas as hipóteses sobre as origens históricas dos Baré. Segundo Silvia Vidal⁴⁶, o seu território atual seria aproximadamente o mesmo ocupado pelos proto-baré. Para Antonio Perez⁴⁷, o etnônimo Baré seria derivado de *bári* (branco), que seriam homens “brancos”, distintos dos “negros”. Há também a suposição de que tal termo seria derivado de *Báale*, que remeteria ao nome de um antigo chefe dos Baré⁴⁸. Tais conjecturas precisariam ainda de melhor base documental que as referente. Robin Wright⁴⁹, baseado em documentos coloniais e comparações linguísticas, relaciona o etnônimo Baré aos termos Barivitena, Barabitena, Marabitena, Barena, Mabe, Iaminary, Manitibitena, Maratibitena, sobre os quais, na verdade, pouco se conhece.

Pela interpretação de Geraldo Andreello, baseada tanto em fontes históricas quanto nas memórias de indígenas que residem atualmente no rio Uaupés, os termos Baré e Boupé, empregados no rio Negro a partir de meados do século XVIII, indicariam “posições diferenciais ocupadas por segmentos distintos da população nativa regional, cuja referência focal era a ‘civilização’, trazida pelo colonizador e a maior ou menor proximidade dos índios a esses polos, aldeamentos civis, militares ou religiosos”⁵⁰. As fontes históricas parecem reforçar essa hipótese de que o etnônimo Baré se referiu, ao longo do processo colonial, aos indígenas de várias origens que eram denominados de “domésticos” ou “mansos”, os quais acabaram por misturar-se entre si e a habitarem periodicamente nas vilas e povoados implantados pelos colonizadores, como também em sítios nas margens dos rios principais, como aludido acima nas referências de Noronha (ver nota 38). Esta hipótese de Andreello é coerente com a nossa proposição, acima referida, de que os Baré (entre outros) seriam atores proeminentes no entrecruzamento cultural na fronteira desde o início do século XVIII.

Como o território ancestral dos Baré (e dos *Aruak* em geral) atravessaria o curso principal do rio Negro - onde o processo colonial é mais antigo e intenso - há uma forte possibilidade de que sua população atual seja resultante de “misturas” biológicas e culturais resultantes de matrimônios entre vários povos de língua *Aruak* até o século XIX, como os *Passé* e *Manao*. Nesse sentido, consideramos que a construção de uma identidade coletiva baré teria sido forjada a partir de longos e complexos processos de intercâmbio entre os povos nativos, como também pelos casamentos forçados de mulheres indígenas com homens “brancos”. Por isso, os Baré também foram muitas vezes identificados, até o final do século XIX, como “mamelucos”, e no século XX como “caboclos”⁵¹.

Os Baré vivem atualmente ao longo do médio e alto rio Negro e seus afluentes, tanto na Venezuela quanto no Brasil. Estão presentes também nas cidades de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos. No Brasil, a população Baré tem aumentado significativamente desde o final do século XX, pois em 1995 totalizavam 2.170 pessoas⁵² e dez anos depois somavam 10.275, segundo levantamento do DSEI-FOIRN⁵³. Em 2007 havia na cidade de Santa Isabel do Rio Negro, 3.354 residentes que se autoidentificavam enquanto Baré, o que representava 59,4% da população indígena⁵⁴. O censo de 2010 contabilizou 11.990 pessoas do povo Baré na região do rio Negro e 10.012 somente em Santa Isabel, na região central do médio rio Negro⁵⁵. Pelos dados até agora divulgados do Censo 2022, há 13.622 indígenas em Santa Isabel do Rio Negro, 96% da população total do município, os Baré compondo a maioria desse contingente.⁵⁶

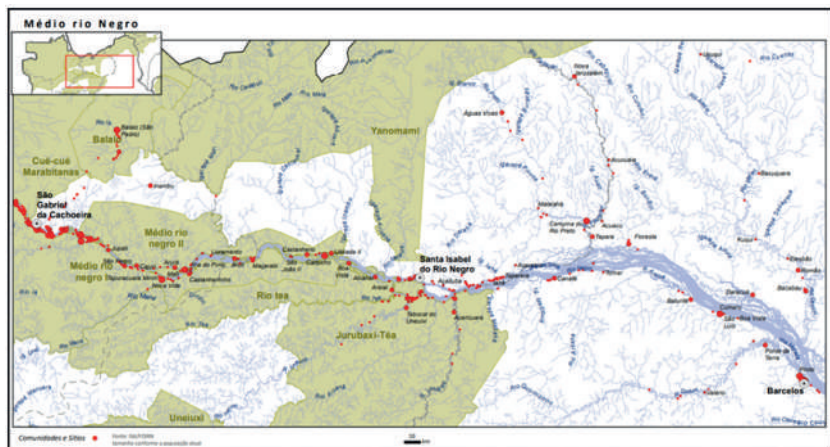
Habitam em comunidades e sítios instalados nas margens ou em ilhas do rio Negro, que reconhecem como sendo o “rio grande”, e em vários de seus tributários de ambas as margens, os rios Curicuriari, Téa, Marié, Marauíá, Enuixi, Jurubaxi, Padaui, Preto e, até recentemente, no rio Aiuanã (ver Mapa 2). As comunidades são ocupadas por mais de uma dezena de famílias nucleares e extensas, mas os sítios são habitados por, no máximo, três famílias. Para os Baré, esses locais constituem o “lugar de gente” (*miraitá rendawa*)⁵⁷, expressão que

ultrapassa o sentido restrito de habitação, pois abarca outros espaços transformados pela ação humana. São estes as casas de forno, as casas comunitárias, os portos, as roças, as capoeiras, as “paragens”⁵⁸, as trilhas que adentram a mata, de propriedade individual, familiar ou coletiva. O “lugar de gente” constitui uma paisagem cultural complexa, enraizada no passado, estabelecendo um território e interligando a via fluvial, as terras e as habitações, necessárias para as atividades sociais e produtivas, definidas e regidas pela coletividade⁵⁹.

Um importante aspecto da história dos Baré foi o seu forte envolvimento, na condição de pequenos comerciantes, mas, sobretudo, como mão de obra, na coleta e transporte de diferentes produtos extrativos como o cacau, a salsaparrilha, a copaíba, a andiroba, o puxuri, o pau-rosa, a piaçaba, a borracha e a balata. Essas atividades, que os enredaram no sistema de aviamento, os obrigou a uma grande mobilidade no território, tendo sido no passado e ainda hoje responsável por intenso impacto nessas populações. Um exemplo desse envolvimento nos foi relatado por um morador Baré do rio Jurubaxi, em 2010, que trabalhou a vida inteira na extração de piaçaba, castanha, cipó titica, sorva, borracha, chicle, em um vasto território, compreendido pelos afluentes do médio e do alto curso do rio Negro⁶⁰.

Essa experiência relacional de entrecruzamento em uma região de fronteira é reconhecida pelos próprios Baré como responsável por transformações culturais que implicaram em “perdas” e “ganhos”. Em uma “festa de santo” ocorrida na ilha de Uábada (rio Negro), em 1990, um conhecedor Baré nos afirmou que as ladainhas em latim ali recitadas, como a própria devoção ao santo, faziam parte da “tradição” do povo Baré, ou seja, uma apropriação indígena do ritual católico⁶¹. Outro conhecedor Baré do rio Jurubaxi, em 2013, nos chamou a atenção de que “o nosso povo tem essa mistura com branco, nós éramos dominados pelos brancos e aí perdemos muito de nossa cultura”⁶². Uma das consequências desse processo foi a adoção do nheengatu, língua de origem tupi introduzida pelos missionários jesuítas e carmelitas no século XVIII, e usada inicialmente na catequese e no comércio mercantil. O nheengatu, com o passar do tempo, passou a ser adotado

como a “língua tradicional” dos Baré⁶³. Os *encantes* e os *encantados*, apresentados neste artigo, também constituem, nesse contexto, um dos pilares do sistema de crenças Baré, e está vinculado tanto ao repertório mitológico e cosmológico dos indígenas do Noroeste Amazônico quanto ao conhecimento do nheengatu, introduzido na região a partir da chegada dos missionários no final do século XVII.



Mapa 2. Cartografia atual da região do médio rio Negro. Os pontos em vermelho são comunidades e sítios indígenas. As áreas verdes são as Terras Indígenas já reconhecidas. Fonte: Instituto Socioambiental (ISA).

Os encantos e os encantados

As narrativas dos conhecedores e das conhecedoras Baré a respeito da cosmologia e do mundo não social, conecta-se a um sistema de crenças amplamente disseminado na Amazônia, mas que possui, evidentemente, diferenças e variações. Para o povo Baré, esse sistema comporta a crença em cidades situadas no fundo dos rios, os “encantos” (*maiwatawa*), e em entidades específicas, os “encantados” (*maiwa*)⁶⁴. Estão também presentes a observância do resguardo, a prevenção contra o mau-olhado e o mau-agouro, o estado de “panema”, o emprego de remédios específicos e, ainda, o exercício da pajelança e dos benzimentos. Essas práticas são fruto de elaborações culturais locais, muito embora possam ser identificadas, como se depreende de diferentes estudos⁶⁵,

enquanto elementos de uma extensa “cultura cabocla” amazônica, que possui matrizes indígenas. Eduardo Galvão⁶⁶ enfatizou que o conceito de “encantado” permite entremear “as descrições de sobrenaturais de origem indígena, e é em muitos casos um empréstimo europeu que não se deve desprezar, porque constitui atualmente parte integrante e ativa da crença”. O que é fácil de ser deduzido e consultado na bibliografia disponível é que, tanto no rio Negro quanto no baixo Amazonas, e também em inúmeros rios e lagos da vasta região amazônica, lidamos com diferentes e complexas entidades, os “encantados”, que estão relacionados ao mundo do “encante”.

Narrativas míticas de fundo cosmológico revelam como os Baré se percebem, e também como apreendem o mundo e suas transformações. Um trecho de um longo relato de Brás França Baré⁶⁷ destaca essa forte ligação:

Na tradição Baré nós temos mais ou menos três grandes mandamentos que seriam a terra, o ar, a água: rio maior, rio grande, igarapé, fonte. Esses são os princípios da natureza e da tradição Baré. Por que rio grande? Por que rio maior? Por que igarapé? Lago? Fonte? Porque tudo isso tem um grande significado para a nossa convivência, para nossa autossustentabilidade.

O que eu queria dizer para vocês é que o rio maior, o rio grande tem muito a ver com a nossa mitologia Baré. Daí vem os rios menores onde se concentra o maior conhecimento dos pajés, onde os pajés buscavam realmente aliança com o mundo encantado. Por que era justamente esse mundo encantado que os ensinava a fazer a cura aqui na terra. Os lagos são sagrados porque lá também existe uma população encantada que dá sustentação a esses conhecimentos praticados em cima da terra.

A cosmologia dos Baré é extremamente rica e se estrutura a partir de uma complexa rede de relações, estabelecida entre diferentes entidades. Prevalecem as concepções vinculadas à percepção de uma natureza atuante, dotada de poderes de agência e de metamorfose. Segundo essa visão de mundo, o cosmos é habitado por entes e forças diversas, grupos de seres humanos e de não humanos, tais como animais, vegetais, seres invisíveis⁶⁸. Entre humanos e não humanos não existe uma descontinuidade marcada, pois há uma interferência

constante desses últimos na vida social dos humanos, o que ocorre de diferentes formas⁶⁹.

Significativos componentes de uma natureza agentiva são os animais identificados pelos conhecedores Baré como “bichos de sinal”, tais como o lagarto (*tamakaré*), o macaco guariba (*Allouata guariba*), e também sapos e rãs, cigarras, jacarés e aves, entre as quais o jacu (*Penelope sp.*) e a andorinha serradora (Hirundinidae). Através de vocalizações ou de um comportamento não usual, esses animais informam sobre a proximidade de temporais, assim como alertam para as variações do regime das águas dos rios, o que vai determinar o início de algumas das atividades produtivas relacionadas com a agricultura. Segundo os conhecedores do rio Jurubaxi, os mais detalhistas são os jacarés, tanto o açu (*Melanosuchus niger*) quanto o tinga (*Caiman crocodilus*), pois são capazes de prever e de alertar os humanos através de “estrondos” ou “roncos”, que em determinado ano os rios irão subir pouco, muito ou excepcionalmente. Essas indicações também são constatadas através dos rastros que esses répteis executam nas praias, ao se distanciarem das margens.

O eixo percorrido pelas principais constelações também constitui uma forma de advertência. Para os Baré, as vazantes e enchentes dos rios são sinalizadas pelos “caminhos” que o sol e as estrelas traçam no firmamento. Segundo essa concepção, quando a constelação “Sete Estrelas” se torna invisível, no mês de junho, tem início a grande cheia de inverno. Um conhecedor⁷⁰ destacou que a lua também emite sinais, o que pode afetar diretamente as pessoas:

Quando a lua está bem aprumada, vai dar verão, mas quando ela está meio de banda, vai dar chuva. Quando a lua morre [eclipse], aí as pessoas não podem dormir, senão ficam todas pintadas, porque a lua caga nas pessoas.

Na região do alto rio Negro, os povos de língua Tukano destacam que o movimento das constelações está associado, além das flutuações das águas dos rios, à vida de peixes e animais terrestres, aos ciclos das frutas silvestres e da atividade agrícola, como destaca o texto de Aloisio Cabalzar⁷¹.

Determinados ambientes, sobretudo os aquáticos, referidos como o “fundo das águas” no médio rio Negro, circunscrevem uma “cartografia cosmológica” onde se alojam as “cidades dos encantos”, ou simplesmente o “encante”, como indicou Juliana Melo⁷². Nessas cidades vivem entidades invisíveis, os “encantados”, que ocasionalmente interagem com os humanos, visando atraí-los para esses espaços⁷³. Tais cidades são regidas por uma temporalidade própria e, por esse motivo, a pessoa que foi conduzida ao “encante”, ao retornar ao convívio humano na comunidade, não se apercebe do largo período de tempo transcorrido desde o seu desaparecimento.

Uma das principais características de uma “cidade dos encantos” é a opulência e a intensa luminosidade. Nesse caso, como indicou um conhecedor Baré, ela se assemelharia a uma “cidade como Manaus, cheia de luzes”. É igualmente importante, como foi destacado, o fato de essa cidade possuir uma identidade que não é humana. Desta forma, trata-se de um “lugar onde a gente vê coisas estranhas” e onde se ouve “ruídos que não se conhece”, como descreveram diferentes conhecedores, habitantes das comunidades de Acariquara, São Francisco, Matosinho e Tabocal do Enuixi, e também do sítio São João e da cidade de Santa Isabel do Rio Negro.

No médio rio Negro podem ser localizadas, sob as águas, importantes “cidades dos encantos”. Duas delas estão situadas nas proximidades das principais dunas de areia da região, a saber, Temedawi⁷⁴, junto a um sítio de mesmo nome, localizado na foz do rio Jurubaxi, e Kwatiá, situada a montante do rio Aiuanã. Kwatiá é afamada porque, à noite, suas elevações se transformam e assim “parecem prédios iluminados”, segundo uma conhecedora de Santa Isabel. Uma terceira cidade foi identificada como “Navio Emborcado” e se encontra nas proximidades da desembocadura do rio Enuixi. Segundo conhecedores das comunidades do rio Jurubaxi e do sítio Temedawi, de todas essas localidades emerge, ao entardecer dos últimos dias do mês, um grande e iluminado navio que trafega pelo rio Negro, e que desaparece no alvorecer do dia seguinte. Partindo de Kwatiá, um desses navios segue por este rio em direção à Ilha Grande, regressando posteriormente ao local de partida.



As dunas de Kwatiá nas margens do rio Negro (LHVV 2013).

Em seu estilo peculiar, o escritor paraense Raymundo Moraes⁷⁵ descreve a viagem de um “navio encantado”:

Em noites calmas, sem estrelas que pisquem para a terra, e a natureza parece dormir exausta, rompe a solidão o ruído de um vapor que vem. Percebe-se ao longe a mancha escura precedida pelo marulho cachoante no corta-mar. Momentos depois já se escuta o barulho nítido das máquinas, o bater fofo das palhetas, o badalar metálico do sino. Por fim o desconhecido vaso se aproxima recoberto de focos elétricos, polvilhado de poeira luminosa, como se uma nuvem de pirilampus caísse sobre um marsupial imenso dos idos pré-históricos.

Avança devagar. As pessoas que se achavam na margem resolvem ir a bordo. Embarcam numa das montarias do porto e seguem gracejando, picando a remada. Mal se avizinham do clarão que circunda o pacote e tudo desaparece, engolido, afundado na voragem. Asas de morcego vibram no ar, pios de coruja se entrecruzam e um assobio fino, sinistro, corta o espaço, deixando os caboclos aterrados de pavor. Foi a boiuna, a cobra grande, a mãe d’água que criou tudo aquilo, alucinando naquele terrível pesadelo as pobres criaturas.

Segundo os conhecedores e conhecedoras indígenas do médio rio Negro, os “encantados” constituem seres dotados de poderes sobrenaturais e possuem um lugar central no sistema de crenças. Estão

associados aos lugares onde vivem: as cabeceiras dos rios e igarapés, os lagos interioranos, as pedras das cachoeiras, a mata densa e distante, os *damiças*⁷⁶, as dunas e as serras e, ainda, o espaço celeste, domínios compreendidos como interrelacionados. Os lugares frequentados pelos “encantados” são sempre escondidos e invisíveis ao olhar dos humanos.

Esses seres assumem feições específicas e, como destacou uma conhecedora, “os encantados são gente, mas a gente não vê; é gente, mas é bicho”. Este comentário destaca o fato desses seres possuírem um componente de invisibilidade e, assim, são definidos como “gente invisível”, e também como “visagem” (*mira angá*). Segundo os conhecedores baré, os “encantados” representam categorias de seres dotados de poderes de metamorfose, o que constituiria o “seu segredo”. Esta particularidade está conectada à possibilidade de esses seres, que seriam, sobretudo, não humanos, transformarem-se em humanos, como ocorre com o boto, com o *kurupira*. Essa transformação atinge, também, humanos que se metamorfoseiam em não humanos e, assim, tornam-se “encantados”.

Manifestando-se através de transformações contínuas, os “encantados” têm uma natureza ambígua e instável, constitutiva da própria alteridade. A maioria metamorfoseia-se em animais ou vegetais, sobretudo palmeiras, mas outros oscilam entre uma forma humana e outra animal. Ademais, agem deletariamente, manifestando-se através de fenômenos atmosféricos, ruídos ensurdecedores. Segundo os conhecedores Baré, atacam os humanos porque foram ofendidos, injuriados, maltratados e, portanto, “ficaram bravos”. Qualquer contato com esses seres é considerado temerário, pois acarreta na pessoa envolvida – homens, mulheres e crianças – algum tipo de enfermidade e, em alguns casos, a morte.

As crianças são particularmente sensíveis à ação dos “encantados”, como relatou um conhecedor do rio Téa: “meu sobrinho foi calafetar canoa do outro lado, onde tinha praia, levou mulher e a filha. Logo o encantado pegou a menina. Ela chorava, chorava, tava logo com febre, na vista dela só via cobra”. Contudo, as mais sujeitas aos malefícios desses

não humanos são as mulheres, sobretudo as que estão menstruadas ou as grávidas, como enfatizou um conhecedor do rio Jurubaxi⁷⁷:

Tem aquele bunitizal, que tem do outro lado, dizem tem a mãe dele. O bunitizal já é a parte dos encantos. Mulher menstruada não pode andar [no bunitizal], mulher grávida em certas partes não pode andar. Meninas que estão se formando para ficar moças, não podem estar saindo, andando por aí porque de repente pegam uma doença ou o encanto leva. Isso existia no tempo dos antigos, eles sempre rezavam, benziam. A minha mãe que me criou era assim. Antigamente era mais respeitado”.

Os “encantados” possuem uma percepção peculiar⁷⁸ de seu mundo e, portanto, determinados seres e coisas são apreendidos de modo diverso, daquele que é efetivado pelos seres humanos. Como destacou um conhecedor de São Francisco: “jabuti é o machado do *kurupira* e é com ele que bate nas sapopemas do *arabá* ou *urucuna* [árvores] e [faz] um barulho feio que dá medo”. Da mesma forma, como esclarece outro conhecedor: “uma cobra comprida como cipó é o laço do *kurupira*, o seu *adabi* [chicote]”⁷⁹.

Um conhecedor do rio Jurubaxi⁸⁰, resumiu este aspecto da seguinte forma:

“Tudo que prá nós é bicho, prá eles [os encantados] é coisa de serventia. O barco que aparece em Temendawi na visão dos que moram aqui é navio, mas para os lá de baixo é cobra-grande. Para os encantados, a arraia é um chapéu, a pirarara é um soldado, o peixe sarapó é uma espada, o muçum é uma montaria [pequena canoa]”

Segundo as explicações de diversos conhecedores, os “encantados” são variados e muito perigosos, pois “comem gente” (*umbau mira*). Essa característica foi mencionada por Luis Nascimento⁸¹ “os encantados são considerados seres perigosos, vingativos, invejosos e *amoerante*, (desejando algo que não é seu)”. Ademais, controlam as relações dos humanos com os outros elementos da natureza, tais como as árvores das matas e os animais silvestres. Segundo os conhecedores, castigam com severidade os invasores de seus territórios, sobretudo os que desrespeitam as regras relacionadas com o abate dos animais. Isso ocorre porque alguns deles constituem os seus protetores, por serem os “donos” ou “mães” destes animais, como descreveu um conhecedor de Acariquara⁸²:

“Meu avô contava que no tempo da matança do porco-queixada, tiravam só o couro para vender. Só tinha valor a pele, a carne ficava no mato. Tinha um rapaz que trabalhava mais nisso. Ele matou bastante. Uma das vezes ele saiu atrás e aí topou realmente um bando de porco queixada. Andava prevenido, imaginou logo o lucro que ia ter. Vieram, vieram... Quando chegou próximo ele viu que era um bando de porcos, só que eram sem couro. Tinha só aquela carnice andando. Ele tinha vendido todo o couro dos bichos!. Ele tomou um susto e saiu correndo no caminho de volta. Escutou uma voz por trás, era um rapaz que perguntou o que ele tinha. Estava assustado porque tinha visto o bando de porcos que não tinham mais couro. Olha, tu sabes quem está fazendo isso? É você mesmo que está deixando os porcos sem couro, não é outra pessoa. Vocês mesmos que estão deixando os porcos sem couro. E agora? Agora eu vou embora. Então daí para frente não façam mais isso, isso é só um exemplo que estou te mostrando. Com certeza a pessoa que apareceu para ele era a pessoa que cuidava dos animais, o dono dos animais. Isso é uma história que meu avô estava contando, não é coisa assim. Na língua geral, a gente diz assim, mãe da mata (kaa maya), é bicho do mato, kurupira. Em baniwa? (tawakajuna) [outra pessoa respondendo].

No universo cosmológico dos Baré, as figuras da “mãe” (*maya*) e a do “dono” (*yara*) são empregadas para indicar uma relação de maestria que ressalta uma marca de posse, que é estabelecida por seres não humanos, invisíveis, com o lugar onde vivem e com outros elementos, tais como os seus pertences. Relacionados com a concepção de território, os “donos” e “mães” estão associados a lugares determinados: o fundo dos rios, as dunas, as serras, a floresta e seus diferentes ambientes, entre os quais circulam. As “mães”, por sua vez, são particularmente definidas enquanto seres “protetores”, especialmente de animais e plantas, e são incontáveis. Os conhecedores destacaram a *Manjuba* como a “mãe dos peixes” (*pira maya*), o *Mapinguari* e o *Kurupira*, como as “mães da mata” (*kaa maya*). A noção de “mãe” se estende aos roçados, e, como destacou Laure Empeaire⁸³, um grupo de vegetais – as “mães da roça” – são sempre plantadas no centro dos roçados dos Baré, pois possuem funções vitais nos planos simbólico, social e produtivo em relação às manivas⁸⁴.

A generalidade do idioma do dono-mestre foi destacada por Carlos Fausto⁸⁵ e, assim, representaria “um esquema relacional que define interações nas mais diversas esferas, bem como entre as mais diversas

entidades (humanos, animais, plantas, espíritos, artefatos)”. Essas características são encontradas no rio Negro, pois como destacou uma conhecedora de Santa Isabel: “tudo que existe aqui na terra tem um dono e se invadimos sua casa [o seu território] usando suas coisas de qualquer jeito, podem achar ruim, porque os donos estão vendo tudo que fazemos”. No esquema relacional que ocorre nessa região, o ponto central é a sua característica conflituosa. Assim os diferentes “donos” são suscetíveis às transgressões/agressões providas de homens e mulheres, porque o que fazem, assim como o que exalam, tais como odores fétidos, podem ofender esses não humanos.

Entre os Baré, o ataque dos não humanos é compreendido como um revide às infrações cometidas pelos humanos, sobretudo as que resultam da não observância de determinados preceitos. Assim sendo, são atacadas pelos não humanos as pessoas que adentram seus domínios – matas, rios, – enfraquecidas devido a desobediência às interdições alimentares. São especialmente suscetíveis as mulheres grávidas ou menstruadas, sobretudo por ocasião da primeira menstruação, um período de extremo perigo, e que não se resguardam, e os homens que cometeram excessos na caça ou na pesca, pois infringiram prescrições de ordem ecológica. Luis Cayón⁸⁶ destaca esse aspecto entre os Makuna, entre os quais ocorre uma efetiva relação pessoal entre homem e natureza e o indivíduo, para assegurar sua sobrevivência, deve ter um comportamento ecológico adequado, pois do contrário, “suas infrações traduzir-se-ão em doenças e mortes para restituir a ordem energética do ecossistema”.

Entre os Baré, o ataque aludido ocorre, sobretudo, com pessoas que estão enfraquecidas, um estado doentio particular, denominado como *çaruã*⁸⁷. Essa situação é o resultado, segundo destacou um conhecedor de São Pedro, de “algo malfeito e quem o pratica pode ficar panema, porque o *çaruã* ofende os bichos do mato”. Ademais, como mencionou uma conhecedora baré, esse estado é considerado uma “coisa muito perigosa, [mas] não é só uma coisa, há muitos tipos de *çaruã*”, pois se origina, inclusive, do fato de uma pessoa “chegar em um lugar que não é benzido”. O *çaruã* compreende uma ética social, com importantes

associações cosmológicas e que encontra paralelo em sistemas de interdição que ocorrem entre outros povos indígenas amazônicos⁸⁸. Como destacou Marivelton Barroso Baré⁸⁹:

Os encantados são uma crença respeitada entre os povos baré. Citamos sempre o Curupira, mãe da mata e da natureza, que não deixa desrespeitar a natureza, no sentido de fazer coisas indevidas, que não agradem a natureza, por exemplo, deixar queimar um peixe sendo assado, provoca trovoadas, ventanias, temporal, o que nós chamamos de saruã.

Em relação à alimentação, conhecedores e conhecedoras baré mencionaram diferentes comportamentos desviantes de uma pessoa como provocadores do *çaruã*. Tais comportamentos ofendem os *encantados*, que ficam enfurecidos e assim, revidam, assaltando/acometendo essas pessoas. Foram mencionadas, como atitudes especialmente provocativas: não se banhar antes de comer; comer suado; comer comida fria ou requentada ou, ainda, feita na véspera; comer de panela que continha caldo e que este, ao ferver, derramou, sobretudo se era algum tipo de caça; ingerir pescado ou carne de caça mal cozidos ou excessivamente assados ou cozinhados; tomar certos líquidos; “tratar” alguns tipos de peixes e caça sem os cuidados necessários, ou assá-los em lugares inapropriados, sobretudo naqueles em que “não se está acostumado a cozinhar”. Como mencionado repetidas vezes pelos moradores da comunidade de Acariquara, por causa do *çaruã* “os bichos ficam brabos, a gente precisa respeitar os bichos”.

Os pesadelos noturnos e os lugares e coisas não benzidas, constituem elementos que também acarretam o *çaruã*. Especialmente temido é o som das flautas de *yurupari*, quando tocadas sem o benzimento prévio. Para a maioria dos conhecedores baré essas interdições devem ser cuidadosamente respeitadas, sobretudo quando se está vivendo temporariamente em um tapiri⁹⁰ instalado na mata, para a execução de algum trabalho extrativo ou quando se está viajando. Nas comunidades e nos centros urbanos o perigo é menor, mas não cessa completamente.

O *çaruã* se manifesta por estados mórbidos específicos, tais como dores no corpo, especialmente na barriga, vômitos e sobretudo

diarreia com sangue. Cistos e miomas também são considerados como decorrentes do *çaruã*. Outros malefícios advindos do *çaruã*, podem acometer uma pessoa e um deles é ela ser atacada por uma cobra, como mencionado por uma conhecedora de São Francisco: “cobra do mato fica brava porque você comeu uma comida que fez mal pra ela, ela fica com uma dor muito forte, e para ficar boa ela precisa morder você e depois ir se deitar”.

Entretanto, o principal efeito do *çaruã* é propiciar o encontro e subsequente ataque dos “encantados”, o que ocorre sobretudo com aquela pessoa que está na mata, longe da comunidade em que vive, como indicou um conhecedor de São Francisco: “para se ver *kurupira* é só esquentar mal a panela ou comer meio frio, depois entra na mata e logo encontra o *kurupira* que te ataca”. O embate com essas entidades é geralmente precedido do escurecimento imediato da região onde o indivíduo se encontra, da manifestação de relâmpagos e de ruídos ensurdecedores, tais como os que são oriundos do trovão ou de uma cachoeira, como narrado por um conhecedor baré:

Fui comer fruta de sorva sem banhar, quando voltei resolvi comer comida fria. Não demorou começou a ronar um trovão dentro d’água, no fundo, a água começou a espumar e o barranco começou a cair, vinha um bicho, fiquei com medo e fui embora rápido, rápido⁹¹.

Os “moradores dos rios”

O escritor paraense João de Jesus Paes Loureiro descreve, poeticamente, as singularidades do território amazônico, preenchido pela floresta e entrecortado pelos rios e seus mistérios:

Na alma dos rios estão as encantarias – o lugar habitado pelos encantados; nas margens estão as casas, as várzeas, os pássaros, as palmeiras – o mural da mata ou da floresta; na epiderme dos rios navegam os barcos; no corpo dos rios circulam os peixes...

O rio transfigura, hipnotiza, solapa, restaura, faz aparecer ilhas, esconde embarcações na manga de sua casaca de ondas, devora cidades, alimenta populações, guarda em suas profundezas ricas encantarias habitadas pelos botos, uíaras, anhangas, boiunas...⁹²

No médio rio Negro, os não humanos aquáticos são genericamente identificados pelos conhecedores e conhecedoras baré como “bichos d’água” ou “bichos do fundo” (*parana pura*) uma vez que são, justamente, os “moradores do rio”. Esses seres estão estreitamente associados à “cobra-grande” (*mbuyawaçu*), pois esta é considerada a “mãe” (*maya*) de todos os bichos que vivem nos rios, lagos e igarapés.

Os “bichos do fundo” vivem justamente em um “poço” ou “poção” (*mbuya poço*), que vem a ser o lugar mais profundo dos rios e dos lagos e, particularmente das águas do rio Negro. O poção é definido pelos conhecedores como um “lugar feio” (*maiwuetá renda* ou *tendá puxuera*) e, também, um “lugar perigoso” (*tendá iawaitê*). Esses locais podem ser reconhecidos na paisagem pelo fato de não secarem, mesmo no auge do verão, e também por se localizarem nas proximidades de um barranco abrupto, que quando observado, “a gente tem a noção de que ali tem bicho”, como explicou um conhecedor do rio Jurubaxi. Quando os barrancos da beira dos rios desmoronam é o indício de que uma “cobra-grande” está escavando o local para ali se alojar.

No médio rio Negro são reconhecidos diferentes poções na cartografia da encantaria, como indicado pelos conhecedores da região. O poção que está localizado nas proximidades da ponta da ilha de Tamakwaré, voltado para a margem direita do rio Negro é o mais conhecido. Diversos poços estão localizados no mesmo rio, um deles próximo à Araratín que é uma alta serra, outro acima da foz do rio Curicuriari e, um terceiro se encontra no local que é referido como Três Bocas, na embocadura do rio Téa. Especialmente temidos e evitados são os poções que estão posicionados, um em frente a comunidade de Paricatuba, nas proximidades da ilha de Paraíso e, o outro, no paraná do Atawimiri, próximo à comunidade de Taperera. Neste poço e o que está situado no lago do Trinta, alojam-se não humanos com aspecto de onça pintada (*Yawarete paranapura*), como indicou uma conhecedora.

Os poços que abrigam uma “cobra-grande” são numerosos e os conhecedores baré indicaram como significativos os que se situam, um nas proximidades da foz do rio Aiuanã e outro na ponta da ilha

do Guariba, logo abaixo do rio Enuixi e abrigaria uma serpente “tão vermelha como o macaco guariba”. Na margem esquerda do rio Negro, uma “cobra grande” se aloja em um poço referido como Jakuruaru e outras mais vivem nas proximidades do local conhecido como Barrigudinho, na Praia do Traíra e no “rabo” ou na extremidade da Ilha Grande. Vários locais de habitação desse tipo de entidade se espalham pelo rio Jurubaxi, em locais conhecidos como Japiin, Makakaacanga, Jurara poço, Buya acanga, Bacurizinho e no lago Kué e no igarapé do Ariadá. No rio Téa, além do já citado poço Três Bocas, outros mais estão localizados em seu alto curso.

Os conhecedores da comunidade de São Francisco, comentaram que os poços em que vivem as “cobras-grandes” são todos conhecidos e eram muito respeitados e temidos no passado. Naqueles tempos, os Baré raramente se aproximavam desses locais e se observavam rigorosamente as interdições, o que não ocorre atualmente, como mencionado:

“Os antigos dizem que existia isso [curupira], principalmente da água. [Sob a influência do] çaruã vê isso, vê aquilo, não pode fazer isso. Principalmente nesse rio, ele não é muito confiado não. Se você está pelo [igarapé] Ariadá, a gente não pode mais sair da mata assim e chegar daquele jeito suado, comer uma coisa, merendar uma coisa, [pois] tomou um sol quente. Você vai ver a diferença, vem temporal, trovão e coisa mais. Isso a gente acha que seria a “mãe”. Têm uns afluentes [do rio Jurubaxi] que são a mesma coisa, você não pode vacilar muito, duvidar. Pode acontecer uma “coisa” [um malefício]”⁹³

A categoria dos “encantados moradores do rio” (*parana pura*) é numerosa e diversificada. Os conhecedores indicaram diferentes indivíduos e descreveram o seu aspecto morfológico e as suas formas de atuação:

*Mbuyawaçu*⁹⁴ – “cobra-grande”. Prototípica, seu representante animal é a sucuriçu (*Eunectes murinus*). Este ser tem um corpo “da mesma grossura de um tambor de óleo diesel” como descreveu um conhecedor do rio Jurubaxi. Ataca sobretudo os pescadores, virando suas canoas. Trata-se da mais importante entidade aquática, uma vez que constitui a “mãe” ou “dona”⁹⁵ das demais, o que lhe confere a supremacia, como referido. Apesar de serem individualizados nominalmente, os “encantados” aquáticos

são genericamente designados como *parana pura mbuya*, devido a esta estreita conexão. O termo *mbuyawaçu* também designa uma constelação, cujo desaparecimento anuncia o período chuvoso.



Mbuyawaçu – Serafim Luciano - 2010.

Çakáybuya – “serpente”. Uma conhecedora baré enfatizou que se trata de “um bicho d’água, uma cobra fina que é também o chicote (*adabi*) dos encantados, com o qual eles açoitam as pessoas”. O seu corpo é assemelhado a comprido e fino galho seco, que é considerado apropriado pelos Baré para fazer fogo (*çakai*)⁹⁶. Um conhecedor mencionou que esse ser fica “parado no meio do rio, [mas] é mais rápido do que voadeira quando atravessa o rio [Negro]”⁹⁷.

Madiwa – “serpente”. A sua principal característica é o tamanho descomunal, pois ao emergir das profundezas das águas do rio Negro, próximo a uma das margens, seu corpo “atravessa até a Ilha Grande e faz uma cachoeira” como indicou um conhecedor de São Francisco. Os principais alvos de seus ataques são as parturientes.

Majuba – “peixe/serpente”. Esta entidade também possui grandes dimensões e ataca sob a forma de um relâmpago, cegando as pessoas que o contemplam. Uma conhecedora baré a identificou como sendo a “mãe dos peixes” (*pira maya*) e um conhecedor de São Francisco informou que a “*majuba* seria o próprio *Cobra Norato*”, que na origem seria “um seringueiro”, a saber, um branco (*kariua*). Essa conexão remete a época da borracha que, na história do rio Negro, foi marcada por extrema violência e exploração do trabalho indígena⁹⁸.

Piráyawara mira – “boto/peixe-cachorro”⁹⁹. Este ser foi definido por um conhecedor baré como sendo um “boto que é gente, quando cai na água é rápido que vira gente”. Possui poderes transformacionais, animal e humano. Os seus dentes – grandes e afiados – cortam como se fossem facas, como ocorre com o peixe-cachorro (Cynodontidae). Frequenta as festas realizadas nas comunidades, durante as quais propaga doenças específicas, pois “encanta” as pessoas, enfraquecendo-as, e as mais suscetíveis a sua ação são as que estão sob os efeitos do *çaruã*.

Piraiwa wassú – “piraíba grande”. Esta entidade, como a piraíba (Pimelodidae), possui grandes proporções e ataca as pessoas, “pescando-as” com os seus barbilhões. Como destacou uma conhecedora de Santa Isabel, os barbilhões do *piraiwa wassú* constituem “os caniços dele pescar as pessoas que vão nadar com *çaruã*, para arrastá-las para o fundo das águas”. Para alguns conhecedores baré corresponderia ao “Boto” no contexto do rio Negro.

Xibuipewa – “poraquê”¹⁰⁰. Os conhecedores baré enfatizaram que o seu aspecto é o de um descomunal peixe poraquê (Gymnotidae) que tem corpo achatado, e que destila uma gosma muito forte e, portanto, “ele gruda na gente”, isto é, nas pessoas que estão acometidas de *çaruã* como especificou uma conhecedora de Santa Isabel. Ademais, essa entidade cola o seu corpo nas canoas e, assim, as arrasta para o fundo dos rios e lagos. Agarra-se igualmente às pessoas, assaltadas pelo *çaruã*, que vão se banhar, arrastando-as para águas profundas. É muito temido, como indicou outra conhecedora baré “quando mulher está de regra e pisa nele vai ter filho que não é gente”. O *xibui pewa* é considerado como sendo a protetora, a “mãe” do tracajá, da irapuça, da tartaruga e de outros quelônios.

Yawaraeté parana pura – “onça d’água” ou “tigre d’água”. Essa entidade foi descrita pelos conhecedores de São Francisco como sendo toda negra, com patas semelhantes às das lontras, mas o rastro seria o de uma onça e o urro teria a potência do trovão, o que descreve o seu aparecimento, ocorrido em meio a um temporal. A onça d’água só

ataca pessoas que estão acometidas do *çaruã*. Segundo afirmou uma conhecedora de Santa Isabel a *yawaraeté parana pura* “vive em um buraco na terra e depois vai para o rio”. A sua principal característica é possuir uma grande mobilidade e o fato de ocupar ambientes liminares – terrestres/aquáticos – representados, sobretudo, pelos barrancos da margens dos rios.



Yawaraeté parana pura – Felipe Germano – 2010.

Yawawira - “arraia”. É uma entidade, semelhante a um grande peixe arraia (Potamotrygonidae) que ataca produzindo um grande redemoinho nas águas dos rios, visando arrastar as pessoas para as profundezas. Como destacou um conhecedor do rio Jurubaxi, esse redemoinho é tão grande que “engole até uma canoa”.

Os conhecedores e conhecedoras baré mencionaram outros seres que são “bichos d’água”, mas que não possuem designação em *nheengatu*. Foram destacadas a *Sereia*, que é metade peixe, metade mulher e que canta de modo suave; o *Cavalo Marinho*, um ente que ataca pessoas, sobretudo aquelas que “comem tucumã e joga o caroço n’água”. Nessas ocasiões, o Cavalo Marinho se manifesta e a pessoa constata que “parece um cavalo, mas é bicho pra bem dizer e que come gente”, segundo as explicações de uma conhecedora de Santa Isabel.

Os “moradores das matas”

Na Amazônia, as ideias generalizantes sobre a floresta oscilam entre uma concepção paradisíaca e uma identificação com o reino das trevas. A poética de Paes Loureiro¹⁰¹ admite que a floresta amazônica é uma concepção que tem caráter transcendental e assim a descreve como “cabeleira da terra, caminho do visível para o invisível, a floresta recobre o espaço do imaginário, o inconsciente da natureza”.

A região do rio Negro caracteriza-se por apresentar várias fisionomias vegetais amazônicas, gerando alta diversidade biológica e de biomas¹⁰². No médio curso deste rio, essa diversidade é destacada pelos conhecedores baré ao descreverem que os “encantados” terrestres vivem em diferentes sistemas: nas profundezas das matas altas de terra firme, nas matas de vegetação mediana dos damiças, podendo surgir nas margens dos rios, após percorrerem os igarapés que neles deságuam. Essas entidades são os “encantados moradores da mata” (*kaá pura*), também referidos como “espíritos da mata” (*mira angá*). O termo *angá* é polissêmico e assim identifica a alma dos humanos e, também, a respiração, o sopro, a sombra. O termo em *nheengatu* é ainda usado para designar um modelo ou exemplo, uma marca ou sinal, um retrato ou fotografia, uma medida¹⁰³.

Diferentes “encantados” conectados com o “fundo das matas” foram localizados na paisagem do médio rio Negro: *Miraacanga* nas proximidades do Sítio Primavera; *Mapinguari* nas cercanias do Lago do Veríssimo; o *Lobishome* em dois lugares: em Paricatuba e próximo a Monte-Alegre; o *Yurupary* nas cercanias do lago Kué, o *Kurupira* na região central, na altura da comunidade de Tabocal do Ineuixi. Ademais, foram encontrados objetos do *Aru* no Igarapé Pesqueiro.

Os “encantados moradores das matas” (*kaa pura*) indicados pelos conhecedores e conhecedoras baré foram os seguintes:

Aru – “sapo” (animal/humano)¹⁰⁴. É comumente denominado de “sapo aru”, que possui aspecto achatado. Foi descrito por um conhecedor de Nazaré como sendo: “tipo uma pessoa, mas é o sapo pipa (*Pipa pipa*),

é um encantado”. Os conhecedores baré indicaram que o “sapo aru”¹⁰⁵ fabrica vários artefatos, como pequenos remos, canoas, armadilhas de pesca e os deixa pelas margens do rio, a partir do mês de maio. Algumas pessoas enfatizaram que esses objetos não devem ser jamais recolhidos; mas outras indicaram que não há impedimentos para essa coleta. Aru é um termo usado para designar a friagem que ocorre em alguns dias nos meses de maio e junho, acompanhada de chuva fina.

Kurupira – “curupira”. Constitui a “mãe” ou “dono” de todos os bichos que vivem na mata, protegendo de modo especial a palmeira piaçaba (*Leopoldinia piassaba*). Segundo os conhecedores baré, trata-se de um ser/espírito de baixa estatura, assemelhado a um macaco, extremamente peludo, que possui os pés às avessas e que solta urros estarrecedores¹⁰⁶. Vive solitário no “fundo da mata”, refugiando-se nos damiças, e em outros locais de terra firme, os quais maneja para sua existência. É considerado um “espírito maligno”. Persegue, ataca e em muitos casos devora as pessoas assaltadas pelo *çaruã*, e também as que pisaram nos lugares em que transitou uma mulher menstruada. Esta entidade se faz anunciar através de gritos e do barulho de batidas na raiz de árvores, quando utiliza um pau ou um “machado/jabuti”, como mencionado.

A principal característica do *kurupira* é o poder de transformação, de metamorfose, como destacou um conhecedor de São Francisco: “o segredo do *kurupira* é que ele pode se transformar em qualquer coisa”. Contudo, essa entidade se converte, sobretudo, nos animais que estão sob a sua proteção, como a anta e o tamanduá bandeira e também certos vegetais, como a piaçabeira. O *kurupira* possui, segundo Elísio Ferreira¹⁰⁷, “*xerimbabos* que tomam conta dos porcos e dos animais, eles fecham tudo e a caça some por completo”. A forma de agir do *kurupira* foi descrita por uma conhecedora¹⁰⁸ nos seguintes termos:

“Quando você está andando no mato, se encontra abiu ou outra fruta, já sabe que é o coração do kurupira, no mato não tem fruta. Se come, logo que chega em casa o kurupira vem chegando, porque o abiu responde de dentro dela. O abiu é uma isca do kurupira prá pegar [uma pessoa], chupar a carne e gordura e depois assopra e coloca o espírito dele”.

Para os povos indígenas do rio Negro, a figura do *kurupira* é das mais significativas no panteão dos “encantados”. A sua complexa relação com a palmeira piaçaba foi destacada por Luiz Nascimento e Márcio Meira¹⁰⁹. O piaçabal é definido como um espaço altamente perigoso, devido à troca de ataques entre humanos e não humanos de uma forma geral¹¹⁰. Como destacado por Meira¹¹¹ a respeito de um interlocutor no rio Xié, a “mãe da piaçaba é o próprio *kurupira*”, que percorre os *rebolados*¹¹², cuidando da proteção das plantas e dos animais e enganando os humanos com “ilusões”. Um piaçabeiro do rio Xié descreveu o *kurupira* nos seguintes termos¹¹³:

Ele mora num buraco na pedra e anda sempre por lá. Para o curupira, a cutiaia é uma anta e, ao contrário, o que para os homens é uma anta, para o curupira é uma cutiaia. Quando o curupira caça uma cutiaia e põe nas costas, os homens enxergam uma anta e dizem: “Poxa o curupira é muito forte!”. O mesmo acontece quando [o curupira] vê o homem carregando uma cutiaia, que ele vê como se fosse uma anta. Ele diz: “Poxa, o homem é muito forte!”. Por isso o homem e o curupira têm medo um do outro e é por isso também que o curupira é tão arisco”.

Referências sobre o *kurupira* podem ser encontradas em autores amazônidas desde o século XIX, como é o caso de Antônio Baena¹¹⁴:

“O mesmo Indiano, e ainda alguns indivíduos que o não são, quando andando à caça nas florestas, se julgão extraviados, costumão fazer cruces e rodinhas de cipó com tal arte que custe a dar com as pontas, e deitar umas e outras para traz sem olhar para onde as botão, e desta maneira dizem que acertão com o caminho de casa do qual o Curupira os tinha apartado. Chamão Curupira, a um Tapuia pequeno de pés às avessas, isto é, com o calcanhar para diante e os dedos para traz.”

Makirytare – “onça”. Essa entidade é identificada como sendo uma “onça que vive na mata” (*yawareté kaapura*) e assim se oporia à “onça d’água” (*yawareté paranapura*). Como explicitou um conhecedor de Tabocal do Ineuixi: “o *makirytare* anda no mato, porque a “onça d’água” não sai da água”.

Mapinguari – Esse ente foi descrito pelos conhecedores baré como um ser assemelhado a um macaco de grandes proporções, de corpo

coberto de pelos muito compridos. É dotado de um único olho e a boca está situada na barriga. Quando encontra uma pessoa, a ataca, a mata e a devora. É especialmente feroz quando na proximidade de mulheres menstruadas, pois o seu odor ofende o *mappinguari*. Tem o poder de fazer “dormir as pessoas que aí ,vão ver outros mundos” como destacou um conhecedor baré.

Mirakãga – literalmente “cabeça de gente”. Essa entidade foi identificada pelos conhecedores baré como sendo “alma de gente que já morreu” e, portanto, seria um “espírito”, uma “visagem”. Os conhecedores da comunidade de São Francisco descreveram o surgimento da *mirakãga* através de uma narrativa sobre um homem que um dia comeu coisa que não devia e assim teve a cabeça cortada, a qual aderiram dois pés, semelhantes aos de um papagaio. Esse “encantado” passou a agir maleficamente agarrando-se a um dos ombros de uma outra pessoa, impedindo-a de se alimentar. Como descreveu um conhecedor baré do alto rio Negro¹⁵: “o que a gente come, ele [*mirakãga*] pega e come, vai pegando nossa energia e a gente morre. Para espantar tem de socar pimenta bem forte e ele vai pegando, tomando e se arde todo; de repente vai embora”. Este ser também se associa ao firmamento, identificando um astro, como descreveu o mesmo conhecedor baré:

Em julho tem uma estrela que chamam Mirakãga, Cabeça de Gente. Dá como visagem à noite. Diz que ele cai da fruteira e faz um barulhão que zoa em todo o canto. É a estrela Mirakãga que caiu, mas vão focar para ver e ninguém vê nada.

Çaci – “um menininho”. Alguns conhecedores indicam que é como o *kurupira*, mas bem pequeno, com apenas uma perna; outros o identificam como sendo o *kaipora*. Uma conhecedora de Santa Isabel indicou que o *çaci* se manifesta na mata através de um barulho característico: “é tipo um tiro: *tee*” e ele pega as pessoas que fazem *çaruã*, porque comeram comida fria”.

Waribakana – “bando de onças”. Essa aglomeração específica é conduzida pela “mãe das onças” e agrega onças de diferentes

tamanhos. Um conhecedor baré especificou que o termo designa “as onças que anda em bando, uma onça miudinha” e uma conhecedora de Santa Isabel indicou que se trata de um ser individualizado que “faz muita zoadá” e que “vive junto com outros bichos, os seus *xerimbabos*, como o camarão, o caranguejo, o porco do mato que são bichos que cortam a terra [que assim] afunda. Aí o *aribacana* só faz levar a casa e tudo mais”. Outras referências ao *waribakana*, destacam o seu caráter metamórfico e, assim, pode se apresentar como pássaros, como o jacamim (Psophiidae), ou outros animais. Quando assume a forma de um pequeno macaco, seria o próprio *kurupira*, e quando se apresenta como uma lontra, seria antes o boto. No primeiro caso é um “encantado” terrestre e no segundo, aquático.

A respeito dessa entidade, foi destacada a sua ferocidade¹¹⁶:

[...] o *waribacana* aparece de vez em quando na cabeceira do rio Áiuri, no lago Acarabixi. Esse ser é muito perigoso. Quando vem atrás de você, vem gritando “*ãu, ãu*” e é perigoso pelo seguinte: se você cai na água para nadar, ele vem atrás de você; se correr ou subir em árvore, ele também vai atrás, come você e não deixa nada. Por isso dizemos, quando as pessoas morrem misteriosamente e não são encontrados vestígios, foi ele que comeu.

Yurupari – *jurupari*¹¹⁷. É uma entidade complexa, possuindo diferentes associações, entre as quais a de ser o espírito de uma pessoa falecida. Ataca os humanos e os devora. Segundo os conhecedores baré a sua efígie é a flauta de mesmo nome, mas que se particulariza através de nomes específicos, relacionados a diferentes animais. As principais identificações desse instrumento estão associadas a aves como o jacamim (*iakami*), jacu (*jaku*), corujão (*kuruyá*); a mamíferos: veado (*suassú akanga*); a batráquios: “rã mãe-da-chuva” (*mawa*) e *uaryua* (não identificado). A visão dessas flautas por pessoas não autorizadas/iniciadas, tais como mulheres e crianças é suficiente para a transmissão de doenças graves. As crianças são particularmente visadas por este ser, como um conhecedor de São Francisco destacou: “antigamente os velhos estavam fazendo *kariamã* (ritual), aí comeram sem benzer; *jurupari* veio e comeu dez crianças”.



Yurupari, na concepção de Felipe Germano, 2010.

Essa entidade está particularmente relacionada aos *dabucuri*, rituais que ocorrem em todo o Noroeste Amazônico e que entre os Baré do alto rio Negro envolve sempre o “uso dos instrumentos sagrados do Jurupari, flautas e trompetes”¹¹⁸. Esses instrumentos são considerados “sagrados”, e segundo um conhecedor baré de Tabocal dos Pereira uma das flautas é justamente identificada como de *yurupari*, e a outra como de embaúba (*ambaiwa*). Um trompete específico é tocado no ritual de iniciação (*kariamã*)¹¹⁹, e sua visão é interdita às mulheres e crianças. No médio rio Negro, um conhecedor de São Francisco indicou que ainda são feitos *dabucuri* associados à coleta de determinadas frutas, que são oferecidas/distribuídas. Acrescentou que vários homens dessa comunidade “sabem tocar as flautas *kariçu*, *mawaku* e *japurutu* nesses tipos de *dabucuri*, em que todas as pessoas participam do início até o fim e é um tipo de que todo mundo gosta”.¹²⁰

Os cronistas jesuítas do Brasil colonial convergiram para a figura do *jurupari* as ações maléficas do Novo Mundo, em uma associação direta com o diabo, o “senhor das trevas”, como identificado pelo

Padre João Daniel no século XVIII¹²¹. Essa associação permaneceu efetiva e, assim, os missionários salesianos definiram essa entidade nos mesmos termos, em princípios do século XX¹²². Os pastores da igreja *Testemunhas de Jeová*, operantes em Santa Isabel no século XXI, estabeleceram a mesma associação, ao indicarem que foi o *yurupari* que tentou Adão e Eva a comerem do fruto proibido¹²³.

Em outro contexto associativo, os Baré do médio rio Negro indicam que quando um terçado ou outro objeto desaparece, esse fato é atribuído à ação do jurupari que com esse procedimento avisa que uma pessoa da família vai adoecer e logo depois morrer, como destacou um conhecedor de Santa Isabel, “ela [a pessoa] some que nem o terçado”. Por outro lado, quando alguém deseja encontrar um objeto extraviado, deve amarrar o “saco do jurupari (*yurupari rapiá*) e proceder da seguinte forma, como indicou o mesmo conhecedor¹²⁴:

[...] a pessoa pega um fio de envira, fiapos de cabelo de mulher e depois pendura perto do lugar onde acha que perdeu os objetos para botar para aparecer, senão vai doer muito o saco de jurupari. Quando [jurupari] está cansado e com medo de que o saco dele caia, ele vai mostrar para aparecer. Quando usa cabelo aí que aperta mesmo o saco de jurupari”.

Lobisome – Lobisomem. Trata-se de um ente que não possui designação em *nheengatu*. Foi descrito como possuindo chifres e tendo grandes proporções, assemelhando-se a um bovino. Um conhecedor de Temedawi descreveu que o *lobisome* tem “no peito um fogo e solta faísca verde, vermelha; é como um fogo que vem da beira, vai pro meio do rio, baixa, sobe, volta prá beira e aparece à noite, antes de um “pé d’água”. Nessa ocasião, a única forma do pescador escapar é “ir para o igapó e emborcar a canoa por cima dele”. Outro conhecedor baré mencionou que “vira *lobishome*, depois de morto, aquela pessoa que em vida foi muito malvada com a família. Se era homem vira *boi lobishome*, se mulher, *vaca lobishome*”.

Os conhecedores de São Francisco destacaram que nas matas também vivem entidades que não são individualizadas, pois constituem agrupamentos. São dotadas de poderes extraordinários, advindos

da ingestão de plantas, sobretudo da priprioca (*piripiriaka*), a raiz de uma erva medicinal, de cheiro muito ativo. Foram mencionados especificamente:

Yawaraeté mira – “gente/onça”. Um conhecedor enfatizou que esses entes se confundem com o *makiritare* e, assim, seria “a mesma coisa”. Vivem em sociedade no “fundo das matas” e possuem aspecto de felin, com as mesmas características das onças pintadas (*Panthera onca*) mas seriam antes semelhantes a pessoas dotadas de poderes transformacionais, humano e animal, através da ingestão da priprioca. Quando desejam caçar, “mastigam priprioca, dão um salto em torno de uma árvore e se tornam onças imensas” como indicou Casasnovas¹²⁵.

Matĩ – “gente/animal”. Segundo os conhecedores baré, esses seres vivem em grupo, no interior das matas. Fazem uso de priprioca, ingerindo-a ou esfregando-se nela, o que lhes permite cambiar a sua natureza, e assim assumem a forma de diferentes animais, tais como serpentes, corujas, borboletas, morcegos ou então tornam-se invisíveis. Os *matĩ* são vingativos e provocam a morte de seus desafetos através de um veneno (*çupiara*), que colocam na comida ou na bebida das vítimas. Luiz Nascimento¹²⁶ indica que a “expressão ‘fazer *matiwara*’ é recorrente no médio rio Negro e está relacionada ao *mati*, um ser da floresta perigoso que pode se apresentar de maneira diversa”. Esse autor acrescenta: “o *mati* é considerado como um dos principais vetores de feitiçarias no rio Negro”¹²⁷.

Os *matĩ* também estão associados à proteção e defesa de moradias e de roças, quando assumem a forma de plantas da família dos tajá(*tayá*) ou tinhorão, tais como tajá de sol, tajá rabo de boto, tajá inajá, tajá jurupari, tajá onça. Representam os guardiões vegetais dos espaços, sendo dotados de agência e, assim devem ser nutridos de restos de carne ou sangue e podem ser “engaiolados” com paineiros¹²⁸. O papel ativo dessas plantas na proteção das moradias, revela que o “tajá jurupari” age de modo eficaz e, assim, caso “um ladrão [entrar em uma casa] fica espantado, não vê nada e vai embora” como destacou uma conhecedora de Santa Isabel.

Os “moradores do céu”

As entidades que vivem no espaço aéreo, os “moradores do céu” (*iwaka pura*) não são muito numerosas, como indicaram os levantamentos realizados junto aos conhecedores e conhecedoras baré. Foram mencionadas:

Yakirana – “jequitiranabóia”. Assemelham-se a esse tipo de cigarra (Fulgoridae), são inúmeros e vivem em bando. Os conhecedores os descreveram como entes que são providos de asas de cigarra ou de abelha, cabeças de cobra e de um “esporão no peito”. A moradia dos *yakirana* é a árvore *marupá*. Só atacam as pessoas que estão sob a influência do *çaruã*, mas quando o fazem, a sua ferroada é sempre mortal.

*Matintaperera*¹²⁹ – “gente/espírito”. Trata-se de uma entidade que se transforma à noite em morcego ou em coruja e que, segundo informou um conhecedor de São Francisco, “coloca *puçanga*¹³⁰ na vista para enxergar de noite”. É por meio desse artifício que a *matintaperera* consegue voar para chegar às comunidades e assombrar os moradores pois, ocasionalmente, “coloca veneno na comida das pessoas que [por esse motivo] morrem”. Seriam numerosos no rio Içana e só apareceriam no médio rio Negro quando as “pessoas de lá a mandam para cá para colocar veneno na comida”, segundo relatou esse conhecedor.

*Wararába*¹³¹ “besouro”. Correspondem a imensos besouros que vivem em bando. Os conhecedores baré destacaram que os *wararába* são trazidos pelas chuvas e que investem e matam as pessoas que estão sob o assalto do *çaruã*, mas “passam como vento” sobre aquelas que não estão sob essa influência.

O mau agouro, o estrago

Outros elementos ativos, além dos “encantados”, atacam e ameaçam o bem-estar dos povos indígenas no médio rio Negro. No sistema de crenças dos Baré destaca-se como um dos principais, o “mau agouro” (*marauna*) ou “quebranto”, definido como “coisa ruim” (*puxuwera*).

Segundo os conhecedores baré, o mau agouro é lançado por pessoas adultas que tem “o olho muito forte”. Alguns animais também podem “agourar/azarar” ou *agüirar* as pessoas, anunciando doenças ou mesmo a morte. Isso ocorre quando cantam ou gritam – à noite – perto de uma moradia, sobretudo se o fazem na porta de entrada, o que é especialmente temido. A aparição de animais silvestres perto das casas expressa, sempre, uma anormalidade que altera a ordem do cotidiano da comunidade.

Um dos principais animais agourentos é o macaco da noite (*makaka pituna*), também referido como *yurupari makaka*. Quando esse símio (Aotidae) “grita em noite escura perto das casas, está agoirando, alguém vai adoecer e morrer; quando grita em noite de luar ele traz notícia, boa ou ruim” como descreveu uma conhecedora de Santa Isabel.

Entre os animais relacionados ao mau agouro, os conhecedores baré destacaram o araçari (*araçari*), pois o grito dessa ave (Ramphastidae) anuncia a morte de pessoas casadas e o bacurau (*wakurawa*), cujo pio é associado ao ruído de um martelo, quando se confecciona um caixão. Portanto, quando o bacurau (Caprimulgidae) é ouvido próximo a uma casa, está anunciando o falecimento de um membro da família. Também foram indicados como sendo aves agourentas a juruti (*iuriti pipena*), a coruja (*bukoko*), o japiim (*yapii*). Estas aves, caso caíam diante de uma pessoa em um caminho e começam a se debater, estão anunciando que alguém próximo vai morrer e “se não fizer benzimento, a pessoa vai morrer, mas com o benzimento não morre”, como destacou um conhecedor baré para a pomba juruti (Columbidae) e o japiim (Icteridae). O cachorro doméstico também é azarento, pois “quando uiva à noite, chama doença e quando começa a cavar buraco para dormir, ele está avisando que o dono vai morrer”, como destacou outra conhecedora de Santa Isabel.

Um tipo particular de malefício, referido como “estrago” (*muaiwa ça*), também pode atingir uma pessoa. Constitui o resultado da ação intencional de um indivíduo não aparentado, movido pela inveja. Segundo os conhecedores baré, esse malefício age enquanto uma

espécie de “veneno” (*çupiara*) que deixa a pessoa atingida “estragada” fisicamente, com algum tipo de deficiência ou com dores pelo corpo. Alguns dos “estragos” conhecidos se valem de uma planta, a “folha de cachorro” (*yawara ka’á*) ou os espinhos da palmeira tucumã (*Arecaceae*) ou do porco espinho (*Hystericidae*), para provocar dores no corpo dos desafetos. Também foi mencionado o emprego do pé ressequido de uma ave morta para acarretar deformações no adversário¹³². Da mesma forma, um tipo de “assopro”, efetivado através de um cigarro de tauari, não visa a cura propiciada pelo pajé, mas sim lançar sortilégios em uma determinada pessoa.

Para surtirem efeito, os elementos empregados para causar “estragos” são introduzidos, esfregados ou assoprados em objetos pertencentes à pessoa a ser afetada que, ao utilizá-los é então atingida. Esses malefícios são sempre lançados por indivíduos alheios ao círculo familiar da pessoa visada. Assim sendo, o contato com desconhecidos deve ser cauteloso, como advertiu um conhecedor de Santa Isabel: “quando chega na casa de pessoas estranhas, a gente tem de olhar na cuia de bebida para ver se vê a [própria] sombra. Se não vê é porque eles querem fazer mal prá gente”.

As mulheres são especialmente sensíveis aos “estragos”, sobretudo por ocasião da primeira menstruação e durante a gravidez. Nesses momentos, os malefícios podem advir de outras fontes, não humanas. Como detalhou uma conhecedora baré, a mulher menstruada não deve assoprar o fogo, mas utilizar um abano para avivá-lo, pois, caso assopre, o fogo a penetra e a “estraga” internamente. Da mesma forma, durante a primeira menstruação a mulher não pode comer sal, senão “o dente estraga”. Quando grávida, não pode comer caranguejo, porque esse crustáceo teria poderes de “cortar o filho dentro da barriga”.

As crianças são sempre muito sensíveis ao “mau olhar” e, desta forma, choram muito e definham rapidamente, como destacou uma conhecedora de Santa Isabel. Quando os dentes das crianças apodrecem é sinal, tanto que a mãe não fez resguardo após o parto, como de que não foram benzidas ou protegidas, através da ingestão de

pimenta crua. Como destacou a mesma conhecedora: “criança que não come pimenta, começa a ter visão, come terra, fica doente”.

Segundo diferentes conhecedores, as ações resultantes do “mau agouro” e do “estrago” tornam um indivíduo “azarado” (*panema*), estado que também pode decorrer de atos interditados, tais como um homem “abraçar uma mulher menstruada”. Um homem *panema*, quando vai caçar ou pescar, não consegue pegar nenhum animal ou peixe “porque não vê nada ou porque não acerta nos bichos”, como destacou um conhecedor baré. Nestes casos, a pessoa se torna infeliz, desditosa (*kaïpora*)¹³³. Essa situação é oposta à de um indivíduo considerado afortunado, “sortudo” (*marupiara*) que consegue caçar e pescar sempre de forma exitosa e que também tem sorte nos negócios e nas conquistas amorosas.

Benzimentos, rezas e puçangas

Para afastar os estados mórbidos ou doenças, neutralizar os malefícios acarretados pelos “encantados”, assim como os que advém do “mau olhar” e do “estrago” e, ainda, de certos alimentos, provenientes de caçadas e pescarias, os povos indígenas que vivem no médio rio Negro recorrem a “remédios” ou “poções” (*puçanga*) e aos “benzedores”¹³⁴ (*munhãgara*) e “pajés” (*payé*)¹³⁵. Os últimos são especialistas, dotados de uma ampla gama de conhecimentos, referentes às práticas de cura e de proteção para as pessoas e os lugares onde vivem e circulam. Atuam no cotidiano e em tempos rituais como é o caso do *kariamã*¹³⁶. Os pajés, além dessas atribuições, podem estabelecer contato com outros coletivos cosmológicos.

Segundo um importante benzedor do médio rio Negro, a “doença” (*maciçawa*) é concebida como sendo um “encanto”. Resulta da ação de “encantados” que vão lançar nas pessoas, pequenas flechas (*maiwa tauiwa*) que eles confeccionaram com talas das palmeiras inajá ou bacaba, mas que são invisíveis. Essas flechas, ao atingirem uma pessoa provocam dores pelo corpo – sobretudo nas costas e na cabeça – o que

é interpretado como o sinal de que algum malefício/doença a penetrou. O alvo das flechas dos “encantados” são pessoas enfraquecidas pela ação do *çaruã*, a desobediência às regras relacionadas com as práticas alimentares, como mencionado. Esse estado deletério só pode ser curado¹³⁷ com os “remédios da mata” e através de benzimentos ou rezas¹³⁸ de especialistas, os mediadores fundamentais nesse cenário perigoso para a existência humana.

Certas doenças surgem quando uma pessoa, por alguma razão, se assusta repentinamente. Como explicitou uma conhecedora de Santa Isabel: “eu me assustei, meu coração foi embora, então fiquei doente”. Nesse caso, o coração de uma pessoa seria levado por um “encantado” e, desta forma, o seu espírito/princípio vital (*mira angá*) se afasta dela e “vai para muito longe” e só é trazido de volta através dos eficazes tratamentos propiciados pela ação dos pajés.

Uma pessoa considerada “doente” deve ser benzida, uma essencial prática de proteção e de fortificação do corpo. A atuação do benzimento representa a domesticação e a neutralização dos poderes ameaçadores dos “encantados” e de outros não humanos, como os animais de caça. Nas seções de cura, o benzedor ou o pajé fala com os primeiros e “fecha” (*emutawariça*), o corpo da pessoa, anulando as manifestações deletérias do estado de *çaruã*, o que atraiu os “encantados”. O benzimento é compreendido pelos conhecedores baré como uma ação que “acorrenta a cobra-grande” e outros seres não humanos impedindo-os de agirem contra as pessoas.

Outra especialidade curativa é propiciada através dos cigarros de tauari (*munhã tawari çá*) que são de preparo e uso exclusivo dos pajés. Nas seções de cura, eles fumam esses cigarros e assopram a fumaça curativa (*peyu*) no corpo da pessoa afetada por dores generalizadas ou então possuída por “maus espíritos” ou pelos “estragos”. Como explicitaram os conhecedores de Nazaré do Ineuxi, a fumaça dos cigarros de tauari, têm o poder de “desmanchar” as flechas e pedras que os “encantados” introduziram no corpo de uma pessoa, permitindo que sejam extraídas e ocasionando um alívio imediato.

Um benzimento deve ser efetuado durante três dias seguidos, segundo especificou o benzedor anteriormente referido. Nessas ocasiões, a atuação desse especialista consiste em colocar “as mãos sobre a cabeça da pessoa, fazendo as rezas, depois faz o sinal da cruz em si mesmo e na pessoa que está sendo benzida”. Como mencionou outro conhecedor, rezar o “Creio em Deus Pai” de trás para frente constitui um poderoso contrafeitiço para o *çaruã*, sobretudo quando acomete uma jovem em sua primeira menstruação. É igualmente eficaz para evitar a ação de *encantados*, porque o “*kurupira* fica atrapalhado”. Os moradores da comunidade de Acariquara afirmam que se, por acaso, o benzedor “reza mal, o *çaruã* vai pegar” e, portanto, a pessoa não vai se curar. Em sua atuação, os benzedores utilizam as cascas de vários tipos de madeiras, como *amargura*, *pau de sucurijú*¹³⁹ com as quais fazem “chás frios” para banhar a ferida ou a parte dolorida do corpo de uma pessoa¹⁴⁰.

A ingestão de pimentas malaguetas constitui uma eficaz prevenção contra a ação do *çaruã*, porque combate as ameaças que estão nos alimentos, sobretudo quando não há um benzedor na comunidade. Por outro lado, segundo afirmou uma conhecedora de Santa Isabel a pimenta ao ser benzida “não faz mal, tira ardor dela, fica só o gosto”. Neste caso, o efeito buscado é diferente, pois visa a ingestão de pimentas de um ponto de vista alimentício.

Os benzimentos também são eficazes para evitar que certos tipos de animais de caça e de peixes afetem as pessoas que os capturaram e aqueles que vão consumi-los. Essa precaução foi estendida aos alimentos industriais, a “comida de branco”, sendo mencionada a existência de benzimentos específicos para evitar os efeitos nocivos de refrigerantes e também do café, da bolacha, do feijão e, sobretudo, das aves congeladas, vendidas em Santa Isabel.

As rezas e a imposição das mãos também permitem afastar “o *quebranto*, o *mau olhado*, a dor de cabeça, a dor de dente, a dor de barriga e outras coisas mais simples”, segundo um benzedor do médio Rio Negro. A cura do “mau agouro” em crianças e adultos é atribuída

exclusivamente às rezas efetivadas pelos benzedores. Os conhecedores do rio Tea destacaram que especialmente para as crianças deve-se “rezar” um alimento – caça, peixe, frutas – que ela ainda não tenha ingerido: “se come macaco sem rezar vai dar febre, “estraga” a criança, que vai morrer”, cuidados que eram conscienciosamente observados em um passado recente. Como asseverou uma conhecedora de Espírito Santo, era comum as jovens fazerem severo resguardo por ocasião da primeira menstruação: “só tomavam mingau sem sal para não estragar os dentes e comiam pimentas cruas para adquirirem proteção contra dor de dentes”. Neste período de transição, comer pimenta malagueta protegia a jovem do *çaruã*, pois ajudava a combater as ameaças presentes nos alimentos.

Puçangas ou “remédios” são diversificados e largamente empregados. Reconhecidos como eficazes, desfazem o efeito do feitiço que fez adoecer uma pessoa, propiciando a sua cura. Determinadas *puçangas* visam atrair as benesses de estranhos, atenuar temperamentos extremados, despertar o interesse do sexo oposto. Outras *puçangas* favorecem as relações com as pessoas, assim como facilitam o contato com os brancos, com o delegado, com o patrão, resolvem ciúmes e amores ou a realização de diversas atividades tais como pescar, caçar, executar trançados e outros objetos artesanais, como destacaram conhecedores e conhecedoras baré.

Uma conhecedora de Santa Isabel mencionou um eficaz remédio, feito à base da batata de uma planta da capoeira, conhecida como “mão de aranha” (*mihpiró* em tukano) a ser passado, na lua nova, nas mãos das artesãs para que possam executar rapidamente os tecidos de fios de tucum (Arecaceae) em um tear¹⁴¹. Outros remédios visam auxiliar os homens na execução de trançados de tiras de arumã ou cipó. Um filtro amoroso é composto de um tipo de planta (*irapuru*), usada em banhos e em perfumes (*sakuena*), e atraem a pessoa desejada. Foram indicadas pelos conhecedores e conhecedoras baré, diferentes *puçangas* que possuem efeitos que são ambicionados, como a que faz um “homem ficar valente”, em cuja composição entra a aranha caranguejeira (Mygalomorphae); outra é à base de pimenta, para ser aplicada aos

anzóis, permitindo a captura de peixes e uma terceira *puçanga*, é aspergida nas roças para que as manivas possam multiplicar as suas raízes. Um conhecedor baré mencionou que há outras possibilidades do uso das *puçangas*. Assim, a raiz de uma planta, identificada como *piraçu*, ralada e misturada com água é empregada para se lavar a roupa a ser usada. Neste caso, o objetivo é para que outras “pessoas vão ter pena da gente, vão querer ajudar a gente”. De modo semelhante, a raiz da *iruçanga* ralada e o líquido obtido, misturado ao café, permite que um “homem rabugento, sem paciência fique alegre, porque esfria o coração”, segundo uma conhecedora de Santa Isabel.

Plantas medicinais que visam à cura são nitidamente diferenciadas dos demais remédios e *puçangas*. São largamente empregadas, em substituição ou como complemento aos medicamentos industriais. O seu consumo é sob a forma de chás, xaropes ou então aplicados como emplastros. As conhecedoras de Santa Isabel indicaram que entre os chás, há os que são tomados “quentes” (*xá çakuaá*) feitos com folhas que são fervidas e os que são ingeridos “frios” (*xá uçanga*) preparados com cascas de árvores ou tubérculos deixados em infusão. Os “chás quentes” são contra as hemorragias, a febre, tosse e asma, porém, os “chás frios” trazem alívio para as dores, a pressão alta, os desarranjos intestinais e as picadas de cobra. Entre as diferentes espécies vegetais empregadas, existem as que são cultivadas, identificadas como *ipadu*, *mata-pasto*, *canela de jacamim*, *jucá*, *capim santo*, *algodão branco*, *amor crescido*, *priprioca*, *cumaru*, *puxuri*, *araça-goiaba*¹⁴² e as silvestres, entre os quais: *karapanãwa*¹⁴³, *pajauari*, *jeju-mira*; *amaniu çumbica*; *yutai*; *yutai pirêra*; *kaa pirarucu pirêra*; *çucuu’ba*; *taiá mbuya*; *mira sakuena*.

Um conhecedor de Santa Isabel destacou que os “nordestinos, soldados da borracha trouxeram para o rio Negro o uso do alho enquanto um elemento que é “bom para afastar os encantos e as doenças” quando uma pessoa não tem o “corpo fechado”. Ressaltou enfaticamente que o uso do alho “não é nosso é dos brancos, veio de fora”. Nessa mesma categoria está o uso do sal, jogado nas brasas do fogo para acabar com o estado de *çaruã*, o que é feito por aqueles que não dispõem de *puçangas* ou não sabem rezar.

A prática dos benzimentos, das rezas, dos sopros são recorrentes no médio rio Negro porque representam atos essenciais à completude e à realização de um ser humano, uma condição essencial à saúde das pessoas, quer seja uma criança, um adulto ou um idoso e, desta forma, os pajés e benzedores permanecem ativos nas comunidades. Do substrato do repertório dos benzimentos emergem vários elementos de construção da identidade étnica dos Baré, uma vez que são recitados, ou melhor, “cantados”, principalmente em *nheengatu*. No rio Negro, o *nheengatu* e as recitativas, as ladainhas, as músicas cantadas nesta língua são “reivindicadas como sendo da tradição Baré”, como indica Luciana Barros¹⁴⁴ e como também mencionaram Cândida Barros *et al.*¹⁴⁵, o que reforça esse argumento.

Considerações finais

Apresentamos um resumido quadro das dinâmicas históricas e antropológicas no Noroeste Amazônico, que revela uma continuidade de estruturas culturais de matriz colonial na própria conformação “interna” do sistema social indígena do rio Negro, com desdobramentos culturais variados em toda a região, inclusive nas cidades. Enfocamos alguns saberes e práticas culturais dos povos indígenas do médio rio Negro, a partir do cruzamento de comentários e informações de conhecedores e conhecedoras indígenas, principalmente Baré, e de textos etnográficos e fontes históricas.

O conjunto de conhecimentos apresentados são complexos e revelam um dinamismo próprio. Referem-se a particularidades do território do Noroeste Amazônico, compreendido como habitado por seres não humanos, visíveis e invisíveis. As figuras centrais são os *encantados*, representados por várias entidades das águas, das matas, dos ares, cujas relações com os humanos destacam múltiplos modos de aproximação e afastamento, assim como diferentes formas de agressão e de reação. Contudo, essas relações especiais não representam as únicas que são enfocadas no artigo. Assim sendo, são destacados certos “diálogos”, estabelecidos nas sessões de cura, e que são operativos

para a proteção e fortificação do corpo de uma pessoa. São destacados novos valores e concepções, recentemente agregados pelos indígenas.

O sistema cosmológico do rio Negro se distingue por uma grande diversidade que é tanto expressiva, conceitual, classificatória, como é marcada por uma dinâmica específica que conecta histórias, mitos, práticas sociais, conhecimentos sobre a biodiversidade, o clima, as plantas medicinais. A continuidade histórica, atrelada à memória social e individual do sistema de crenças constitui, para os povos indígenas do médio rio Negro, em importante referência cultural, transmitida oralmente entre as gerações. Comporta múltiplos saberes, masculinos e femininos, providos de dimensões de caráter processual e dinâmico, uma permanente reformulação que se efetiva através de processos de atualização, de (re)significação, de incorporação de novos elementos. Tais estruturas são tanto materiais como imateriais, fortemente marcadas pela “mistura” de elementos que circulam há muito tempo pelos caminhos fluviais amazônicos, inclusive para além da bacia do rio Negro, como visto na introdução e no corpo deste artigo.

As dinâmicas culturais de longa duração no Noroeste Amazônico se expressam hoje em experiências de indianidade rearranjadas no longo processo colonial, no contexto de uma população majoritariamente indígena vivendo em aldeamentos missionários e nas povoações, como nas vilas marcadas pela presença militar e comercial. Da constante mobilidade entre os chamados “índios domesticados” e “índios do mato” e também entre o “mundo dos brancos” e o “mundo indígena”, resultou na grande e rica diversidade do sistema social indígena do rio Negro. Sua resiliência no tempo é um indicador da criatividade e capacidade de superação das violências impostas a esses povos ao longo dos últimos séculos. Por isso sugerimos neste artigo a hipótese de que os *encantes* e *encantados*, a maioria deles presente no substrato cultural Tupi que predominou na Amazônia e em outras regiões do Brasil dos séculos XVII e XVIII, podem também ter chegado à região do rio Negro, pelas mãos dos antigos colonos, missionários e indígenas que circulavam por toda a região, tal como se deu com o *nheengatu*,

que era falado por toda parte no Grão-Pará. Não há como dissociar o conhecimento indígena dos *encantados* do domínio do *nheengatu*.

O caso do povo Baré é exemplar dessas experiências de indianidades rearranjadas. As memórias baré dos *encantes* e dos *encantados*, estão ainda vivas, como apresentadas neste artigo. Constituem, ao mesmo tempo, em rastros que nos conectam ao passado, como também a projetos de futuro – não apenas restritos ao rio Negro e aos Baré, mas extensivo a outras áreas da Amazônia e a outros coletivos indígenas e não indígenas, como é o caso das chamadas populações tradicionais. Representam, também, exemplos de estruturas de longa duração, resilientes, mas flexíveis, em grande medida atualizadas na memória viva dos coletivos baré do médio rio Negro¹⁴⁶.

Como em toda dimensão cultural, o sistema de crenças aludido sofreu influências internas e externas, que alteraram ao longo dos anos a sua estrutura original que, provavelmente, era mais ampla e complexa. Mudanças se revelam, também, nas práticas sociais que afetam os contextos de transmissão desses saberes aos mais jovens. Por outro lado, na atualidade, os sistemas de crença se unem a outros elementos de destaque no discurso identitário dos povos indígenas do rio Negro. Ademais, a produção colaborativa de conhecimentos sobre essa região, desenvolvida nos últimos anos, resultado de diferentes modalidades e trajetórias de pesquisa, propicia a cooperação e o intercâmbio entre conhecedores e pesquisadores indígenas e não indígenas¹⁴⁷.

Nesse efervescente contexto, destacam-se os trabalhos produzidos por estudantes indígenas, matriculados em cursos de pós-graduação em Antropologia Social. Como destacam Gilton Mendes e Carlos Dias,¹⁴⁸ os estudantes indígenas têm tomado essa ciência como uma via para acessar e falar de “aspectos significativos de seus mundos, de seus pressupostos práticos e conceituais” em um exercício que esses autores denominaram de *reflexividade indígena*. Tal prática permite a esses estudantes acessarem certos domínios que só um nativo logra alcançar, assim como estabelecer uma produção intelectual colaborativa, fruto de um trabalho anterior e sistemático¹⁴⁹.

A cosmologia dos povos indígenas do rio Negro está inserida em um universo patrimonial e, no cenário nacional, integra o quadro da grande diversidade sociocultural existente no Brasil. A sua consideração não deve ser abrangente e homogênea, mas ressaltar a sua individualidade e especificidade. O presente artigo buscou reafirmar a importância dos saberes e das práticas dos moradores da região do médio rio Negro, conectadas a seu território e aos seres que o habitam, as relações que estabelecem e que embasam a sua cosmologia. Cabe a eles a salvaguarda de parte significativa desse magnífico patrimônio cultural do Brasil. Contudo, é importante destacar que certos domínios permanecem ainda obscuros e incompletos, pois só poderão ser acessados e desvendados por pessoas – homens e mulheres – que vivenciam, nessa região, o mundo do *encante* e dos *encantados* – os próprios povos indígenas – especialmente os Baré.

Nota: Os dados utilizados na elaboração deste artigo foram obtidos em pesquisas antropológicas de campo, realizadas na região do médio rio Negro desde a década de 1990, com conhecedores do povo indígena Baré. Constituindo a maioria da população dessa região, os Baré vivem tanto nas Terras Indígenas Médio Rio Negro I e II, Rio Téa e Jurubaxi/Téa, quanto em outras áreas já demarcadas ou em processo de identificação pela FUNAI, e, ainda, nas cidades de Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos. As pesquisas ocorreram no âmbito do programa PACTA - Populações, Agrobiodiversidade e Conhecimento Tradicional Associado (CNPq/Unicamp/IRD – n. 492693/2004-8; 490826/2008-2013; 490376/2013-4) e de um projeto multidisciplinar apoiado pela Fondation D'Entreprise Hermes (2016-2018).

Agradecemos a Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIMRN), assim como a diferentes conhecedores e conhecedoras, pela privilegiada interlocução nas pesquisas de campo, permitindo a formulação do presente artigo:

Acariquara: Adélico Marques da Costa, Martinho Cunha da Silva, Veridiano Barreto Maia, Orlanda Pereira Mesquita, Leoncio Nele Bosco, Maria das Neves Lopes; *Nazaré do Enuixi*: Estanislau Renalde Frutuoso;

Evandro Ferreira França, Gabriel Padilha de Oliveira; *Espírito Santo*: Elídio Coelho, Guilherme de Braga, Gentil Serafim, Nilsa Resende, Maria das Dores Oliveira; *Ilha de Uábada*: Vilar França Baré; *São Francisco*: Adelice Maia; Germano de Souza Ribeiro, Ronaldo Barreto Maia, Serafim Euzébio Luciano, Valter da Silva Lopes Petronila da Silva; *São João*: Lucio de Menezes, Maristela da Silva de Meneses; *Tabocal do Enuixi*: Adalberto de Almeida Mávio, Américo Lopes Melgueiro; *Tabocal dos Pereira*: José Miguel Pereira, Rosalina Gomes, Arelli Melgueiro Gomes, Francisco Alemão; *Temedawi*: Alberto Andrade Braga, Emerson Alberto de Braga; *rio Xié*: Lorivaldo Baltazar; e de *Santa Isabel do Rio Negro*: Moisés Gervásio, Angelina da Silva, Estrelita Gaudêncio, Cecília Braga da Silva, Angelina Souza Dias, Ilma Fernandes, José Augusto Fonseca, Eliane Ventura Brasão, Moisés Gervásio.

Notas

¹ Exemplos antigos e recentes: o *curupira* em uma estátua no Bosque Rodrigues Alves (1900) e em grafites urbanos nos muros de Belém (2021); estampas do *curupira* e da *matintaperera* (2022) nas roupas da marca Nã Figueiredo, em Belém; retratos desses mesmos personagens nas pinturas da artista plástica Rita Loureiro, de Manaus (1987); as músicas de Waldemar Henrique sobre o *curupira*, a cobra grande, o boto, dos anos 1930; o *saci pererê*, presente nos desenhos do mineiro Ziraldo e a presença dessa personagem na série de TV dos anos 1970 “Sítio do Pica Pau Amarelo”, da TV Globo, baseado na obra de Monteiro Lobato; diferentes *encantados* são personagens do seriado brasileiro “Cidade Invisível”, dos diretores Júlia Pacheco Jordão e Luis Carone, lançada em 2021 pela Netflix.

² Galvão 1953; e [1955] 1976.

³ Figueiredo e Vergolino, 1972.

⁴ Maués, 1995.

⁵ Maués 1999; 2001.

⁶ Oliveira 1984.

⁷ Slater 2001.

⁸ Lima 2014.

⁹ Stoll, 2016.

¹⁰ Harris, 2008; 2013.

¹¹ Santos, 2017.

¹² Sauma, 2019.

¹³ Gomes, 2021.

- ¹⁴ Registramos que há uma recente e prolífica produção acadêmica sobre o tema dos *encantados*, como ocorre nas religiões de matriz africana, como também entre os povos indígenas do Nordeste. Não são mencionados por não se enquadrarem no escopo deste artigo.
- ¹⁵ Filho e Carvalho, 2013.
- ¹⁶ Sousa, 2022
- ¹⁷ Brandão, 1993, p. 19-20.
- ¹⁸ Cascudo, 1972.
- ¹⁹ Orico, 1937; Moraes, 1939; Oliveira, 1951; Roque, 1966; Tocantins, 1968; Pereira, 1967; Pereira, 1994.
- ²⁰ Apud Pereira, 1994, p. 45.
- ²¹ Araújo, 2007, p. 19.
- ²² Magalhães, 2019.
- ²³ Bopp, 1931.
- ²⁴ Andrade, 1928.
- ²⁵ Jurandir, 1947.
- ²⁶ Lispector, 2014.
- ²⁷ Siqueira, 2002; Monteiro, 2003; Cecim, 2004; Corrêa, 2018; Moura, 2021.
- ²⁸ Corrêa, 2018, p. 32.
- ²⁹ Veríssimo [1880], 1970.
- ³⁰ Sant'Anna Nery, 1885
- ³¹ Rodrigues [1890], 2018
- ³² Amorim [1928], 1987
- ³³ Stradelli [1890], 2009; Stradelli, 2014
- ³⁴ Bruzzi, 1994
- ³⁵ Lana e Lana 1995, organizado por Berta Ribeiro.
- ³⁶ No presente texto adotou-se preferencialmente os termos conhecedor, conhecedoras para se referir aos produtores de conhecimentos indígenas específicos, que são transmitidos através da fala – narrativas, explicações, correções. Os conhecedores e conhecedoras citados são nomeados e nomeadas ao final do artigo.
- ³⁷ Cabalzar e Ricardo, 2006; Velthem, 2013; Meira, 2018.
- ³⁸ Wright, 1992; Neves, 2006; Meira, 2018.
- ³⁹ Lana e Lana, 1995, p. 40; Cornelio *et al.* 1999, p. 92.
- ⁴⁰ Cabalzar, 2010; Andrello, 2012.
- ⁴¹ Meira, 2018.
- ⁴² Noronha 2006, p. 60 ss.
- ⁴³ Sweet, 1974; Wright, 1992, 2005; Meira, 2006, 2018.
- ⁴⁴ Wright, 1992; Meira, 2018.
- ⁴⁵ Bonillo, 2015; Carvalho Junior, 2017.
- ⁴⁶ Vidal, 1987.

- ⁴⁷ Pérez, 1988, p. 446.
- ⁴⁸ Vidal, 1993, p. 88-89.
- ⁴⁹ Wright, 2005, p. 61-70.
- ⁵⁰ Andrelo, 2006, p. 117.
- ⁵¹ Galvão, 1979; Meira, 1991; Figueiredo, 2009; Herrero e Fernandes, 2015.
- ⁵² Ricardo, 1995, p. 37.
- ⁵³ Banco de dados do Programa Povos Indígenas no Brasil (ISA).
- ⁵⁴ Dias, 2008, p. 19.
- ⁵⁵ IBGE, 2010, p. 155.
- ⁵⁶ Tabela 9718: População residente, total e indígena, por localização do domicílio e quesito de declaração indígena nos Censos Demográficos - Primeiros Resultados do Universo (ibge.gov.br).
- ⁵⁷ A grafia dos termos em *nheengatu* seguiu a que foi proposta por Grenand e Ferreira (1989).
- ⁵⁸ Habitações temporárias, destinadas à pesca e à caça nos meses do verão.
- ⁵⁹ Velthem 2013, p. 74-75.
- ⁶⁰ Meira, 1993; 2018; Velthem, 2013.
- ⁶¹ Meira, 1991; Figueiredo, 2009.
- ⁶² Velthem, 2013.
- ⁶³ Barros, Borges e Meira, 1996.
- ⁶⁴ Stradelli, 2014, p. 210 indica que o termo “encantado” corresponde, em *nheengatu*, a *caúxaisú* e “encanto”, a *peúá*. Grenand e Ferreira (1989, p. 91) mencionam que *maiwa* seria um “espírito das águas”. Esse termo e os demais que estão entre parênteses remetem ao *nheengatu*.
- ⁶⁵ Cf. Galvão, 1976; Maués, 1995; 2001; Slater, 2001.
- ⁶⁶ Galvão, 1976, p. 66.
- ⁶⁷ Brás França Baré, 2008, p. 44-45.
- ⁶⁸ Cf. Dagoberto Azevedo (2017), sobre o pensamento dos Tukano a respeito da composição dos seres invisíveis e visíveis do espaço terra-floresta.
- ⁶⁹ Melo, 2009.
- ⁷⁰ Adélico Marques da Costa Baré, 2010.
- ⁷¹ Cabalzar, 2016, p. 30.
- ⁷² Melo, 2009, p. 16.
- ⁷³ Jaqueline Gomes (2021, p. 16), destaca que entre os “ribeirinhos várias conexões profundamente ecológicas são delineadas sobre os lugares antropizados da floresta, nos quais as existências de encantados e outros seres não-humanos são tão factíveis que estratégias são desenvolvidas para evitar o encantamento das pessoas”.
- ⁷⁴ Essa localidade é igualmente significativa para os povos de língua Tukano. Ver Geraldo Andrelo, João Bezerra Viana (2022) para detalhamento dessa questão.
- ⁷⁵ Moraes, 1939, p. 74-76.
- ⁷⁶ Os damiças. são matas de vegetação com altura mediana, solo de aluvião e que são ocasionalmente alagadas (Velthem, 2013).
- ⁷⁷ Martinho Cunha da Silva Baré, 2010.

- ⁷⁸ Não afirmamos que se trata do conceito de perspectivismo multiculturalista tal como elaborado por Eduardo Viveiros de Castro, mas destacamos o fato de que esse autor mencionou que as “sociedades do noroeste amazônico mostram desenvolvimentos mais completos a respeito dessa característica do pensamento indígena” (Ibid., 2002, p. 352).
- ⁷⁹ Esses aspectos também são destacados por Lima (2014, p. 22): “o boto esconde o buraco na cabeça com um chapéu, que por sua vez é uma arraia; os seus sapatos seriam os peixes *bodó* e o relógio, um caranguejo. Harris 2008: 50, também destaca que nas “versões contemporâneas, as roupas usadas por um boto se conectam às mudanças corporais dos animais do rio: assim os sapatos são um par de arraias e o chapéu, uma tartaruga”.
- ⁸⁰ Ronaldo Maia Baré, 2010.
- ⁸¹ Nascimento, 2017, p. 91.
- ⁸² Adélico Marques da Costa Baré, 2010.
- ⁸³ Cf Simas e Barbosa, 2019.
- ⁸⁴ Segundo Emperaire, 2010: 87, as principais “mães da roça são identificadas como *jabuti*, *abano*, *taperebá*, *iruçanga*, *rato*, *tamburineira* e são plantadas no centro das roças”.
- ⁸⁵ Fausto, 2008, p. 348.
- ⁸⁶ Cayón, 2006, p. 52.
- ⁸⁷ Stradelli (2014, p. 480) menciona este estado, grafando-o como *saruá* e indica que se trata de um “mal que alguém pode produzir”. Oliveira (1975, p. 45) destaca a “crença em uma falta de sorte, causada por algo ‘mal-feito’ e que incapacita o indivíduo que o praticou para atividades variadas é chamada *saruá*”. Cf. referências detalhadas sobre o “fazer *saruá*” em Nascimento (2017, p. 279).
- ⁸⁸ Cf. Velthem, 1996.
- ⁸⁹ Baré, 2015, p. 22.
- ⁹⁰ No rio Negro, um abrigo provisório, sem paredes e com cobertura de palha.
- ⁹¹ Adilson da Silva Braga Baré, 2013.
- ⁹² Loureiro, 2001, p. 124.
- ⁹³ Martinho da Silva Baré, 2010.
- ⁹⁴ Nunes Pereira (1967, p. 305) indica que “entre as lendas dos povos primitivos da Amazônia Brasileira são numerosas as que têm, como principal personagem a Mbói Açu ou Cobra-Grande”.
- ⁹⁵ Stradelli (2014, p. 410) no item *mboiasu* descreve: “a cobra grande é o nome dado a sucuriu, mas geralmente indica uma classe de mães – do rio, do lago, do igarapé que se tornam visíveis sob a forma de cobras, então corresponde a *Y-iara*, isto é a dona das águas, a mãe d’água”.
- ⁹⁶ Grenand e Ferreira (1989).
- ⁹⁷ Foi mencionado por um conhecedor bare que *çakai buya* seria uma entidade terrestre, pois *çakai* identifica um tipo de cipó.
- ⁹⁸ Cabalzar, 1999, Meira, 2018, 2020, 2021.
- ⁹⁹ Stradelli (2014, p. 457) menciona esta entidade.
- ¹⁰⁰ Foi mencionado por um dos conhecedores que se trata de um ser terrestre, identificado como uma grande minhoca chata.
- ¹⁰¹ Loureiro, 2001, p. 133.

- ¹⁰² Cf. Cabalzar, Ricardo, 2006.
- ¹⁰³ Cf. Grenand e Ferreira (1989), Stradelli (2014).
- ¹⁰⁴ Stradelli (2014, p. 326) define o *sapo aru* nos seguintes termos: “casta de pequeno sapo, que vive de preferência nas clareiras do mato e que acode numeroso logo que se abre um roçado. Onde aru não aparece, a roça não medra. Aru transforma-se oportunamente em moço bonito, empunha o remo e vai buscar a Mãe da Mandioca, que mora nas cabeceiras do rio, para que venha visitar as roças e as faça prosperar com o seu benéfico olhar”.
- ¹⁰⁵ O *sapo aru* é designado na língua tukano como *Wurū* e se destaca o fato de que, nessa língua, significa “bicho-preguiça”. Amando Macedo (2017) descreve que o “*aru* possuía empregados conhecidos pelos nossos antepassados por *Berabua*”.
- ¹⁰⁶ Stradelli (2014, p. 358) o descreve da seguinte forma: “O curupira é a mãe do mato, o gênio tutelar da floresta que se torna benéfico ou maléfico para os frequentadores desta, segundo circunstâncias e o comportamento dos próprios frequentadores. Figuram-no como um menino de cabelos vermelhos, muito peludo por todo o corpo e com a particularidade de ter os pés virados para trás e ser privado dos órgãos sexuais. A mata e quantos nela habitam, está debaixo de sua vigilância. Sob sua guarda direta está a caça e é sempre propícia ao caçador, que se limita a matar conforme as próprias necessidades.”.
- ¹⁰⁷ Ferreira, 2017, p. 81.
- ¹⁰⁸ Angelina da Silva Baré, 2018.
- ¹⁰⁹ Nascimento, 2017; Meira, 2018.
- ¹¹⁰ Nascimento, 2017, p. 220.
- ¹¹¹ Apud Meira, 2018, p. 158.
- ¹¹² Os rebolados de piaçaba são porções de terra com abundância dessa palmeira.
- ¹¹³ Apud Meira, 2018, p. 158.
- ¹¹⁴ Baena, 1839, p. 70.
- ¹¹⁵ Elísio Ferreira Baré, 2017, p. 72.
- ¹¹⁶ Marivelton Barroso Baré, 2014, p. 27.
- ¹¹⁷ Stradelli (2014, p. 395) grafa *Iurupary*, o que significaria “o fecho de nossa boca”, pois vem de *iuru*, boca e *pary*, a grade de talas que fecha os igarapés. Destaca que é uma entidade associada ao demônio e a um espírito mau pelos missionários católicos. Barbosa Rodrigues (2018, p. 187) ressalta que o “jurupari quando aparece anuncia a morte; quando passa pelo mato as árvores se estorcem e as feras se tornam mansas e, ainda que o ruído das rajadas de vento pelas matas é produzido quando ele corre”.
- ¹¹⁸ Figueiredo, 2015, p. 94.
- ¹¹⁹ Cf. Figueiredo 2009, 2015 para descrições detalhadas desse ritual.
- ¹²⁰ Diakuru, Kibisi, 2006, p. 44.
- ¹²¹ Cf. Carvalho Junior, 2010, p. 180.
- ¹²² Cf. Cabalzar (1999) entre outros, sobre a intervenção dos missionários salesianos no alto Rio Negro.
- ¹²³ Livreto escrito em *nheengatu* das Testemunhas de Jeová, publicado em 2017.
- ¹²⁴ Moisés Gervário Baré, 2010.
- ¹²⁵ Casasnovas, 2006, p. 86-87.

- ¹²⁶ Nascimento, 2017, p. 285.
- ¹²⁷ Idem, ibidem.
- ¹²⁸ Emperaire, 2010, p. 88.
- ¹²⁹ Veríssimo (1970, p. 56) menciona que seu interlocutor, descendente do povo Manaó, de nome Paulico, com quem esteve em Manaus provavelmente na década de 1870, teria lhe contado que “o Matintaperê é um feiteiro que usa uma flauta na qual toca ‘*matin-taperê*’, flauta que o faz voar, e referiu-me ter conhecido um tal Julio que era Matintaperê e andava por toda parte, graças a sua flauta”.
- ¹³⁰ A *puçanga* é uma espécie de remédio, conectado à pajelança.
- ¹³¹ Oliveira (1972, p. 44) menciona o besouro *jaraba*. Termo que não foi reconhecido pelos conhecedores barê, apesar da semelhança.
- ¹³² Uma conhecedora barê, indicou como proceder: “Pega o pezinho do araçari morto. Deixa é secar bem, fica todo encolhido. Passa esse pé em um objeto do desafeto que vai ficar estragado. A pessoa vai usar [o objeto] e sua mão fica toda engelhada como a do araçari”.
- ¹³³ Stradelli (2014, p. 333), destaca que o “caiporismo” é contagioso, pois a sua desdita se comunica às pessoas que o aproximam e àquelas pelas quais se interessa.
- ¹³⁴ Entre os povos de língua tukano, os benzedores são os *kumua*. Cf. Buchillet (1987), para uma análise aprofundada das encantações terapêuticas entre os Desana.
- ¹³⁵ Este é o termo genérico para o pajé. Variantes, tais como *mutawariçawa* e *puçangaçawa*, descrevem a atuação específica de um pajé, segundo Grenand e Ferreira, 1989.
- ¹³⁶ Cf. Figueredo 2009, para o detalhamento do ritual do *kariamã*.
- ¹³⁷ Oliveira (1975, p. 44-45) menciona que para evitar ou acabar com os malefícios dessas entidades deve-se benzer fumo, breu ou qualquer comida, fechar o corpo com a “força da oração”. Destaca ainda que “outras vezes deve-se entrar dentro d’água e colocar uma bacia com água em cima da cabeça”.
- ¹³⁸ Esses dois termos são geralmente empregados enquanto sinônimos.
- ¹³⁹ Que não puderam ser identificadas.
- ¹⁴⁰ Alho e limão, assim como unguentos industriais, são também utilizados pelos benzedores.
- ¹⁴¹ No contexto do “ateliê de tecelagem” da Missão Salesiana em São Gabriel em que as artesãs, usando teares verticais executam tecidos ou batem tapete, com fios de tucum. Cf. Velthem, (2000), para mais detalhes sobre esse trabalho.
- ¹⁴² Cf. Emperaire (2010), para uma ampla listagem dos remédios cultivados no médio rio Negro.
- ¹⁴³ Cf. Frausin (2018), para indicações sobre fitoterápicos, em especial sobre carapanaúba (*karapanãiva*).
- ¹⁴⁴ Barros, 2009, p. 164.
- ¹⁴⁵ Barros *et al.*, 1996.
- ¹⁴⁶ Meira, 2018.
- ¹⁴⁷ Cf. Cabalzar 2010, 2016. Editorial da revista ARU, 2017.
- ¹⁴⁸ Mendes e Dias, 2019, p. 9.
- ¹⁴⁹ Cf. Artigos de estudantes indígenas na Revista Mundo Amazônico (2019).

Referências

- AMORIM, A.B. [1928]. **Lendas em nheengatu e em português**. Manaus: Fundo Editorial-ACA, 1987.
- ARAÚJO, A. M. **Cultura popular brasileira**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ANDRELLO, G. **A cidade do índio**. Transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: EDUNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.
- ANDRELLO, G.; BEZERRA VIANNA, J.J. A humanidade e seu(s) gênero(s): mito, parentesco e diferença no noroeste amazônico. **Revista de Antropologia**, v. 65, n. 1, 2022. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192786>
- AZEVEDO, D. L. Forma e conteúdo dos bahse Ye'pamahsã, encantamentos tukano para a terra-floresta. **ARU-Revista de Pesquisa Intercultural da Bacia do Rio Negro, Amazônia**, Ano 1, n. 1, p. 130-145, 2017.
- BARBOSA RODRIGUES, J. [1890]. **Poranduba Amazonense – kochiyima-uara porandub**. Telles, T. (Ed.) Manaus: Valer, 2018.
- BARROSO BARÉ, M. Kurumim wasú/Jovem. In: HERRERO, M.; FERNANDES, U. (Org.). **Baré**: povo do rio. São Paulo: SESC São Paulo, 2015. p. 20-29.
- BARROS, L. C. S. **Repertórios musicais em trânsito**. Música e identidade indígena em São Gabriel da Cachoeira. Belém: EDUFPA, 2009.
- BARROS, C. D.; BORGES, L. C.; MEIRA, M. A Língua Geral como identidade construída. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 39, n.1, p 191-220, 1996.
- BONILLO, P. **La conquista portuguesa del estuario amazónico: identidad, guerra, frontera**. 2015. Tese (Doutorado em História e Estudos Humanísticos: Europa, América, Arte e Línguas) – Departamento de Geografia, História e Filosofia, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2015.
- BRANDÃO, C. R. **O que é folclore?** São Paulo: Brasiliense, 1993. (Coleção Primeiros Passos).
- BRÜZZI DA SILVA, A. Crenças e lendas do Uaupés. Revisão D. Buchillet. Cayambe: Abya-Yala, 1994.
- BUCHILLET, D. Personne n'est là pour écouter. Les conditions de mise en forme des incantations thérapeutiques chez les Desana du Uaupés brésilien. **Amerindia**, v.12, p. 7-32, 1987.
- CABALZAR, A. O templo profanado: missionários salesianos e a transformação da maloca tuyuka. In: WRIGHT, R. (org.). **Transformando os deuses**. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: EDUNICAMP, 1999. p.363-398.
- _____. (Org.). **Manejo do Mundo**. Conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro. Noroeste Amazônico. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2010.
- _____. (Org.). **Ciclos anuais no rio Tiquié**. Pesquisas colaborativas e manejo ambiental no Noroeste Amazônico. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2016.
- CABALZAR, A. RICARDO, C. A. (Ed.). **Povos indígenas do Rio Negro**: uma introdução à diversidade socioambiental do noroeste da Amazônia brasileira. 3 ed. rev. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2006.

- CÂMARA CASCUDO, L. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1972.
- CARVALHO JUNIOR, A. D. **Visão do diabo**. Crenças e rituais ameríndios sob a ótica dos jesuítas na Amazônia colonial séculos 17 e 18. Amazônia e outros temas. Manaus: EDUA, 2010. p. 159-194. (Coleção de Textos Antropológicos, Universidade Federal do Amazonas, PPGAS).
- _____. **Índios cristãos: poder, magia e religião na Amazônia colonial**. Curitiba: CRV, 2017.
- CASASNOVAS, A. **Noções de língua geral ou Nheengatu**. Gramática, lendas e vocabulário. Manaus: EDUA/FSDB, 2006.
- CAYÓN, L. Vivendo entre o “doce” e o “forte”: natureza e sociedade entre os Makuna. **Anuário Antropológico/2005**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006. p. 51-90.
- CECIM, Y. **Lendário**. Contos fantásticos da Amazônia. Belém: CEJUP, 2004
- CORNELIO, J. M. *et al.* **Waferinaipe ianheke**: a sabedoria de nossos antepassados, histórias dos Hohodene e dos Walipere-Dakenai do rio Aiari. São Gabriel da Cachoeira: ACIRA/FOIRN, 1999.
- CORRÊA, P. M. **Histórias de Curupira**. Lendas para todas as idades, v.2. Belém: Paka-Tatu, 2018.
- DIAS, C. **Santa Isabel do Rio Negro (AM)**. Situação socioambiental de uma cidade ribeirinha no noroeste da Amazônia brasileira. São Paulo: ISA; Santa Isabel do Rio Negro: ACIMRN; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2008.
- EMPERAIRE, L. (Org.). **Dossiê de registro**. O sistema agrícola tradicional do Rio Negro. Brasília: IPHAN, 2010.
- FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.
- FERNANDES, A. V. (DIAKURU); FERNANDES, D. M. (KISIBI). **Bueri kãdiri maririye**. Os ensinamentos que não se esquecem. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN; Santo Antônio: UNIRT, 2006. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v.8).
- FERREIRA, E. Antes sabiam era pelas estrelas. **ARU. Revista de Pesquisa Intercultural da Bacia do Rio Negro, Amazônia**, Ano 1, n. 1, p. 69- 81, 2017.
- FIGUEIREDO, N.; VERGOLINO E SILVA, A. A. **Festas de Santo e Encantados**. Belém: Academia Paraense de Letras, 1972.
- FIGUEIREDO, P. M. **Desequilibrando o convencional**: estética e ritual com os Baré do alto rio Negro (Amazonas). 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- _____. Os Baré do Alto Rio Negro: brevíário histórico. In: HERRERO, M.; FERNANDES, U. (Org.). **Baré**: povo do rio. São Paulo: SESC São Paulo, 2015. p.60-86.
- FRANÇA BARÊ, B. O. Seminário Visões do Rio Babel. In: RICARDO, B.; ANTONGIOVANNI, M. (Org.). **Visões do Rio Negro**: construindo uma rede socioambiental na maior bacia [cuenca] de águas pretas do mundo. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2008. p. 44-45.
- GALVÃO, E. Vida religiosa do caboclo da Amazônia. **Boletim do Museu Nacional N.S. Antropologia**, Rio de Janeiro, n. 15, 1953.
- _____. **Santos e Visagens**. Um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- _____. **Mudança cultural na região do Rio Negro**. Encontro de sociedades. Índios e brancos no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GOMES, J. Desvios e encantados: uma outra arqueologia da paisagem na Amazônia. **Revista de Arqueologia**, v. 34, n. 2, p. 61-73, 2021.

GRENAND, F.; FERREIRA, E. H. **Pequeno dicionário da Língua Geral**. Manaus: SEDUC/Núcleo de Recursos Tecnológicos, 1989.

GUZMÁN, D. de A. Encontros circulares: guerra e comércio no rio Negro (Grão-Pará), séculos XVII e XVIII. **Anais do Arquivo Público do Pará**, Belém, v. 5, tomo 1, p. 139-165, 2006.

HARRIS, M. O lobisomem e o imaginário colonial. **Revista do IEB**, n. 47, p. 30-55, set., 2008.

_____. Enchanted entities and disenchanted lives along them Amazon Rivers, Brazil. In: BLANES, R.; ESPÍRITO SANTO, D. (Ed.). **The social life of spirits**. Durham: Duke University Press, 2013.

HERRERO, M.; FERNANDES, U. (Org.). **Baré, povo do rio**. São Paulo: Edições SESC, 2015.

HILL, J. Ethnogenesis in the northwest Amazon: An emerging regional picture. In: HILL, J. (Org.). **History, power, and identity**: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. Iowa: University of Iowa Press, 1996. p. 142-160.

IBGE-Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo demográfico 2010**. Características Gerais dos Indígenas. Resultados do Universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

_____. Tabela 9718: População residente, total e indígena, por localização do domicílio e quesito de declaração indígena nos Censos Demográficos - Primeiros Resultados do Universo, 2023. Disponível em: <http://ibge.gov.br>

JURANDIR, D. **Marajó**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1947.

LANA, F. A.; LANA, L. G. **Antes o mundo não existia**: mitologia dos antigos DesanaKehiriporã. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT; FOIRN, 1995.

LIMA, D. M. O homem branco e o boto: o encontro colonial em narrativas de encantamento e transformação (Médio Rio Solimões, Amazonas). **Teoria & Sociedade**, Número Especial: Antropologias e Arqueologias, hoje, Belo Horizonte, 2014. p. 1-29.

LISPECTOR, C. **Doze lendas brasileiras**: como nasceram as estrelas. Rio de Janeiro: Rocco Pequenos Leitores, 2014.

MACEDO, A. Explicações sobre o Aru. **ARU. Revista de pesquisa Intercultural da Bacia do Rio Negro, Amazônia**, São Paulo, v 1, n. 1, 2017.

MAGALHÃES, B. de. **O Folclore no Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 2019.

MAUÉS, R. H. **Padres, Pajés, Santos e Festas**. Catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: CEJUP, 1995.

_____. **Uma outra “invenção da Amazônia”**. Religiões, Histórias, Identidades. Belém: CEJUP, 1999.

_____. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. In: VIEIRA, I.; CARDOSO DA SILVA, J. M.; OREN, D.; D'INCAO, M. A. (Org.). **Diversidade biológica e cultural da Amazônia**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2001. p. 253-272.

MONTEIRO, W. **Visagens e assombrações de Belém**. 4. ed. Belém: CEJUP, 2003.

MORAES, R. **Na planície amazônica**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939 (Coleção Brasileira, v. 63).

MEIRA, M. **Laudo antropológico da área indígena “Baixo Rio Negro”**. Brasília, DF: FUNAI, 1991.

_____. **O tempo dos padrões.** Extrativismo da piaçava entre os índios do Rio Xié (Alto Rio Negro). 1993. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

_____. Índios e brancos nas águas pretas. In: FORLINE, L.; MURRIETA, R.; VIEIRA, I. (Org.). **Amazônia além dos 500 anos.** Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. 2006

_____. **A persistência do aviamento.** Colonialismo e história indígena no noroeste amazônico. São Carlos: EdUFSCar, 2018.

_____. Ecologia política da borracha, aviamento e violência no Noroeste Amazônico. In: VERDUN, R.; RAMOS, A. M. (Org.). **Memórias, violências e investigação colaborativa com povos indígenas: contribuições teóricas, metodológicas, éticas e políticas ao fazer etnográfico.** Rio de Janeiro; Brasília: E-papers/ABA publicações, 2020.

_____. O martírio de mulheres indígenas do rio Negro em documentos do Serviço de Proteção aos Índios (1914-1915). **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi.** Ciências Humanas, v. 16, n. 2, e2021-e001, 2021.

MELO, J. G. **Identidades fluidas:** ser e perceber-se como Baré na Manaus contemporânea. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2009.

MENDES DOS SANTOS, G.; DIAS, C. M. Apresentação. **Mundo Amazônico**, v. 10, n. 1, p. 9-11, 2019.

MOURA, N. **Lendas e assombrações do estado do Pará.** Belém: Folheando, 2021.

NEVES, E. Tradição oral e arqueologia na história indígena no alto rio Negro. FORLINE, L. C.; MURRIETA, R.; VIEIRA, I. **Amazônia além dos 500 anos.** Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2006. p. 71-108.

NORONHA, José Monteiro de Noronha. **Roteiro da viagem da cidade do Pará até as últimas colônias do Sertão da Província (1768).** São Paulo: Edusp, 2006.

NUNES PEREIRA, M. **Moronguetá.** Um decameron indígena. Primeiro volume. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967.

NASCIMENTO, L. A. S. **Padrões, fregueses e donos:** economia e xamanismo no Médio Rio Negro. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2017.

PANLON. KUMU, U.; KENHÍRI, T. **Antes o mundo não existia.** São Paulo: Livraria Cultura, 1980.

PAES LOUREIRO, J. J. **Cultura amazônica.** Uma poética do imaginário. São Paulo: Escrituras, 2001.

PEREIRA, F. K. **Painel de lendas & mitos da Amazônia.** Belém: Academia Paraense de Letras, 1994.

PÉREZ, A. Los Bale (Baré). Los aborígenes de Venezuela. Etnologia contemporânea. Caracas: Fundacion La Sall/Monte Aviala, 1988. v. III. p. 423-478.

OLIVEIRA, A. E. São João – Povoado do Rio Negro. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, N.S. Antropologia, n. 58, 1975.

_____. **O mundo encantado e maravilhoso dos índios Mura.** Belém: Academia Paraense de Letras, 1984.

OLIVEIRA, J. C. **Folclore Amazônico.** v. I. Belém: São José, 1951.

ORICO, O. **Vocabulário de credences Amazônicas**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937.

ROQUE, C. **Grande enciclopédia da Amazônia**. Belém: Amazonia, 1966.

SANT'ANNA NERY, F. J. **Folklore Brésilien**. Paris: Perrin et Cie, Libraires Éditeurs, 1885.

SANTOS, H. N. R. Modos de perceber e representar o ambiente e o espaço no ensino de geografia realizado por professores indígenas Tembê da Aldeia Cajueiro – Paragominas – PA. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.

SARMENTO, F. Aru, personagem da friagem do Rio Negro. **ARU. Revista de Pesquisa Intercultural da Bacia do Rio Negro, Amazônia**, n. 2, p. 2-10. 2018.

SAUMA, J. Moramos no mundo dos invisíveis: sobreposição, ruptura e movimento em uma área coletiva quilombola. In: STOLL, C. *et al.* (Org.). **Paisagens evanescentes**. Estudos sobre a percepção das transformações nas paisagens pelos moradores dos rios Amazônicos. Belém: NAEA, 2019. p. 115-136.

SIMAS, D.; BARBOSA, Y. (Coord.). **Sistema agrícola tradicional do Rio Negro**. Brasília, DF: IPHAN, 2019.

SIQUEIRA, A. J. **O chapéu do boto**. Literatura de cordel. Belém: M.M. & Lima, 2002.

SLATER, C. **A festa do boto**. Transformação e desencanto na imaginação amazônica. Rio de Janeiro: FUNARTE, 2001.

SOUSA, L. F. **Narradores das barrancas**: histórias que povoam o imaginário amazônico. Curitiba : CRV, 2022.

STOLL, E. 2016. La fabrique des entités : récits sur l'enchantement d'un riverain extraordinaire en Amazonie brésilienne. In: CLERC-RENAUD A.; LEGUY, C. (Ed.) *Des vies extraordinaires : les territoires du récit*. **Cahiers de Littérature Orale**, v. 79, p. 23-50, 2016. ISSN 0396-891X.

STRADELLI, E. **Lendas e notas de viagem**. A Amazônia de Ermanno Stradelli. Prefácio de Gordon Brotherston; introdução, seleção, notas e tradução de Aurora F. Bernardini. São Paulo: Martins, 2009.

_____. **Vocabulário Português-Nheengatu, Nheengatu-Português**. Revisão Geraldo Gerson de Souza. Cotia: Ateliê Editorial, 2014.

SWEET, D. **A Rich Realm of Nature Destroyed**: the Middle Amazon Valley, 1640-1750. 1974. Tese (Doutorado) – University of Wisconsin, Madison, USA.

TESTEMUNHAS DE JEOVÁ, Resendu Deus asui reviveri kuri panhe ara. São Paulo: Associação Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 2017.

TOCANTINS, L. **O rio comanda a vida**. Uma interpretação da Amazônia. Rio de Janeiro: Record, 1968.

VAZ FILHO, F. A.; CARVALHO, L. G. (Ed.). **Isso tudo é encantado**. Santarém: UFOPA, 2013.

VELTHEM, L. H. van. “Comer verdadeiramente”: produção e preparação de alimentos entre os Wayana. **Horizontes Antropológicos. Comida**, Porto Alegre, ano 2, n.4, p. 10-26, 1996.

_____. Os muitos fios do tucum: artesanto feminino no Alto Rio Negro. In: SIMPÓSIO DOS POVOS INDÍGENAS DO RIO NEGRO, 1. 2000, Manaus. **Anais...** Manaus: UEA, p. 109-119. 2000.

_____. **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação Terra Indígena Jurubaxi Téa/AM**. Portarias FUNAI/PRES n. 530, de 14 de abril 2010 e n. 14, de janeiro de 2013. Brasília: FUNAI, 2013.

VELTHEM, L. H. Van; EMPERAIRE, L. **Manivas Aturas Beijus**. O sistema agrícola tradicional do Rio Negro. Patrimônio Cultural do Brasil. Santa Isabel do Rio Negro: ACIMRN, 2016.

VERISSIMO, J. [1886]. **Cenas da vida amazônica**. Belém: EDUEPA, 2013.

_____. [1880]. **As populações indígenas e mestiças da Amazônia**. Sua linguagem, suas crenças e seus costumes. Estudos Amazônicos. Belém: Universidade Federal do Pará, 1970.

VIDAL, S. Reconstrucción de los procesos de etnogenesis y de reproducción social entre los baré de rio Negro, siglos XVI-XVIII. 1993. Tese (Doutorado) – Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Caracas, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **O perspectivismo e multiculturalismo na América Indígena**. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 345-400.

WRIGHT, R. História indígena do Noroeste da Amazônia, hipóteses, questões e perspectivas. In. CUNHA, Manuela C. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; FAPESP/SMC, 1992. p. 253-266.

_____. **História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro**. Campinas: Mercado de Letras, São Paulo: ISA, 2005.

A "pacificação"
dos Parintintin –
seis perspectivas
sobre um episódio
do indigenismo
brasileiro¹

Peter Schröder

Introdução

O tema deste trabalho é um episódio famoso da história do indigenismo brasileiro, protagonizado pelo etnólogo brasileiro de origem alemã Curt Nimuendajú (1883-1945), e suas diversas interpretações desde a década de 1920 até os dias atuais. A questão não é revisitar o cenário local que envolve as relações estabelecidas entre Nimuendajú e um grupo dos Parintintin em 1922/23, mas conhecer, explicitar e explicar as diversas perspectivas lançadas sobre o mesmo episódio por diversos atores e autores. Estas perspectivas podem ser sintetizadas em seis denominações: entusiasmo e espírito aventureiro; decepção e arrependimento; uma história de sucesso; heroísmo; interesses econômicos e políticos; e os pontos de vista indígenas. Lançar diversos olhares para o mesmo episódio permite, neste caso, conhecer, por um lado, as perspectivas dos agentes envolvidos e as possíveis interpretações e reinterpretações de autores contemporâneos e posteriores, mas também as transformações da política indigenista brasileira com relação aos grupos e povos indígenas classificados como “isolados”, incluindo os desmontes do governo Bolsonaro.

Nimuendajú e o SPI

No dia 21 de setembro de 1921, Nimuendajú escreveu de Manaus para Theodor Koch-Grünberg, em Stuttgart:

Tenho que lhe contar a novidade enquanto ainda está fresquinha, pois sei que o senhor é um dos poucos – senão, o único – que poderá partilhar sinceramente da minha alegria: no dia 13 deste mês, voltei a trabalhar para o Serviço de Proteção aos Índios e, amanhã ou depois de amanhã, deverei ir ao [rio] Madeira para tentar um acordo de paz

com os Parintintin. Desde 1919, estou negociando com o Serviço de Proteção aos Índios. Fui bem pouco receptivo a esses senhores. Ainda não esqueci que, em 1915, me descartaram por ser alemão e, se pensam que, desde então, “melhorei”, estão bastante enganados. Enquanto eu estava na floresta, no Oiapoque, mensurando os afluentes, os questionamentos do inspetor do SPI se tornaram de tal maneira prementes que todos os meus conhecidos ficaram alvoroçados. Os telegramas seguiam-se em rápida sucessão; ao mesmo tempo, as ofertas de salário foram subindo, dos 10 *mil-réis* iniciais para 30 ou 40 *mil-réis* (por dia). Não soube de nada disso durante muito tempo, pois há 48 dias não chegava um barco a vapor no Oiapoque. Finalmente, recebi a notícia e era tão urgente e insistente que peguei o próximo vapor para Belém.²

Os dois grandes etnólogos, protagonistas na formação e consolidação da etnologia sul-americanista em seus respectivos países, iniciaram sua correspondência em 1915, porém ela logo foi interrompida devido às restrições de comunicação impostas no decorrer da Primeira Guerra Mundial e foi retomada apenas em 1920. Koch-Grünberg (1872-1924)³ se tornaria um dos interlocutores epistolares prediletos de Nimuendajú, ao lado de outros etnólogos, em períodos posteriores, como Fritz Krause (1881-1963), Robert Lowie (1883-1957) ou Herbert Baldus (1899-1970). A correspondência fascinante, que abrange 34 cartas, no total, termina em 1924, ano do falecimento de Koch-Grünberg. Ela encontra-se arquivada na Universidade de Marburg, mais especificamente na Área Antropologia Cultural e Social (*Fachgebiet Kultur- und Sozialanthropologie*), Instituto de Antropologia Social e Ciências da Religião (*Institut für Sozialanthropologie und Religionswissenschaft*).⁴ Apesar da transformação da interlocução profissional em amizade epistolar no decorrer do tempo não há indícios confiáveis de que os dois etnólogos jamais se tenham encontrado pessoalmente.

O fato de o órgão indigenista da época ter entrado em contato com Nimuendajú causa alguma surpresa, num primeiro momento, levando em consideração toda a história anterior das relações do emigrante alemão com o SPI, mas nem tanto. Curt Unckel nasceu em 1883 na cidade de Jena, Turíngia, Alemanha e emigrou para o Brasil com 20

anos, em 1903. Depois de um período de um a dois anos em São Paulo (não se sabe exatamente por quanto tempo), em 1905 ele conseguiu ser contratado como ajudante da expedição de exploração do rio Feio, no interior de São Paulo, pela Comissão Geográfica e Geológica de São Paulo (CGGSP). Esta experiência lhe abriu a possibilidade de entrar em contato com um grupo de Apapocuva-Guarani na região do rio Batalha, com o qual ele vivia até 1907 e pelo qual recebeu, por meio de um ritual, seu nome indígena. Em 1909, ele foi contratado pelo Museu Paulista, inicialmente como jardineiro, mas logo depois como “naturalista”, por causa de seus conhecimentos adquiridos com indígenas no estado de São Paulo. Nimuendajú, no entanto, pediu demissão do Museu Paulista, já em 1910, para ingressar no recém-criado SPI.⁵

Entre 1910 e 1913, ele atuou pelo SPI junto a diversos grupos indígenas nos estados de São Paulo, Paraná e do atual Mato Grosso do Sul. Em 1913, foi transferido para Belém, cidade onde ele teria sua residência permanente até o final da vida, mas pouco se sabe sobre os motivos por parte do órgão indigenista, nem se conhece a data exata por enquanto. Apenas em agosto de 1914, depois de vários meses na capital paraense, Nimuendajú foi finalmente enviado para o Posto Indígena Felipe Camarão, no rio Jararaca, afluente direito do Gurupi, na região da divisa entre os estados do Pará e do Maranhão, para estabelecer contatos com os Ka’apor, a pedido da Inspetoria de Índios do Maranhão, porém, sua avaliação da experiência é negativa:

De agosto [de 1914] até fevereiro de 1915, estive no alto Gurupi e me esfalfei com os selvagens índios Urubu, sem recursos e tolhido por ordens completamente inapropriadas do meu chefe. Quando, finalmente, tive a felicidade de conseguir que os índios aceitassem presentes e me explicassem numerosos desenhos simbólicos, fui chamado de volta e demitido, por falta de dinheiro.⁶

No entanto, numa carta para o Barão Erland Nordenskiöld (1877-1932), etnólogo sueco e outro importante interlocutor e responsável pelas atividades científicas de Nimuendajú, sobretudo no período de 1923 a 1927, ele revelou outro motivo de sua demissão:

No momento em que esses índios estavam contentes ao ponto de me pedir terçados, por meio de sinais, fui convocado com urgência [para a sede da Inspetoria], demitido e responsabilizado pelo ataque alemão à Bélgica!!!⁷

Embora as duas versões sejam bastante diferentes, elas não são incompatíveis. Por um lado, a Inspetoria pode ter passado por uma grave crise orçamentária, obrigando-a a uma redução do quadro de funcionários. Por outro lado, quem seria o primeiro “peão” a ser sacrificado numa situação dessas? É provável que fosse um emigrante incômodo por causa de suas visões críticas sobre a política indigenista do país. Seja como for, no período depois de sua demissão do SPI até a data da carta para Koch-Grünberg, Nimuendajú sobreviveu com trabalhos precários e passou por enormes problemas financeiros. Entre 1916 e 1919, ele vivia sujeito aos mandos dos potentados locais nos seringais dos rios Iriri, Curuá e Xingu, sendo apenas tolerado com seus interesses por língua e cultura dos Xipaya e Kuruaya (Schröder, 2019). A contratação temporária pelo Museu Goeldi, entre dezembro de 1919 e maio de 1921, organizada pela ornitóloga Emilie Snethlage (1868-1929), diretora do museu, também ficou caracterizada pelas incertezas de remuneração e pelos jogos políticos, internos e externos à instituição, que infernizaram toda a gestão de Snethlage desde que ela assumiu o cargo de direção depois da morte do diretor anterior, Jacques Huber (1867-1914) (Sanjad, 2019, p. 13-17). Quando, depois de acusações caluniosas na imprensa local, tanto Snethlage quanto Nimuendajú foram desligados do museu (Sanjad, 2019, p. 16), este conseguiu um meio de sobreviver apenas por ingressar numa comissão do Governo Federal para construir uma colônia militar na fronteira com a Guiana Francesa. É provável que seus conhecimentos técnicos de operário especializado em óptica, adquiridos no período quando ele trabalhara na fábrica Carl Zeiss, em Jena, o tenham ajudado na contratação. No entanto, em 26 de junho de 1921, ele relatou sua insatisfação para Koch-Grünberg:

Acabei tendo que pedir demissão do Museu no dia 1º de maio pelas razões já exaustivamente mencionadas. Depois disso, entrei para uma comissão federal que pretende “nacionalizar”, através de colonização, a fronteira franco-brasileira do baixo Oiapoque. Aqui também me

encontro em uma situação bastante desfavorável, não tenho condições nem de pagar parte das minhas dívidas, nas quais estou atolado até o pescoço, que dirá conseguir juntar dinheiro para pesquisas.⁸

A possibilidade de entrar em contato com indígenas na região do Oiapoque, naquela época ainda pertencente ao estado do Pará, não compensou, para Nimuendajú, uma situação que não era apenas precária do ponto de vista financeiro, mas que também o mantinha afastado dos seus ideais frequentemente comunicados, de viver com indígenas, estudar suas culturas e atuar em favor de sua sobrevivência física e cultural. Nesse contexto, fica compreensível certo entusiasmo perceptível na carta de 21 de setembro de 1921, ao passo que permanece a desconfiança resultante da experiência negativa de 1915. A informação de ter reiniciado os contatos com o SPI em 1919 é reforçada por três cartas, de 23 de julho e de 14 de dezembro de 1920 e de 22 de janeiro de 1921, para Luiz Bueno Horta Barbosa (1872-1933), na época diretor do órgão indigenista (ver Nimuendajú, 1993, p. 141-160).

Embora a etnologia indígena represente a parte central de sua obra, como constatamos em outro trabalho (Schröder, 2013), Nimuendajú nunca se afastou da política indigenista por muito tempo. Pelo contrário, ela fez parte de sua biografia desde o ingresso no SPI em 1910 até a sua morte no Alto Solimões, em 1945, porém, sempre caracterizada por posicionamentos bastante críticos. A reconstrução acelerada pelo SPI em setembro de 1921 teve sua razão numa situação de urgência declarada pelo órgão.

Opções teóricas e metodológicas

O fato de existirem várias perspectivas e interpretações de um mesmo episódio histórico é uma constatação óbvia, porém a “pacificação” dos Parintintin, como ele ficou conhecido, apesar da expressão ultrapassada hoje em dia, desempenha um papel central na história do indigenismo brasileiro, por ilustrar um de seus princípios oficialmente sagrados, ou seja, “Morrer, se preciso for. Matar, nunca”, lema divulgado por Cândido Mariano da Silva Rondon (1865-1958).

Quando falo de perspectivas, não estou me referindo a um dos conceitos-chave da virada ontológica, atualmente abraçada por uma parte significativa das comunidades antropológicas brasileira e internacional. Prefiro entender o início de relações não belicosas entre um grupo dos Parintintin, os agentes do órgão indigenista e partes da população não indígena regional como um evento, no sentido de Sahlins (1990, p. 14-15):

[...] um evento não é apenas um acontecimento característico do fenômeno, mesmo que, enquanto fenômeno, ele tenha forças e razões próprias, independentes de qualquer sistema simbólico. Um evento transforma-se naquilo que lhe é dado como interpretação. Somente quando apropriado por, e através do esquema cultural, é que adquire uma *significância* histórica. (grifo no original).

Ou seja, será necessário lançar olhares para as estruturas (em Sahlins, sobretudo simbólicas) que transformam acontecimentos em eventos, por fornecerem os meios para interpretá-los. Por elucidar relações econômicas, sociais e políticas dos intérpretes do episódio em questão, podemos esperar revelar toda a ambiguidade da chamada “pacificação” dos Parintintin e de suas interpretações historicamente circunstanciadas.

O tema até pode oferecer uma boa oportunidade para uma análise pautada em teorias pós-coloniais da segunda geração⁹ ou no pensamento decolonial, que ganharam tanta adesão na antropologia brasileira nas últimas duas décadas que seria possível fazer um *educated guess* que um levantamento meramente quantitativo de trabalhos publicados ou apresentados por antropólogos brasileiros nos últimos anos mostraria que cerca da metade deles contém os adjetivos pós-colonial ou decolonial em seus títulos ou resumos. Até uma figura arquetípica de numerosos discursos pós-coloniais e decoloniais pode ser apontada: o macho branco e hetero¹⁰, protagonista do episódio em questão. No entanto, denunciar o caráter colonial dos estabelecimentos de primeiros contatos com grupos indígenas considerados “isolados” pelo SPI e sua sucessora, a FUNAI, é algo como dizer o óbvio, pois faz parte consolidada de inúmeras críticas às práticas das políticas indigenistas brasileiras, publicadas no decorrer de mais de 50 anos (ver, por exemplo, Oliveira, 2006). O tema

deste trabalho é, evidentemente, um exemplo por excelência de um endocolonialismo, conceito usado com maior frequência na segunda metade do século passado, embora ele não tenha perdido sua validade (ver, por exemplo, Cardoso de Oliveira, 1978).¹¹

Do ponto de vista teórico, é mais satisfatório lançar mão do conceito de campo político, no sentido dado por F. G. Bailey, para entender as estruturas, agências e processos em torno da política indigenista brasileira, como elas se manifestam no caso do episódio escolhido: “When the same society contains two or more rival political structures, this constitutes a *political field*: the criterion being the absence of an agreed set of rules which could regulate their conflict” (Bailey, 1970, p. 16; grifo no original). Ou, nas palavras de Ted Lewellen (1992, p. 101): “a fluid area of dynamic tension in which political decision making and competition takes place.”

Na teoria de jogos qualitativa de Bailey, os atores tentam vencer seus competidores por fazerem uso de dois tipos de regras chamadas normativas e pragmáticas. As primeiras são invocadas, usando uma analogia, no “palco”, porque são públicas e devem ser seguidas, ao menos oficialmente, enquanto o segundo tipo, acionado com maior frequência e eficiência, serve para os “bastidores” e, afinal de contas, para ganhar. “Pacificar os índios X para garantir a sua sobrevivência e evitar mais derrame de sangue” pode ser a regra normativa, do órgão indigenista, neste caso, enquanto “afastar o obstáculo do avanço da frente colonizadora” pode ser a essência das regras pragmáticas em jogo.

Quanto às opções metodológicas, é necessário frisar que este trabalho se baseia exclusivamente em fontes bibliográficas e documentais, devido ao fato de que todas as testemunhas do episódio analisado já faleceram há muito tempo. No que diz respeito às fontes primárias, há, por um lado, a documentação oficial indigenista, em parte digitalizada e publicamente acessível através do site do Museu do Índio no Rio de Janeiro, e, por outro lado, a correspondência de Nimuendajú com um pequeno grupo de interlocutores prediletos, entre os quais se destacam, no caso do episódio em questão, Koch-Grünberg e Emilie Snethlage.

De acordo com todas as informações disponíveis por enquanto, não havia outros interlocutores epistolares de Nimuendajú, com os quais ele compartilhou suas experiências com os Parintintin em maiores detalhes. As fontes secundárias, sobretudo bibliográficas, foram levantadas pelas convencionais ferramentas de pesquisa bibliográfica *online*, sobretudo por consultar as plataformas Scielo (<https://www.scielo.br/>) e Lattes (<https://lattes.cnpq.br/>) e o Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES (<https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/>), com a intenção de conseguir realizar um levantamento o mais exaustivo possível. Para a análise das fontes, optamos por um método proposto e ensinado pelo etnohistoriador mexicanista Peter Tschohl (1935-2007), professor no Instituto de Etnologia da Universidade de Colônia (Tschohl, 1990). Seus aspectos principais dizem respeito à obrigatoriedade de examinar as origens e de elaborar as genealogias das fontes e de verificar possibilidades de divergências entre informações intencionadas e não intencionadas contidas em documentos.

Independente das escolhas teóricas atuais, percebe-se nitidamente, na correspondência entre Nimuendajú e Koch-Grünberg, interesses e preocupações tanto teóricas quanto políticas, muito diferentes dos predominantes na antropologia atual. Desse modo, Koch-Grünberg parabeniza o seu amigo epistolar, num tom idealista, pela volta à política indigenista e aos indígenas:

Desejo-lhe, e à nossa ciência, de todo coração, boa sorte no seu retorno ao Serviço de Proteção ao Índio! Como já lhe escrevi uma vez, aí o senhor está absolutamente no seu lugar e pode fazer coisas extraordinárias, tanto no sentido humano quanto no científico.¹²

Quem são ou, respectivamente, quem eram os Parintintin – para o órgão indigenista

Segundo Ricardo e Ricardo (2017, p. 14), do Instituto Socioambiental (ISA), uma das fontes mais confiáveis sobre os povos indígenas em território nacional brasileiro, em 2014 havia 480 Parintintin. Também conhecidos pela autodenominação Kagwahiva ou Kagwahib,

atualmente habitam duas terras indígenas: Ipixuna, com 215.362 hectares, e Nove de Janeiro, com 228.777 hectares, ambas homologadas em 1997 e localizadas no município de Humaitá (AM). Nos grandes volumes publicados pelo ISA em intervalos regulares e nos livros de sua organização antecessora, o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), de 1982 a 1991, a quantidade de notícias sobre os Parintintin e suas terras até agora foi relativamente baixa em comparação com outras regiões. Esta situação, contudo, era bastante diferente em torno de 1920. Hemming (1995, p. 286-288), por exemplo, observa que os Parintintin tinham sido muito bem-sucedidos em frear a frente seringalista na região do médio Madeira: “The Parintintins’ resistance was remarkably effective. Settlers became too frightened to venture into the forests they controlled” (Ibid., p. 287).

O território atual é bem menor do que no passado, como se pode ver na Figura 1, e, segundo Strachulski (2018, p. 83-87), é possível reconstruir, com base em observações e comentários pontuais em diversas fontes, progressivos deslocamentos territoriais da região dos rios Arinos e Juruena, afluentes do alto Tapajós, a partir de meados do século XVIII, até se estabelecer nas áreas dos rios Ipixuna, Maicimirim e Maici, numa região extensa do lado direito do Madeira. Durante todo esse período, sobretudo entre as décadas de 1850 e 1920, até os contatos estabelecidos por Nimuendajú, há relatos constantes de confrontos armados entre os Parintintin e representantes das frentes extrativistas na região (Leal, 2013, p. 145-151). Leal até reproduz uma tabela que contabiliza os ataques Parintintin e suas vítimas fatais (Ibid., p. 148). Campos (2019, p. 81-87) também apresenta uma relação criteriosa de diversas fontes contemporâneas e posteriores sobre os ataques indígenas e seus efeitos de frear o avanço colonizador sobre seu território; além disso, este autor destaca o papel da imprensa regional na divulgação de um imaginário pejorativo sobre os Parintintin, caracterizado pela falta de questionamentos sobre os motivos dos assaltos e emboscadas (2019, p. 88-95). Leal (2013, p. 147), no entanto, abre um parêntese por indagar se os ataques dos Parintintin podem ser interpretados não exclusivamente em termos de estratégias defensivas, mas também como uma forma de predação,

sustentada por um *ethos* guerreiro, contra “os outros”, sejam eles não indígenas ou outros indígenas. Além disso, Strachulski (2018, p. 90) apresenta um depoimento de um interlocutor indígena, de 2015, cujo avô teria contado a ele que um dos principais motivos dos ataques aos seringueiros teria sido apreender ferramentas e outros utensílios de metal, o que, em certo sentido, parece confirmar a hipótese de predação. A interpretação de um *ethos* guerreiro ganha reforço pelo relato de Nimuendajú sobre diversos momentos tensos durante o processo da “pacificação”, como veremos. Na Figura 2 vemos uma representação cartográfica do território dos Parintintin elaborada por Nimuendajú na época.

Com o SPI, entrou um novo ator político no cenário regional. A recém-criada Inspetoria do Amazonas logo se viu pressionada pelas elites econômicas e políticas regionais a encontrar uma “solução” para apaziguar os conflitos entre indígenas e as frentes extrativistas, ou seja, o órgão indigenista teve que atuar desde o início num campo tenso marcado, por um lado, pelos interesses econômicos da população regional não indígena e, por outro lado, por seus próprios ideais humanitários, e positivistas, de salvar uma população indígena das ameaças do extermínio físico. Gondim (2001, p. 7), por exemplo, relata brevemente a história de dois massacres organizados por um peruano chamado Benjamin Maya, com amplo apoio dos seringalistas regionais, no entanto, sem informar os anos.

Segundo Araújo (2019, p. 98), um primeiro projeto de “pacificação” dos Parintintin, em 1913, nem teria saído dos gabinetes da Inspetoria, mas a partir de 1920 o inspetor Bento Martins Pereira de Lemos (1873-1955) começou a elaborar um plano concreto, estabelecendo um orçamento de 90 mil contos de réis e sugerindo a contratação de Nimuendajú (Ibid., p. 114). Bento Lemos justificou o seu plano de estabelecer contatos pacíficos com os Parintintin numa carta para Horta Barbosa, de 3 de dezembro de 1920:

Sobre os índios Parintintins, tenho a vos dizer que estou prompto a tentar a sua pacificação, que julgo muito viavel, desde que sejam concedidos á Inspectoria recursos especiaes. Em Junho de 1917 visitei a

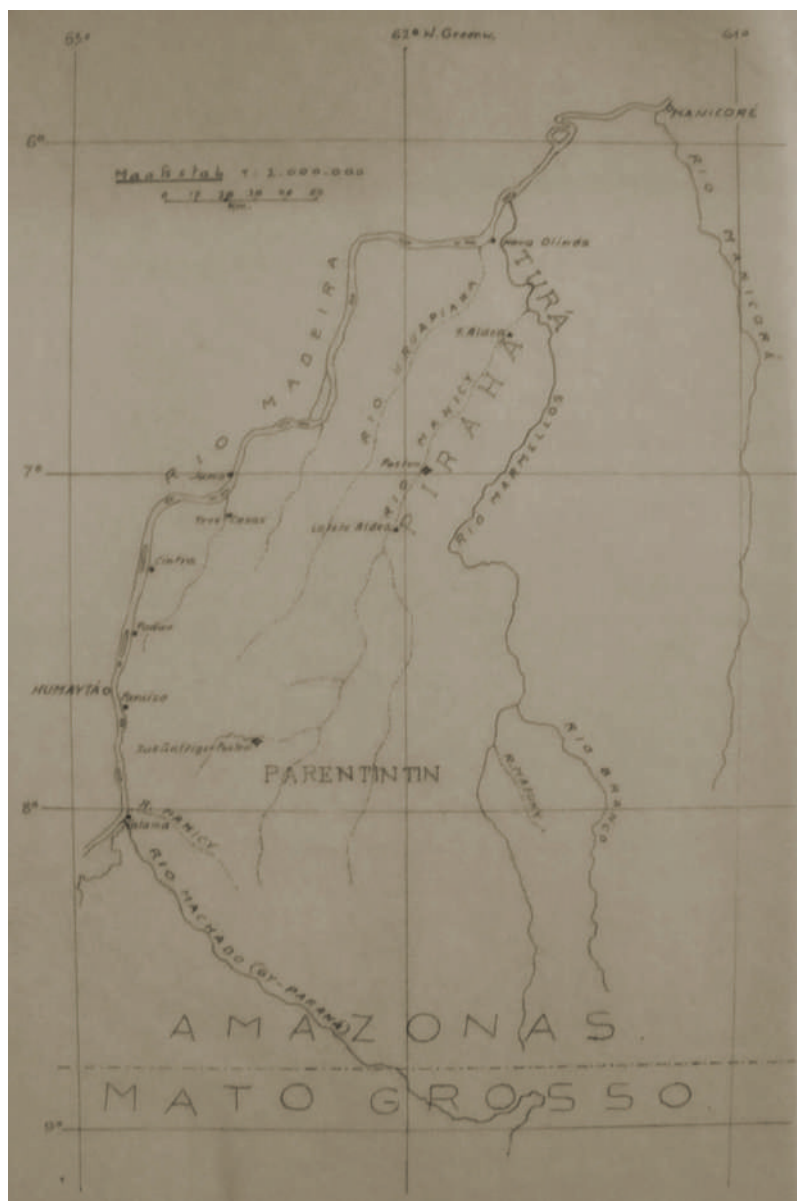


Figura 2. Mapa do território desenhado por Nimuendajú (1922?).¹³

região delles, escrevendo em meu regresso uma longa carta ao Bezerra sobre a necessidade urgente da pacificação desses indios, que dia a dia estão se aniquilando. Penso mesmo que dentro de vinte annos, no maximo, elles terão desaparecido, pelo aniquilamento annual e cada vez maior que estão soffrendo, restando depois apenas a noticia da sua passagem, como aconteceu com outras tribos aqui. Na informação que prestei ao Bezerra a importancia maxima de noventa contos de reis e o tempo minimo de dez mezes para esta pacificação.¹⁴

A justificativa idêntica é apresentada por Lemos (1921, p. 21-22) um mês depois no relatório anual das atividades da Inspetoria, mas complementada por um raciocínio operacional militar de intimidação:

Hoje penso que com cincoenta contos, e dentro do mesmo tempo minimo de dez mezes, que eu também calculára, se poderão conseguir, pelo menos, as primeiras relações de amizade com essa referida tribu. A importancia acima não é exagerada, pois, sendo os methodos de pacificação iguaes para todas as tribos guerreiras, sabe-se que, quanto maior fôr o numero de pessoas da expedição, aliás só apparentemente armadas, maior será a segurança no exito, sem derramamento de sangue.

Para depois ressaltar a possibilidade de o órgão acumular prestígio no cenário regional, até invocando a ordem social (Ibid., p. 23):

Além disso, se o resultado do tentamen fôr favoravel, dando em consequencia o inicio das relações com os citados indios, dahi resultará a maior victoria que possa alcançar, para seu prestigio, o Serviço de Protecção aos Indios no Estado do Amazonas, ainda não calumniado pelos descrentes de seus resultados praticos e benéficos para a ordem social.

Contribuir para o aumento da glória do órgão indigenista, no entanto, não foi nenhum motivo para Nimuendajú aceitar o convite para protagonizar a “pacificação” dos Parintintin.

Os motivos

O tempo que Nimuendajú passara no Sudeste, sobretudo o período a partir de sua primeira contratação pelo SPI, em 1910, já lhe tinha possibilitado ter uma ideia muito concreta o que significa o extermínio

de um povo indígena, ou seja, algo que ele não sabia apenas por leituras de trabalhos históricos. Dois de seus primeiros textos, publicados em 1908 e 1910, no semanário *Deutsche Zeitung*, de São Paulo (Nimuendajú, 1908, 1910), mostram de maneira inequívoca sua preocupação com a sobrevivência física dos indígenas. No primeiro artigo, ele entrou nas discussões da época sobre o destino dos indígenas perante o avanço das frentes colonizadoras no interior paulista, desferindo críticas severas contra diversas propostas de extermínio em nome de uma suposta superioridade civilizatória, como aquelas articuladas por seu conterrâneo Hermann von Ihering (1850-1930), que naquele período atuava como diretor do Museu Paulista; no segundo artigo, ele descreve a triste história do extermínio dos Oti nos “sertões” paulistas.¹⁵ Nos textos, direcionados aos leitores da língua alemã no Brasil, percebe-se no autor certas simpatias pelo modelo norte-americano de reservas indígenas, sem, no entanto, conhecê-lo pessoalmente.

Quanto à ideia de estabelecer contatos pacíficos com grupos indígenas que, por diversos motivos e experiências, os rejeitaram, não se percebe nas publicações de Nimuendajú nem em suas correspondências privadas conhecidas até agora, da época entre 1908 e 1921/22, algum questionamento de ações indigenistas tachadas de “pacificação”, ou seja, era algo considerado aceitável e, de acordo com a situação específica, até necessário, o que, no entanto, não o impediu a chegar a avaliações bastante negativas da atuação concreta do órgão indigenista (Araújo, 2019, p. 92-93).

O termo “pacificação”, uma palavra-chave do indigenismo brasileiro da época, merece algumas breves observações. Como apontou Freire (2007, p. 31-34), trata-se de uma resignificação positiva de um vocábulo militar, só que a “pacificação” de indígenas não seria alcançada por subjugação militar, mas pela oferta de uma “paz” e “tranquilidade” por depor as armas e aceitar a “proteção” do órgão, o qual não se apresentaria enquanto um dos inimigos historicamente conhecidos. Segundo Souza Lima (1995, p. 133-134), o termo tinha sido apropriado como um capital simbólico para “vencer” a resistência de grupos indígenas sem uso de alguma força armada para induzir o abandono

de conflitos armados com a população regional não indígena. Por trás do eufemismo havia, evidentemente, um projeto civilizatório-colonial do Estado, pautado em ideais positivistas oficialmente declarados, a ser articulado pela sedentarização de indígenas sob a tutela do órgão indigenista e sua paulatina transformação numa população rural etnicamente indiferenciada.

Sabe-se que a própria palavra “paz” pode ter significados bastante ambíguos e ideologicamente carregados, como nas expressões históricas *Pax Romana* ou *Pax Britannica*. Por exemplo, na Alemanha Ocidental do período pós-guerra (1945-1965), sobretudo a partir de 1949, “paz” (*Frieden*) foi uma das palavras-chave frequentemente divulgadas pela indústria cultural, em particular nas produções cinematográficas, para demarcar um contraste com os períodos anteriores, para se distanciar de tudo que tinha a ver com as duas guerras mundiais, o nazismo e todas as atrocidades cometidas em seu nome. Analogicamente, a “paz” instalada pelo órgão indigenista também é um divisor de tempos, nas relações com o mundo não indígena.

Mas, afinal de contas, quem traz a paz, como ela se manifesta e quais são seus condicionantes? Quem seria o responsável por um estado de conflitos armados, de “guerra”? Os indígenas com suas diversas formas de resistência e defesa? Também se pode inverter estas questões e chegar à conclusão de que são os “brancos” que precisam ser pacificados, como fizeram Albert e Ramos (2002).

Seja como for, Nimuendajú, apesar de suas constantes críticas à política indigenista brasileira, não chegou ao ponto de questionar categoricamente, ao menos naquela altura de sua vida, as estratégias de “atração” de indígenas a postos instalados em seus territórios ou em suas proximidades. Mas havia, além disso, dois outros motivos pessoais que o fizeram aceitar o convite do SPI para “pacificar” os Parintintin: sua firme vontade de realizar trabalhos que lhe permitiriam ter contatos com indígenas, em vez de qualquer tipo de emprego que apenas serviria para se sustentar, e, sobretudo, certo espírito aventureiro para embarcar num empreendimento que até poderia custar sua vida, o

qual, no entanto, poderia aproximá-lo de velhos sonhos da juventude de ter contato com indígenas não influenciados pela “civilização”, ou seja, indígenas que ele considerava mais “autênticos”, de acordo com os esquemas classificatórios, não só americanistas, de sua época.

A “pacificação”: entusiasmo e espírito aventureiro

Sobre o episódio da “pacificação”, as duas fontes primárias mais importantes, e ainda acessíveis devido às publicações, são: Nimuendajú e o servidor do SPI Joaquim Gondim. Nimuendajú publicou suas experiências com os Parintintin em 1924, no *Journal de la Société des Américanistes* (Paris). Este artigo foi republicado na coletânea *Textos Indigenistas* (1982, p. 46-110). O relato de Gondim (2001), originalmente publicado em 1925, também costuma ser citado em trabalhos sobre os Parintintin, porém não goza de tanto prestígio, embora sua credibilidade nunca fosse colocada em xeque. Apenas existem críticas pontuais, como, por exemplo, com relação à sua convivência com as estratégias dos seringalistas de criar dependências materiais dos Parintintin por distribuírem diversos tipos de presentes, depois da saída de Nimuendajú do posto indígena, em início de 1923 (por exemplo, Araújo, 2019, p. 103).

Não seria interessante reproduzir neste artigo os detalhes do episódio da “pacificação”, porque isto já foi feito em outros trabalhos (Nimuendajú, 1924, 1982; Araújo, 2019; Campos, 2019; Leal, 2013). É mais interessante lançar mão de documentos inéditos, como a correspondência de Nimuendajú com Koch-Grünberg. Do conjunto de cartas nas quais Nimuendajú relata suas experiências com os Parintintin e o SPI, duas, datadas de 10 de julho e de 25 de dezembro de 1922, são as mais fascinantes, porque contêm descrições vivazes em 18 e 23 páginas, respectivamente, escritas à mão.¹⁶ Ainda na carta de 21 de setembro de 1921, ele escreveu para Koch-Grünberg em tom meio jocoso, meio irônico:

No dia 13 de setembro, cheguei a Manaus e veio me receber a bordo, alegremente, o inspetor de índios Bento Lemos. De acordo com o

telegrama, parecia que, no Amazonas, o mundo estava desabando e eu, naturalmente, estava louco de curiosidade para saber do que, afinal, se tratava. Mas Bento Lemos disse apenas que precisava urgentemente de mim para diversos trabalhos, “*por hora por aí perto mesmo*”. Acabei levantando, eu mesmo, a questão da pacificação dos Parintintin e, com isso, ele finalmente se abriu. Parece que não tinha coragem de abordar o delicado assunto diretamente, pois aqui não se pronuncia o nome “Parintintin” sem que todos estremeçam de pavor. Assim, chegamos rápido a um acordo.¹⁷

E logo apresenta, na mesma carta, suas ideias próprias sobre a localização de um posto para iniciar os contatos com os Parintintin:

Desde março deste ano, o SPI mantém um posto no Maici, um afluente da margem esquerda do Marmelos [...]. Nesse Maici, mora uma tribo de cem pessoas, chamada Pirahan, Pirrarrães ou Tupi (!). Essa tribo é inimiga dos Parintintin e também atacou brasileiros que queriam se apossar dos territórios onde coletavam castanhas. [...]

Naturalmente, instalar um posto para pacificar os Parintintin numa tribo inimiga deles é uma total estupidez. Felizmente, já consegui convencer Bento Lemos disso, mencionando o desencorajador exemplo do [rio] Gurupi, onde há oito anos existe um posto para a pacificação dos Urubú no qual passaram a viver Tembés mansos. O posto tem extensa área agrícola, escola etc. – e dos Urubú espera-se, a cada dia, há anos, que eles façam a paz; e assim a coisa continuará eternamente – amém. O posto dos “Tupi” em Maici teria o mesmo efeito fenomenal. Por isso, iniciarei minhas pesquisas não no Marmelos, mas mais acima, em Três Casas, e só depois disso examinarei a situação no Maici.

O posto de “atração” foi instalado às margens do igarapé Traíra, afluente do Maicimirim, em março de 1922 (ver Figura 3). Ao contrário de tentativas anteriores de esperar pacientemente por alguma aproximação por parte dos Parintintin, Nimuendajú, então, optou por uma estratégia provocante para estimular um ataque indígena. Até podemos chamar o seu procedimento mais “agressivo”, porém não em termos militares nem econômicos, mas políticos. A reação não tardou e Nimuendajú a descreveu com sua mistura de ironia e *understatement*, conhecida de outras cartas:

Por falta de algo mais decente, eu poderia lhe contar longas e belas histórias de índios, mas prefiro ser breve: no dia 31 de março, com 5

barcos e 22 homens, subi novamente o Maicimirim e instalei meu “*Posto de Pacificação*”, apesar de os Parintintin terem feito um ataque menos de 42 horas depois da nossa chegada. Sob uma gritaria enfiada, atiraram meia dúzia de flechas contra um dos homens que tinha ido sozinho à beira da floresta, a 50 metros do acampamento. Em 20 de abril, mandei o pessoal de volta, à exceção de 6 homens. O Posto consiste em uma casa de chapa ondulada no meio de uma *roça* sobre o barranco, na foz de um pequeno afluente, e de uma cerca de arame farpado com um portão aberto noite e dia. É onde vivo agora, com 6 homens. Depois do primeiro encontro, os Parintintin ainda atacaram o Posto mais 3 vezes, a última antes de anteontem, às 7 horas da noite. Seus gritos de guerra ecoaram terrivelmente no silêncio da noite e havia algo de fantasmagórico nas flechas – aliás, bastante certeiras – que atiravam ao luar e que caíam com grande estardalhaço sobre as chapas onduladas e a varanda. No ataque anterior, haviam atirado a partir da foz do riacho e foi incrivelmente pitoresco ver, de repente, uma revoada de belas e grandes flechas, que subia da floresta da margem e vinha voando, traçando uma curva elegante sobre o rio em primeiro plano. Do nosso lado, não disparamos nenhum tiro. Procuramos abrigo e deixamos os Parintintin atirar e bramir. Mas é necessário tomar cuidado o tempo todo, ou um dia o diabo nos apanha.¹⁸



Figura 3. Posto do Maicimirim 1924¹⁹. Legenda: “Aspecto do posto de pacificação dos índios Parintintins, no rio Maicy-Mirim, onde foi realizada a pacificação – 1924”.

Seguindo um padrão de instruções e recomendações do órgão indigenista, a proteção dos funcionários instalados no posto contra as flechadas repetidas dependia apenas das chapas onduladas de zinco e da atenção e rapidez ao se retirar para as instalações. Por isso, comparar a construção do posto com um bunker, como fez Araújo (2019, p. 113), é um disparate. No mesmo trecho da carta Nimuendajú faz uma referência explícita ao lema de Rondon de não revidar nem matar.

Os ataques se repetiam por dois meses, às vezes mais veementes, às vezes menos. Todos foram descritos numa carta de 18 páginas para Koch-Grünberg, datada de 10 de julho de 1922.²⁰ No dia 28 de maio, depois de diversas saraivadas de flechas e muita negociação paciente e corajosa, Nimuendajú finalmente conseguiu iniciar um contato não belicoso:

O grande milagre havia acontecido. Os Parintintin, há mais de 70 anos o terror do Madeira, os canibais, as bestas selvagens indomáveis, tinham tagarelado comigo durante mais de 2 horas em paz e amizade e trocado presentes! E isso imediatamente depois do mais audacioso ataque que eu jamais vira. E eles não tinham, em absoluto, nada de selvagem, brutal ou terrível, quando estavam diante de mim, desarmados, perguntando sobre a minha situação familiar: eram *caboclos* comuns, não muito claros nem muito escuros, de estatura média, com traços faciais bastante delicados e inteligentes, com grandes diferenças de expressão individual, imberbes, com cabelos cortados ao redor da cabeça. O pênis estava enfiado em um tubo perfeitamente cilíndrico, rígido, feito de uma folha verde, de aproximadamente 30 cm de comprimento; uma visão bastante grotesca, pois, inadvertidamente, se depreendia, do tamanho do tubo, que o membro tinha um tamanho correspondente. [Figura 4] [...] No entanto, se estivessem trajados de acordo, ninguém nas ruas de Manaus ou do Pará acharia nada de estranho neles. E, depois, esse comportamento completamente calmo e decente! É certo que pediam de tudo, mas também concordavam com minhas explicações quando eu tinha que lhes recusar alguma coisa. Nenhum vestígio de ódio contra nós, ou de aversão. [...] Por que, então, esses contínuos ataques, esses tumultuosos gritos de guerra, essa mania por cabeças-troféu? Apesar disso, acredito que entendo os Parintintin: 70 anos de guerra contínua contra os civilizados deu a essa tribo uma fama tal que, às vezes, apenas suas pegadas são suficientes para colocar os adversários em fuga desabalada. Eles estão acostumados a que tudo fuja à sua

chegada, no mais tardar ao primeiro ataque. Então, eles mantêm sua fama de belicosos, sua superioridade e fazem a guerra, não como uma necessidade dura e deplorável, mas com a alegria e a paixão de um esportista. Quando estão diante de nós com suas armas, são como o jogador de futebol apaixonado, que vê diante de si uma bola: ele não pode deixar de dar um *shoot*. E, como depois do jogo os dois times que, antes, em campo, quase se mataram, vão comemorar bebendo juntos harmoniosamente, depois do ataque o Parintintin, de forma nenhuma, é avesso a negociar conosco de forma pacífica.



Figura 4. Foto de um grupo Parintintin, igarapé da Traíra, 1922.²¹

Nesta carta, Nimuendajú ironiza todos os clichês e estereótipos regionais sobre os Parintintin, desexotizando-os. Ao mesmo tempo, lança mão de uma figura estilística conhecida das antigas edições do *Reader's Digest*: a imagem do “homem igual a você e a mim” (*a man like you and me*). No entanto, ele não fez nenhuma referência explícita ou implícita ao magazine.

A questão de que maneira foi possível a comunicação entre pessoas diferentes que nunca tinham interagido é explicada na mesma carta:

[...] enquanto eu falava Guaraní e os Parintintin a sua língua, que é tão parecida com o Guaraní como o português é parecido com o espanhol. As diferenças em relação ao Guaraní me lembravam um pouco o Apicá e o “Tupí” do alto Machado. Em todo caso, pudemos nos compreender bem razoavelmente.

Estes trechos, por um lado, revelam um talento incomum do etnólogo e indigenista de reconhecer detalhes fonológicos e lexicais de línguas indígenas, o que se manifesta em toda a sua produção bibliográfica e documental linguística até o final da vida; por outro lado, percebemos o entusiasmo de ter conseguido, com tenacidade e persistência, alcançar algo que tinha sido considerado quase impossível. No entanto, o sucesso do dia 28 de maio ainda não significava a paz definitiva, porque apenas três dias mais tarde seguiu outro ataque indígena ao posto. Ao que parece, o “espírito esportivo” ainda estava vivo. Poucos dias depois, Nimuendajú teve que se retirar para Manaus, seriamente abalado em sua saúde.

Em dezembro de 1922, ele voltou ao posto. Numa segunda carta muito longa e detalhada para Koch-Grünberg,²² ele relata o seu alívio ao ver o posto funcionando depois de ter ficado afastado por vários meses e descreve com humor e numerosas informações etnográficas as sucessivas visitas de diversos grupos Parintintin ao posto. As fortes cobranças indígenas por presentes e as diversas tentativas dos funcionários do posto de controlar o estoque de objetos, inclusive seus pertences básicos para sobreviver, renderam uma narrativa fascinante. As relações intrincadas com um dos guerreiros, Tawarí, revelam um singular talento de Nimuendajú de se sentir à vontade em campo entre indígenas:

No último dia, antes dessa gente toda partir definitivamente, seu humor mudou, como geralmente acontece; felizmente, é possível perceber isso com facilidade nas expressões dos Parintintin. Os traços de Tawarí, joviais e abertos, tomaram uma expressão sombria e todo o seu comportamento mostrava a desconfiança de um ser humano que pretende fazer algo grave. Mas, como ninguém se deixou enganar, ele desanimou, começou com brincadeiras rudes e depois sentou-se ao meu lado para me explicar, com expressão selvagem, que queria um pedaço do meu braço, comer a minha coxa, que iria buscar uma faca etc. Eu o ouvi com extremo interesse e procurei fazer com que

continuasse seu texto, enquanto lhe respondia que poderia fazer essas coisas. E Tawarí: “Quero comer teus olhos! Quero comer teus pés; isso é bom!”. Finalmente, levantou-se com um pulo, fez uma careta para mim e saiu batendo os pés. Antes de passar pelo portão, virou-se mais uma vez e fez gestos de atirar com o arco.

No dia 17 de janeiro de 1923, Nimuendajú voltou para Manaus, depois de supostamente ter cumprido sua missão. Não só ele, e, evidentemente, seus superiores nos diversos níveis da hierarquia do SPI, mostraram entusiasmo com o trabalho realizado com os Parintintin, mas também seu famoso interlocutor em Stuttgart:

Sua carta de 10 de maio, que chegou às minhas mãos anteontem, me deu grande alegria, em especial a descrição dos seus raivosos vizinhos. A partir dela, posso imaginar, perfeitamente, a situação e gostaria de sentar-me uma vez com o senhor, sob seu teto de chapa ondulada, ouvir os gritos de guerra dos Parentintin [sic] e ver suas flechas voando ao luar, “traçando uma curva elegante sobre o rio”. Isso é até poético!²³

E até a família Koch-Grünberg tomou conhecimento das histórias do igarapé Traíra, enquanto o pai de família, numa mistura de ingenuidade e romantismo, sonhava com novas aventuras americanistas em campo:

As suas “histórias de índios” me interessaram muitíssimo e me deram grande alegria. Também os meus filhos, para quem as li, ficaram bastante entusiasmados. Esses seus Parintintin ainda são índios como os que se encontrava apenas em livros muito antigos. Se nossa deplorável situação financeira não fosse um obstáculo incontornável no momento, eu iria imediatamente me encontrar com o senhor aí; então, deixaríamos de lado todo esse negócio do SPI para ver se, como “particulares”, pessoas não ligadas a nenhuma instituição, conseguiríamos estabelecer relações com os formidáveis Parintintin. É isso que eu adoraria fazer.²⁴

Decepção e arrependimento

A possibilidade de não conseguir terminar o trabalho para o SPI, ou ao menos não o terminar adequadamente, já é insinuada por Nimuendajú, numa carta para Koch-Grünberg em 28 de dezembro de 1921, enviada de Manaus:

Em primeiro lugar, lhe agradeço pelas felicitações pelo meu retorno ao SPI. Fico apavorado ao pensar o que o próximo ano trará ao Serviço de Proteção aos Índios – mas, certamente, conseguirei produzir alguma coisa, mesmo me esfalfando, para os índios e para a etnologia, antes que chegue a catástrofe.²⁵

Não ficou claro a que catástrofe Nimuendajú está se referindo. Eventuais cortes orçamentários do SPI? No final da carta, ele menciona, numa mistura de pessimismo e indignação, a possibilidade de ser enganado com a contratação, pelo fato de ser estrangeiro e, além disso, uma vítima predefinida no clima germanofóbico da época.

O fim da atuação de Nimuendajú no “Posto de Pacificação” é relatado de maneira incongruente por diversos autores. Gondim (2001, p. 43), por exemplo, afirma que “o auxiliar Curt”, como o etnólogo é chamado no livro inteiro, como se não tivesse sobrenome e não tivesse liderado a equipe, teria voltado para o posto no início de 1923 para logo depois se afastar apenas para resolver “serviços de seu particular interesse”. Esses “negócios particulares” eram, segundo Welper (2002, p. 62), sua naturalização e a sua contratação pelo Museu Etnográfico de Gotemburgo, Suécia, e, segundo Pane Baruja (2014, p. 65, nota 12), seu casamento. No Arquivo Guilherme de La Penha, do Museu Paraense Emílio Goeldi, no entanto, está arquivada uma parte dos documentos pessoais do etnólogo: a certidão de casamento com Jovelina Nascimento, de 18 de novembro de 1925 (e não início de 1923), e seu diploma de naturalização, datado de 30 de janeiro de 1926. Nimuendajú até pode ter se afastado para dar entrada ao processo de naturalização, mas o fim de sua atuação junto aos Parintintin, antecipada na carta de dezembro de 1921, transformou-se de vago presságio em fato consumado, como informado, com data de 11 de fevereiro de 1923, na carta enviada para Koch-Grünberg, iniciada em 25 de dezembro de 1922:

Quando já se foi x vezes funcionário do governo, como eu, se sabe que se deve estar sempre pronto para tudo e preparado para todo tipo de surpresas agradáveis: mas, desta vez, em Manaus, a coisa realmente foi pior do que eu temia. O presidente anterior da República, Epitácio Pessoa,²⁶ desperdiçou milhões com a recepção do rei da Bélgica, a comemoração do centenário da Independência e outras bobagens²⁷.

O novo presidente, Arthur Bernardes,²⁸ encontrou as finanças em estado lamentável e está economizando pra diabo. E nós, que nas profundezas do Brasil fomos os primeiros a hastear a bandeira verde-amarela e ensinamos os altivos Parintintin a respeitá-la, nós temos agora que pagar o que foi malbaratado pelas calçadas do Rio: o Inspetor de Índios em Manaus viu-se obrigado, por absoluta falta de recursos, a desativar o serviço. Como última tarefa, ainda tive que organizar, por carta, o fechamento do posto no Maicimirim e a retirada do pessoal; depois disso, “mais uma vez”, fui demitido do Serviço de Proteção aos Índios. Naturalmente, o dinheiro não foi suficiente para me pagar. Se o Governo tivesse nos deixado apenas o que cada dama da corte da rainha da Bélgica recebeu de subvenção, não teria sido necessário fechar nosso Posto. Bento Lemos, o Inspetor de Índios, estava completamente desesperado: emagreceu muito e está indo para o Rio para ver o que ainda se pode salvar. Muito não será. Em todo caso, com o fechamento do Posto, perdi não apenas o trabalho duro e perigoso de um ano inteiro, mas o estado de guerra anterior retornará, significativamente piorado.²⁹

Enquanto isso, a situação piorou para aqueles Parintintin que tinham sido atraídos para o posto. Gondim (2001, p. 56-57) já relatou em 1925 o quadro de saúde que estava se deteriorando. Além disso, as fotos anexadas ao relato mostram as transformações culturais induzidas que desfiguraram bastante a aparência dos Parintintin, em comparação com as imagens descritas e evocadas por Nimuendajú, ou seja, as pressões assimiladoras já estavam em ação (ver Figura 5). Leal (2013, p. 175-176) aponta o início da exploração da força de trabalho indígena depois do afastamento de Nimuendajú, enquanto Araújo (2019, p. 114-115) interpreta as relações do etnólogo estabelecidas com os Parintintin como simétricas, ao contrário daquelas de seus sucessores.

Nimuendajú teria exposto a situação com estas palavras:

A verdadeira pacificação ainda está muito longe e a Inspetoria, para levá-la ao fim, tem de contar ainda, durante anos, com despesas avultadas e no primeiro tempo se pode considerar feliz se conseguir manter o estado atual das coisas, isto é, a suspensão das hostilidades coletivas contra o Posto do Maicy. Querer evitar as excursões guerreiras dos Parintintin contra os outros civilizados seria, na época atual, uma pretensão ridícula. (Nunes Pereira, 1946, p. 35; no entanto, sem especificar a data e o contexto exato da fala)



Figura 5. Posto “Antonio Paulo” 1926, ou seja, pelo menos três anos depois da “pacificação”³⁰. Legenda: “Crianças Parintintins ouvindo gramophone – 1926”.

No entanto, não foi a retomada dos conflitos interétnicos que caracterizariam a situação dos Parintintin a partir de 1923. Em fases posteriores de sua vida, Nimuendajú sempre se arrependeu por ter oferecido sua expertise ao SPI e por ter possibilitado, por sua atuação, o avanço da frente seringalista e castanheira sobre o território Parintintin, algo que, ao que parece, ele não tinha previsto ou esperado da maneira como aconteceu. Segundo as palavras de Dengler (1928, p. 125-126):

“Nunca mais vou participar da pacificação de uma tribo”, disse-me Nimuendajú no Pará [em 1924]. [...] “De todos os pontos de vista, a paz virou calamitosa para os Kava-hém. Eles, que conheci com o arco segurado pelo punho, fortes, cheios de saúde, tornaram-se caricaturas, míseros, atormentados por doenças. Garanto que em menos de três anos pouca coisa de nossa boa influência será encontrada. Vejo como eles estão sofrendo com o comportamento dos civilizados, vejo seu futuro triste. Estou profundamente arrependido por ter contribuído tanto na pacificação daqueles que nos atacaram constantemente no posto, dia e noite. Várias vezes por pouco escapei da morte, mas se eu pudesse, eu gostaria muito de voltar no tempo, com relação àquilo

que estou prevendo, e me sacrificar, se assim fosse possível que eles possam viver felizes e satisfeitos, longe das mentiras, da miséria, dos erros de nossa civilização” (tradução: Peter Schröder).

Um ano depois, em 1925, Nimuendajú escreveu para Nordenskiöld: “O governador [do Pará] quis me empurrar goela abaixo a pacificação dos Açurini (da margem direita do médio Xingu). Eu, porém, rejeitei imediatamente: a pacificação dos Parintintin foi o meu último crime dessa natureza”.³¹

O antropólogo sueco Stig Rydén, do Museu de Gotemburgo, lembrou-se de uma conversa com Nimuendajú em 1934:

How he later regarded this pacification of the Parintintin Indians may be seen from a statement which he made in 1934 when I was going over his Parintintin collections with him in Gothenburg: “I hope our Lord will forgive me the sin of my making peace between the whites and the Parintintins, for with the peace the diseases of the whites were brought to the Indians, and the diseases alone have cost more lives than their battles with the whites”. (“Introduction”, em Nimuendajú, 2004, p. 9)

É quase irônico que Koch-Grünberg, numa carta de 23 de maio de 1922, parece ter antecipado palavras de consolo:

Fiquei bastante triste e comovido com o que o senhor escreveu sobre o visível declínio das tribos do Madeira, das quais algumas foram descobertas apenas há poucos anos. Meu amigo Erland Nordenskiöld tem razão: só se pode considerar feliz o índio que mantém os brancos afastados por meio de uma postura de inimizade absoluta. Mas não é o que lhe desejo com os seus Parintintin.³²

Uma história de sucesso – e até de heroísmo

A decepção e o arrependimento não foram compartilhados por outras pessoas não tão diretamente envolvidas na “pacificação”. Pelo contrário, há interpretações bastante divergentes dos acontecimentos e dos resultados, sendo que a principal diferença entre essas versões é que, por um lado, é exaltado o sucesso da atuação indigenista e, por

outro lado, é dado destaque a Nimuendajú e ao seu caráter. Aquela é mais comum na literatura indigenista, enquanto esta pode ser encontrada na literatura ficcional ou semificcional.

Para o órgão indigenista, o sucesso da “pacificação” tinha uma dupla função: apaziguar os ânimos de segmentos econômica e politicamente dominantes e, ao mesmo tempo, mostrar que seus métodos são eficientes e, com isso, melhores, como destacou Lemos em seu relatório referente ao ano de 1924 (Lemos, 1925). Darcy Ribeiro (1979, p. 164-175) realçou positivamente, como “intervenção protecionista” do Estado, a atuação de Nimuendajú como um exemplo por excelência da “pacificação das tribos hostis” e de “um grupo extremamente aguerrido”, reproduzindo por várias páginas o relatório de Nimuendajú ao SPI e, desse modo, dando destaque aos métodos de trabalho do órgão indigenista. Enquanto em interpretações como esta os aspectos humanitários (“proteção”, “paz”) foram realçados, percebemos a entoação de outro hino, de tom ideológico-patriótico, num balanço feito por Lemos em 1928 sobre as transformações induzidas entre os Parintintin a partir de 1923. O inspetor exaltou os supostos sucessos alcançados no caminho de transformar os indígenas em agricultores obedientes que sabiam cantar “canções patrióticas” (Freire, 2007, p. 34), ou seja, no esforço colonial de progressivamente descaracterizar a cultura indígena até ela desaparecer no futuro, para que os Parintintin não sejam mais Parintintin, mas *alguma* população rural amazônica. Num raciocínio deste tipo, a “pacificação” ganha o papel de ponto de partida em direção à assimilação, afinal, o projeto cultural e social explícito, oficial, da atuação do SPI. Embora Bento Lemos mantivesse uma amizade com Nimuendajú, contratando-o em dois outros momentos, em 1927 e 1929, do ponto de vista de níveis superiores do órgão indigenista, o serviço tinha sido feito. “Der Mohr hat seine Arbeit getan, der Mohr kann gehen”.³³

Uma das primeiras publicações que exaltam a atuação de Nimuendajú é a sinopse biográfica de Manuel Nunes Pereira (1946). Viveiros de Castro (1987, p. XVIII) registra este tipo de trabalho como parte de uma literatura que ele chama “necrológios e outros textos

de circunstância, reivindicações totêmicas e toda uma hagiologia folclórica do *métier*”. Nunes Pereira (1946, p. 32-39) retrata a atuação de Nimuendajú em tonalidades heroicas, expondo-se “às taquaras e aos cacetes dos terríveis Parintintin”. O início de relações pacíficas é tachado de “vitória”, a atuação de Nimuendajú e do funcionário José Garcia é descrita como séria, pertinaz e competente, em contraste com aquela do órgão indigenista, retratado como não confiável e ingrato. Na realidade, o germanófilo Nunes Pereira (1893-1985) era um dos maiores admiradores do etnólogo, o que explica o tom exaltado da narrativa, porém, Nimuendajú manteve, ao que parece, uma relação cautelosa com ele.³⁴

Um estilo diferente encontramos no livro de Menchén (1979), publicado na antiga República Democrática da Alemanha (RDA). Trata-se da primeira biografia de Nimuendajú, porém ela ficou quase desconhecida no Brasil.³⁵ Georg Menchén, falecido em 1989, era um jornalista e *Heimatsforscher* (um tipo de pesquisador amador regionalista). Menchén reproduziu diversos fragmentos da correspondência de Nimuendajú com Fritz Krause, Otto Reche e outros interlocutores, mas estes foram quase os únicos documentos originais consultados. Desse modo, vários problemas deixaram marcas evidentes na obra: o desconhecimento da língua portuguesa, a impossibilidade de conhecer diretamente vários arquivos brasileiros devido às restrições para realizar viagens ao exterior capitalista, impostas pelo regime comunista, e o afã de fechar os vácuos informativos por episódios imaginários.

Menchén não reconta a história da “pacificação” a partir dos trabalhos de Nimuendajú, escritos numa língua que ele não dominava, mas inventa uma narrativa ambientada a bordo do navio que levou Koch-Grünberg e o desenhista Hermann Dengler (1890-1945) para Belém, para participar da expedição do geógrafo americano Alexander Hamilton Rice (1875-1956), durante a qual Koch-Grünberg faleceria. Numa cena noturna, com a brisa refrescante do mar, Koch-Grünberg começa a contar a história aventureira de Nimuendajú com os Parintintin, mas logo passa a palavra para Dengler, que consegue

cativar os ouvintes, na penumbra e com drinques nas mãos, deixando-os boquiabertos (Ibid., p. 87-89).

Nimuendajú, o *Thüringer* (turingiano) que emigrou de sua pacata Jena e se tornou um experiente e reconhecido etnólogo e indigenista no outro lado do mundo. Algo espantoso e formidável para os cidadãos da pequena e acanhada RDA, com suas perspectivas de vida geralmente muito modestas. Além disso, uma biografia que podia ser comparada com as histórias de “índios e brancos” do antigo faroeste americano em romances e filmes, ainda relativamente populares na época. O faroeste não existia mais, mas ainda havia indígenas na Amazônia.

A transformação de Nimuendajú em herói de obra ficcional foi realizada pelo romancista José Maria Ferreira de Castro (1898-1974). Ferreira de Castro foi um dos escritores portugueses mais lidos e traduzidos do século XX. Na famosa história da literatura portuguesa de António José Saraiva e Óscar Lopes (1982, p. 1069-1070), sua obra é apresentada como pertencente à tradição sindicalista e característica de uma nova fase do realismo social. *O instinto supremo* (1968) é um desdobramento do romance *A Selva* (1930), em que o autor processou suas experiências pessoais nos seringais amazônicos, sofridas como emigrante pobre, descrevendo a vida dos seringueiros. Em *O instinto selvagem* temos dois protagonistas, Rondon e Nimuendajú, mas a narrativa se concentra na “pacificação” dos Parintintin.

O famoso lema de Rondon é interpretado como negação do instinto de sobreviver, por oferecer a própria vida, mesmo em situações de defesa. O Nimuendajú de Ferreira de Castro incorporou o ideal do lema para alcançar um objetivo nobre, superando todos os obstáculos e perigos imagináveis numa epopeia de abnegação aos valores sociais predominantes na Amazônia e a tudo aquilo que os brancos colonizadores, dos mais ricos aos mais pobres, representam. Ferreira de Castro leu o artigo de Nimuendajú de 1924 e também dois trabalhos de Nunes Pereira, mas transformou suas informações num drama onde o etnólogo-indigenista vira herói e um exemplo por excelência de um idealismo altruísta.

Interesses explícitos e escusos

Ficou evidente que a “pacificação” dos Parintintin não aconteceu por nobres motivos humanitários e altruístas, ou, em outras palavras, os motivos de Nimuendajú e, talvez, de Bento Lemos, podem ter sido os mais sinceros, mas eles atuavam num contexto regional marcado por interesses econômicos e políticos bastante diferentes. E será que o papel de Nimuendajú foi apenas aquele de um testa de ferro? Leal (2013, p. 238) nos chama a atenção para o crescente valor econômico da castanha-do-pará, ao lado da borracha, nas exportações amazônicas, estimulando os interesses de rápido enriquecimento e as cobiças por terras na região do Madeira, inclusive entre os altos escalões do governo estadual (Melo, 2009, p. 149). Mas, para entender o amálgama de interesses econômicos e políticos, explícitos e escusos, é recomendável olhar para a atuação de três personagens: Manuel de Souza Lobo, José Garcia de Freitas e Bento Lemos.

Manuel de Souza Lobo (ver Leal, 2013, p. 170-173) era um dos mais abastados seringalistas da região do rio Madeira. Filho de um abonado comerciante regional, que tinha se instalado na região do rio Madeira a partir de 1870, e de uma mãe Parintintin, estudou na França e se tornou proprietário do importante seringal Três Casas, vizinho do território controlado pelos Parintintin. Desde 1913, Manuel Lobo tinha interesses explícitos de ampliar o seu controle sobre mais seringais e castanhais e, se fosse necessário, de explorar a força de trabalho indígena. Suas relações com o SPI são descritas como pacíficas e cooperativas, não tendo como objetivo o extermínio físico dos Parintintin, mas sua integração no sistema extrativista. Souza Lobo manteve relações amigáveis com Bento Lemos e Nimuendajú e com Nunes Pereira (1980, p. 542-543), o qual o teria visitado em Três Casas no início da década de 1920. Nunes Pereira descreve o ambiente da sede do seringal como um local de intercâmbios intelectuais, elogiando as posturas do proprietário como humanistas. Este, no entanto, era o maior beneficiário direto e imediato da “pacificação” por conseguir expandir suas áreas de exploração. Apesar de ser descrito como relativamente benevolente com relação aos Parintintin, em comparação com outras ambições na

região, explicitamente genocidas, sua postura paternalista com relação aos indígenas não conseguiu disfarçar seus interesses econômicos. Um conflito latente com os Parintintin simplesmente teria sido prejudicial aos seus negócios. No final das contas, o território Parintintin diminuiu e vários indígenas começaram a trabalhar para Souza Lobo na condição subalterna de seringueiros.

Muito mais ambíguo era o papel de José Garcia de Freitas (Araújo, 2019, p. 89-91), encarregado do posto indígena depois do afastamento de Nimuendajú em 1923. Apesar de ter recebido instruções inequívocas sobre a administração do posto e ser pessoa de confiança de Nimuendajú, iniciou um processo de relações interétnicas com o objetivo de perseguir interesses favoráveis a ele mesmo. Garcia Freitas começou a desempenhar um papel de “patrão” de acordo com o modelo seringalista, porém, com a diferença de oferecer mais mercadorias em contrapartida à exploração econômica. Ao mesmo tempo, assumiu a função de mediador entre os Parintintin e os comerciantes regionais, exercendo coerções por meio das mercadorias disponibilizadas através da Inspetoria. Segundo Nimuendajú (1924), Garcia Freitas gozava de muita confiança entre os Parintintin do posto, com os quais ele finalmente estabeleceu relações de afinidade por casar-se com uma indígena, mas ele descaradamente aproveitou estas relações em interesse próprio. Ele não só queria controlar os Parintintin em suas relações com o SPI e os comerciantes e seringalistas regionais, mas, afinal de contas, ele também queria que eles trabalhassem para ele, extrapolando completamente as atribuições indigenistas, para se transformar definitivamente em “patrão”, aperfeiçoando a submissão e contribuindo decisivamente para a transformação de um grupo indígena que aguerridamente tinha defendido o seu território em pessoas a caminho de constituir um proletariado amazônico indiferenciado.

Uma das perguntas que surgem é se Nimuendajú era apenas ingênuo ao confiar tanto em Garcia Freitas. No entanto, consultando a bibliografia e os documentos citados até agora, nada indica o contrário. Ele mesmo era um crítico ferrenho e impiedoso da exploração dos indígenas nos sistemas extrativistas na Amazônia, como ele mostrou

em seu relatório para o SPI sobre a situação dos povos indígenas no Alto Rio Negro, em 1927 (Nimuendajú, 1982, p. 123-191). Contudo, é interessante observar que o papel pernicioso de Garcia Freitas nem foi percebido por Nunes Pereira (1980), que o conheceu pessoalmente, elogiando sua atuação. Ele até conseguiu publicar um pequeno relato no conceituado *Journal de la Société des Américanistes* (Garcia Freitas, 1926), não citando Nimuendajú em uma única linha. No entanto, beira o patético quando quase 80 anos depois da “pacificação” Emery (2002) ainda o retrata como um dos grandes benfeitores e defensores dos Parintintin, enquanto Nimuendajú ganha adjetivos negativos por causa de seu “rigor germânico”. Em outras palavras, a substituição da probidade da pesquisa histórica pela mobilização de estereótipos.

A possibilidade de outro tipo de interesses escusos, finalmente, torna-se visível em acusações contra Bento Lemos. Depois do golpe de Estado em 1930, por ordem do governo federal, o interventor federal no Amazonas, Álvaro Maia, nomeou, em janeiro de 1931, uma Comissão de Inquérito na IR1 (Inspetoria do Amazonas e do Acre), com o objetivo oficial de examinar uma série de denúncias contra as atividades da Inspetoria (Freire, 2007, p. 45-57). A comissão entregou, em 8 de abril do mesmo ano, o seu relatório final em cinco volumes, o qual permite enxergar com nitidez os conflitos de interesses que existiam entre a ação indigenista e o latifúndio regional. A comissão, composta em parte por comerciantes, grileiros, seringalistas e outras pessoas com interesses explícitos nas terras indígenas e numa atuação conivente do SPI, apresentou numerosas denúncias. Na realidade, as queixas registradas deixam claro que os motivos da intervenção não foram questões de probidade administrativa ou o combate a abusos de autoridade. O próprio Bento Lemos chegou a ser acusado de possuir um seringal na região do Madeira e, com isso, de usar o órgão indigenista em causa própria, no entanto, o processo contra ele foi arquivado por falta de provas; e Bento Lemos, que tinha sido demitido pelo interventor federal em 30 de janeiro de 1931, foi readmitido em 14 de outubro do mesmo ano (Santos, 2009). Num artigo recente sobre o inquérito, Ana Flávia Moreira dos Santos (2022) mostra “como as narrativas acerca desses conflitos são acionadas, no inquérito, segundo

a lógica circular da detração, visando à criminalização de indígenas e representantes do SPI, como forma de acumular legitimidade para o exercício extralegal do poder.” Em outras palavras, as semelhanças com a Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) contra a Funai e o INCRA, de 2015 a 2017, são muito evidentes (Machado, 2020).

E o ponto de vista indígena?

Até agora toda a narrativa e análise foi baseada em trabalhos e documentos redigidos por não indígenas, mas qual é a visão indígena dos acontecimentos e de suas consequências? Existem depoimentos indígenas da época, de testemunhas indígenas que nos informam como a “pacificação” foi vista e avaliada? Ou ao menos declarações e observações indígenas anotadas por não indígenas das décadas posteriores? Infelizmente, a resposta é negativa. O levantamento bibliográfico e documental foi frustrante, ou seja, uma das principais propostas tanto pós-modernas quanto pós-coloniais na antropologia, de dar visibilidade a outras vozes, sobretudo às subalternas, silenciadas e esquecidas, para descolonizar, ao menos simbolicamente, os conhecimentos sobre os povos indígenas e outras minorias étnicas e sociais, não podem ser devidamente colocados em prática.

Um caminho alternativo, porém mais modesto, seria ver se há depoimentos indígenas mais recentes com avaliações do episódio do ponto de vista atual ou se existem registros etnográficos da segunda metade do século XX com falas de Parintintin que reproduzem o que seus pais e avós lhes contaram sobre o período em torno da “pacificação”. Este foi o caminho escolhido por Emery (2002, p. 40-48), que, em 1999, teve uma breve experiência em turismo amazônico, visitando a aldeia Traíra. O resultado é superficial, fragmentário e decepcionante, mostrando apenas que, para os interlocutores do autor, havia uma divisão da história dos Parintintin num antes e depois.

Uma pista talvez mais promissora foi indicada por José Ribamar Bessa Freire (2014) em seu site. Entre os antropólogos, Waud Kracke

(1939-2013) certamente foi um dos melhores conhecedores dos Parintintin, tendo dedicado a maior parte de sua vida profissional ao estudo da cultura e língua deste povo indígena. Segundo Freire, poucos dias antes de falecer, Kracke escolheu o Museu do Índio no Rio de Janeiro para doar o seu acervo pessoal. Já que Kracke iniciou sua primeira pesquisa de campo em 1966, há uma chance de encontrar depoimentos indígenas anotados referentes ao período de 1922-24. Segundo Freire, por exemplo, “na época [1966/67], cansado e doente, Waud Kracke mudou para a região do lago Uruapiara, na boca do rio Ipixuna, onde conheceu um casal Parintintin – Catherine e seu esposo Idjé, o Paulino. Ele foi um dos guerreiros que atacou o Posto de Pacificação do SPI, em 1920, e expulsou os seus funcionários da região, na década de 1940”. Além disso, Freire publicou uma foto do casal de 1985.

Por enquanto, é uma pista de investigação...

Finalizando: os caminhos da política indigenista e as ameaças atuais

Em 22 de novembro de 1937, Nimuendajú escreveu numa carta para Baldus (publicada em Welper, 2019, p. 74-77):

Eu faço parte daqueles que defendem o isolamento dos índios. No entanto, não por nenhum dos três motivos alegados pelo senhor, mas pela simples e prática conclusão do fato que o senhor está cansado a conhecer, de que o contrário disso, a promiscuidade, destrói o índio e desmoraliza o neobrasileiro.

Resta saber o que ele entendeu por “promiscuidade” e “desmoralização”, mas é possível entender a essência da mensagem: quanto menos contato, melhor.

Em “Algumas considerações sobre o problema do índio no Brasil”, um documento programático de 1933, apresentado ao SPI, mas nunca publicado, Nimuendajú tinha tornado explícita esta posição com veemência, falando do “direito de uma existência étnica própria” (1933, p. 4), exigindo do estado brasileiro o exercício de um “protetorado

sobre as tribos que ainda existem encravadas no seu território” (p. 5). É evidente que ele não estava usando o termo “protetorado” no sentido diplomático, militar ou imperialista, mas como proposta de proteger efetivamente territórios indígenas para que suas populações pudessem desfrutar de autonomia e liberdade de todas as características consideradas nefastas do mundo não indígena. Embora as propostas de Nimuendajú em sua totalidade possam parecer exageradamente idealistas, ou pouco realistas, comparadas com as pressões econômicas e políticas às quais a política indigenista está sujeita, desde a criação do SPI, elas foram em parte visionárias com relação a povos indígenas como os Parintintin em 1922/23.

No decorrer de um século, mudaram a nomenclatura e os métodos. “Pacificação” virou *verbum non gratum*. Nem existem mais povos indígenas que poderiam frear por resistência armada o avanço de frentes colonizadoras, as quais se tornaram cada vez mais poderosas. “Pacificação” foi substituída por “atração”, concebida como procedimento do órgão indigenista para tentar estabelecer contatos antes que a sobrevivência física de indígenas “isolados” seja colocada em risco. “Isolados” continua ser a categoria oficial do indigenismo, porém também usada por numerosos antropólogos, ativistas de ONGs e a mídia, para designar coletividades indígenas que recusam o contato com o Estado brasileiro, embora frequentemente o seu suposto isolamento seja apenas parcial, como nos lembrou Eduardo Viveiros de Castro (2019, p. 9). Não existem mais “frentes de atração”, mas “frentes de atração etnoambiental”.

Em meados da década de 1980, sobretudo a partir de 1987/88, começou uma reorientação do órgão indigenista com relação aos “isolados”, favorecendo, acima de tudo, medidas de proteção territorial e colocando tentativas de estabelecimento de contatos em segundo plano, para os casos de o protecionismo territorial não tiver o êxito esperado (F. Ricardo, 2006; B. Ricardo et al., 2006). Em 1987, foi criada a Coordenação Geral de Índios Isolados, hoje Coordenação-Geral de Índios Isolados e de Recente Contato (CGIIRC), cujas atribuições

se estendem agora para o período depois do estabelecimento dos primeiros contatos, considerado crítico e decisivo por Nimuendajú.

Então, podemos ver que, enquanto Nimuendajú era capaz de reconhecer e avaliar seus erros já em 1923, os órgãos indigenistas brasileiros, o SPI e sua sucessora, a Funai, precisaram de mais de seis décadas para introduzir mudanças mais profundas nas relações com grupos indígenas que têm recusado contatos. A Portaria n. 1.733, de 27 de dezembro de 2012, que aprova o Regimento Interno da Funai, estabeleceu em seu item 1.2: “A constatação da existência de índios isolados não determina, necessariamente, a obrigatoriedade de contatá-los”. No entanto, esta portaria, e o item respectivo, foram revogados pela Portaria n. 666, de 17 de julho de 2017.

Hoje em dia, um dos principais desafios da política indigenista é, ou melhor, deveria ser, contribuir para frear as frentes que avançam sobre territórios de grupos ainda não contatados, mas também sobre terras indígenas em estado avançado de regularização (Amorim, 2017), o que evidentemente não aconteceu em 1922/23 com os Parintintin.

Já em 1994, num artigo bastante crítico, Dominique Gallois chegou a conclusões nada animadoras sobre a real conjugação dos princípios de protecionismo e autonomia:

[...] não existe, no quadro da política indigenista oficial, uma programação capaz de dar conteúdo à proposta de “preservar a autonomia” indígena, em termos sócio-políticos e culturais. [...] na maioria das vezes, terminada a *pacificação*, larga-se esses grupos à própria sorte, deixando-os no esquecimento. [...] o protecionismo não só *não* garante autonomia, como cria condições para seu esfacelamento (Ibid., p. 130-131; grifos no original).

No entanto, o quadro começou a deteriorar na década passada, sobretudo depois o impeachment da presidente Dilma Rousseff, e, de maneira acelerada, desde 2019. Já na campanha eleitoral de 2018, o então candidato à presidência da República Jair Bolsonaro anunciou medidas anti-indígenas que começaram a ser adotadas logo no início de seu governo, com os sucessivos desmontes da política indigenista

e do órgão competente. Em 8 de março de 2021, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) encaminhou uma carta escrita por servidores da Funai ao ministro do Supremo Tribunal Federal (STF), Luís Roberto Barroso, denunciando e contestando o Art. 13 da Lei 14.021, de 7 de julho de 2020, o qual permitiu, em plena pandemia, a permanência de missões religiosas em territórios de indígenas isolados (Amado, 2021).

Até chegou a ser pior, quando, em 2020, um missionário fundamentalista evangélico foi nomeado coordenador da CGIIRC, nem fazendo parte do quadro dos servidores da Funai. Exonerado por pressão de organizações indígenas e da sociedade civil e depois de denúncias na mídia brasileira e internacional, chegou a ser nomeado outra vez, num jogo de testar a possibilidade de desgaste de resistências, mas acabou sendo exonerado de novo (“Missionário é forçado”, 2020).

A desproteção proposital dos territórios e das terras de indígenas “em isolamento voluntário” (outra denominação *en vogue*) ficou patente em dezembro de 2021, quando a Funai anunciou que as terras indígenas não homologadas, ou seja, em situação avançada de regularização, não receberiam mais fiscalização territorial, por não fazerem parte do patrimônio público (“Organizações acusam Funai”, 2022). O desmantelamento do órgão indigenista em todos os seus níveis estruturais ganhou nova visibilidade com o assassinato do indigenista Bruno Pereira e do jornalista Dom Phillips, em junho de 2022, os quais tinham denunciado as atividades predatórias de diversos grupos de invasores ligados ao crime organizado na região, na TI Vale do Javari (Wallace, 2022). O auge das denúncias contra a transformação da Funai num órgão explicitamente anti-indígena sob o governo Bolsonaro foi apresentado no mesmo mês, com uma publicação detalhada elaborada por servidores do órgão (INA, 2022).

Revisitando um episódio-chave da história do indigenismo brasileiro de 100 anos atrás nos permitiu perceber não só seis perspectivas diferentes sobre o mesmo evento (no sentido de Sahlins) – entusiasmo e espírito aventureiro; decepção e arrependimento; uma história de

sucesso (do ponto de vista institucional); heroísmo (em obras ficcionais e semificcionais); interesses econômicos e políticos (explícitos e escusos); e os pontos de vista indígenas –, mas também como o conhecimento delas é necessário para entender o episódio em sua complexidade – e não apenas como um dado, um “fato” histórico.

Nas últimas décadas, também constatamos repetidas e crescentes ondas de críticas à antropologia e autocríticas na própria área sobre seus papéis em cenários coloniais e endocoloniais, com firmes certezas moralistas, frequentemente construídas e retroalimentadas na reclusão de escritórios. Às vezes é atribuído aos antropólogos um grande poder sobre a presença e o futuro de seus interlocutores indígenas, mas onde estava esse poder quando voavam as flechas Parintintin que, a qualquer momento, poderiam ter colocado um fim à vida do etnólogo/indigenista? E será que Nimuendajú teve algum controle efetivo do cenário regional em que sua atuação estava inserida, além do ambiente imediato do posto no Maicimirim?

A análise do material bibliográfico e documental mostrou que os atores sociais envolvidos no episódio da “pacificação” revelaram facetas diferenciadas. Desse modo, podemos retomar uma questão levantada no início, se a personagem Nimuendajú, neste caso, cumpre os requisitos para ser identificado como o vilão da história. Os arrependimentos documentados e a mudança radical em suas propostas para a política indigenista, contudo, indicam que, se aceitarmos a hipótese da vilania, esta precisará ser reavaliada em perspectiva diacrônica, dispensando pressupostos de superioridade moral atual.

Tudo indica que Nimuendajú talvez não tenha sido o “homem político” de Bailey, à procura de maximizar o seu poder, mas um jogador de regras normativas, convencido de atuar corretamente, ao passo que outros atores – o SPI, os representantes da frente colonizadora – estavam “jogando” com base em regras pragmáticas não conhecidas por ele. Isto significa que tanto os Parintintin quanto ele só podiam perder. De fato, a política indigenista de cem anos atrás não está sendo replicada na atualidade, mas uma série de semelhanças é chamativa.

Desse modo, o episódio da “pacificação” dos Parintintin continua a nos servir como uma lição histórica. Mas apenas quando ficamos atentos para as diversas perspectivas envolvidas.

Notas

- ¹ Este artigo é resultado parcial de um projeto de pesquisa financiado com recursos do CNPq na modalidade Produtividade em Pesquisa (PQ): “Curt Unckel Nimuendajú: por uma biografia científica em perspectiva transnacional. Uma contribuição à história da Antropologia no Brasil no cenário internacional” (processo n. 306567/2019-9; 2020-2023). Agradeço ao CNPq pelo apoio. Também agradeço ao referee anônimo deste artigo por sua leitura atenta e suas sugestões.
- ² Nachlass Theodor Koch-Grünberg, Ethnographische Sammlung der Philipps-Universität Marburg (doravante: Espólio TKG), VK MR A.31. (tradução: Miriam Junghans).
- ³ Koch-Grünberg fazia parte de toda uma geração de etnólogos de língua alemã, cujos trabalhos desempenham um papel central na produção de conhecimentos sobre os povos indígenas nas terras baixas da América do Sul entre as décadas de 1880 e 1930, antes da institucionalização da antropologia brasileira. A obra de Koch-Grünberg representa uma das mais conhecidas sobre aquela geração no Brasil, sobretudo por causa de seus trabalhos excepcionais, baseados em pesquisas de campo criteriosas sobre os indígenas no Alto Rio Negro e em Roraima. Sobre seus contatos com intelectuais brasileiros, ver Petscheli (2019).
- ⁴ Ver <https://www.uni-marburg.de/de/fb03/ivk/fachgebiete/kultur-und-sozialanthropologie/ethnographische-sammlung/nachlass-koch-gruenberg>. Acesso em: 12 out. 2023.
- ⁵ Criado inicialmente com o nome SPILTIN (Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais) pelo Decreto n. 8.072, de 20 de junho de 1910.
- ⁶ Carta para Koch-Grünberg, 18 de maio de 1915, VK MR A.19. (tradução: Miriam Junghans).
- ⁷ Carta para Erland Nordenskiöld, 7 de fevereiro de 1925, Världskulturmuseet Göteborg, pasta E 1:15 (1925). (tradução: Peter Schröder).
- ⁸ Carta para Koch-Grünberg, 21 de junho de 1921, VK MR A.31. (tradução: Miriam Junghans).
- ⁹ Bachmann-Medick (2006, p. 184-237) fala de duas gerações da virada pós-colonial, sendo a primeira, das décadas de 1940 a 1970, caracterizada por autores como Aimé Césaire, Léopold Senghor ou Frantz Fanon, preocupados, majoritariamente, pelas lutas de libertação anticolonial e a independência política de seus países de origem e tendo na obra marxiana uma de suas principais referências. Enquanto isso, a segunda geração tem suas origens nas letras e na crítica literária e suas principais referências teóricas, sobretudo francesas, nas obras de Foucault, Deleuze, Guattari e Derrida. Os autores centrais desta segunda geração são a “Santa Trindade” Gayatri Spivak, Homi Bhabha e Edward Said, tendo suas bases institucionais em grandes centros acadêmicos ocidentais. Bachmann-Medick chama a atenção para a tendência eurocêntrica de suas referências teóricas e atesta um lento esgotamento de suas contribuições intelectuais a partir da década de 1990.
- ¹⁰ Já que para as vertentes teóricas às quais nos referimos, o substantivo e os dois adjetivos tornaram-se quase inseparáveis, propomos, no sentido de uma economia linguística, introduzir a abreviatura MBH, mesmo correndo o risco de transformar o arquétipo em estereótipo.

- ¹¹ Halbmayer (2018, p. 4), por sua vez, usa o conceito de autocolonização para se referir às políticas das elites dos países latino-americanos pós-independência, relativas às suas populações indígenas.
- ¹² Carta de Koch-Grünberg para Nimuendajú, 13 de novembro de 1921, VK MR A.31. (tradução: Miriam Junghans).
- ¹³ Espólio TKG, VK MR G.II.1.
- ¹⁴ Carta de Bento Martins Pereira de Lemos para Luiz Bueno Horta Barbosa, 3 de dezembro de 1920, Museu do Índio (doravante: MI), Acervo SPI, Inspetoria Regional 1 – IR1, 666 Sede da Inspetoria, Caixa 54, Planilha 377, fls 1-2.
- ¹⁵ Num dossiê da *Revista Tellus* (Campo Grande, ano 13, n. 24, 2013), todos os artigos de Nimuendajú no jornal *Deutsche Zeitung*, de 1908 a 1911, foram publicados pela primeira vez em conjunto, enquanto uma parte já tinha sido publicada anteriormente em língua portuguesa. Quanto aos dois artigos citados neste artigo, ver Nimuendajú (2013a, 2013b). No caso do segundo artigo, não se trata da primeira tradução, mas da sexta versão publicada em língua portuguesa. Cf. também a apresentação detalhada e criteriosa dos textos por Elena Welper (2013).
- ¹⁶ Em 25 de dezembro de 1922, Nimuendajú também escreveu uma carta muito parecida para Emilie Snethlage (1868-1929), sua fiel aliada nos anos muito difíceis para os dois no Pará, de 1914 a 1922 (Sanjad, 2019), publicada por Mere (2013, p. 795-804). Tudo indica que era uma estratégia corriqueira de Nimuendajú de escrever diversas cartas com conteúdos semelhantes ou até idênticos para mais de um destinatário, porém individualmente adaptadas, o que se percebe nitidamente quando se compara algumas cartas enviadas para seu amigo e aliado Carlos Estevão de Oliveira (1880-1946; ver Nimuendajú, 2000) com aquelas para o etnólogo Fritz Krause (1881-1963), arquivadas no Grassi-Museum em Leipzig, Alemanha.
- ¹⁷ Espólio TKG, VK MR A.31. (tradução: Miriam Junghans; grifo no original).
- ¹⁸ Carta de Nimuendajú para Koch-Grünberg, 10 de maio de 1922, Espólio TKG, VK MR A.33. (tradução: Miriam Junghans; grifos no original).
- ¹⁹ Fonte: Arquivo Nacional (<https://brasilianafotografica.bn.gov.br/brasiana/handle/20.500.12156.1/5565>).
- ²⁰ Espólio TKG, VK MR G.II.1 (tradução: Miriam Junghans; grifo no original).
- ²¹ Carta de 25 de dezembro de 1922, Espólio TKG, VK MR G.II.1. Trata-se, aliás, da única foto que acompanha as duas cartas para Koch-Grünberg enviadas por Nimuendajú em julho e dezembro de 1922.
- ²² Carta de 25 de dezembro de 1922, Espólio TKG, VK MR G.II.1 (tradução: Miriam Junghans; grifo no original).
- ²³ Carta de Koch-Grünberg para Nimuendajú, 30 de junho de 1922, Espólio TKG, VK MR A.33 (tradução: Miriam Junghans; grifo no original).
- ²⁴ Carta de 28 de dezembro de 1921, Espólio TKG, VK MR A.33 (tradução: Miriam Junghans).
- ²⁵ Carta de Koch-Grünberg para Nimuendajú, 19 de setembro de 1922, Espólio TKG, VK MR A.33 (tradução: Miriam Junghans).
- ²⁶ Epitácio Lindolfo da Silva Pessoa (1865-1942), presidente da República de julho de 1919 a novembro de 1922.
- ²⁷ Referência à Exposição Mundial no Rio de Janeiro (setembro de 1922 a março de 1923).
- ²⁸ Artur da Silva Bernardes (1875-1955), presidente da República de novembro de 1922 a novembro de 1926.
- ²⁹ Carta de 25 de dezembro de 1922, Espólio TKG, VK MR G.II.1 (tradução: Miriam Junghans).

- ³⁰ Fonte: Arquivo Nacional (<https://brasilianafotografica.bn.gov.br/brasiana/handle/20.500.12156.1/5563>).
- ³¹ Carta para Erland Nordenskiöld, 22 de outubro de 1925, Världskulturmuseet Göteborg, pasta E 1:15 (1925) (tradução: Peter Schröder).
- ³² Carta de 23 de maio de 1922, Espólio TKG, VK MR A.33 (tradução: Miriam Junghans).
- ³³ (“O Mouro fez seu trabalho, o Mouro pode ir embora”) Friedrich Schiller (1783): *Die Verschwörung des Fiesco zu Genua* (III, 4). Port.: *A Conjuração de Fiesco em Gênova*.
- ³⁴ Carta de Nimuendajú para Herbert Baldus, 9 de outubro de 1941: “Nunes Pereira tem muita boa vontade ao tentar produzir algo etnograficamente e, neste aspecto, eu o apoio integralmente. Acontece, porém, que, em vez de prática etnológica, ele tem a jornalística, razão pela qual deve ser visto com cuidado por enquanto.” (Welper, 2019, p. 123).
- ³⁵ A outra foi publicada em arquivo digital por Pane Baruja em 2014, porém as duas biografias não são científicas. Salvador Pane Baruja também é jornalista.

Referências

- ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (Org.). **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no NorteAmazônico. São Paulo: EDUNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- AMADO, G. Indigenistas pedem a Barroso para proibir missões em territórios de povos isolados. **Revista Época**, 21 mar. 2021. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/epoca/guilherme-amado/indigenistas-pedem-barroso-para-proibir-missoes-em-territorios-de-povos-isolados-24915971>.
- AMORIM, F. Novos desafios da ação indigenista oficial. In: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Ed.). **Povos indígenas no Brasil: 2011-2016**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017. p. 62-66.
- ARAÚJO, J. do N. **O fenômeno da liderança Tupi Kagwahiva**: trajetórias sociais, resistências e movimento indígena no Sul do Amazonas. 2019. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2019.
- BACHMANN-MEDICK, D. **Cultural Turns**: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. (rowohlts enzyklopädie) Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2006.
- BAILEY, F. G. **Stratagems and Spoils**: A Social Anthropology of Politics. 2. ed. Oxford: Basil Blackwell, 1970.
- CAMPOS, J. de O. **Caminhos da guerra**: os índios Parintintin e as frentes de expansão seringalista no rio Madeira (1853-1923). 2019. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. A noção de colonialismo interno na etnologia. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. p. 75-82.
- DENGLER, H. Eine Forschungsreise zu den Kavahib-Indianern am Rio Madeira. **Zeitschrift für Ethnologie**, v. 59, n. 1/2, p. 112-126; 377-378, 1927.
- EMERY, B. Como foi amansado o tudesco Kurt Unker, vulgo Nimuendaju, natural de Iena: alguns apontamentos sobre a história da nação Parintintin Kawahiba em sua relação com a civilização ocidental. **Castriana**, v. 1, p. 7-50, 2002.
- FERREIRA DE CASTRO, J. M. **O instinto supremo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. (Biblioteca do Leitor Moderno, 96).

FREIRE, C. A. da R. **O SPI na Amazônia**: política indigenista e conflitos regionais (1910-1932). Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2007. (Publicação Avulsa do Museu do Índio, 2).

FREIRE, J. R. B. Waud Kracke, o leitor de sonhos dos Parintintin. **Taquiprati**, 2 fev. 2014. Disponível em: <http://www.taquiprati.com.br/cronica/1071-waud-kracke-o-leitor-de-sonhos-dos-parintintin>.

GALLOIS, D. T. De arredio a isolado: perspectivas de autonomia para os povos indígenas recém-contactados. In: GRUPIONI, L. D. B. **Índios no Brasil**. Brasília, DF: Ministério da Educação e do Desporto, 1994. p. 121-134.

GARCIA FREITAS, J. Os índios Parintintin. **Journal de la Société des Américanistes**, n. 18, p. 67-73, 1926.

GONDIM, J. [1925]. **A pacificação dos Parintintins**: koró de iuirapá. Manaus: Governo do Estado do Amazonas/Secretaria de Estado da Cultura, Turismo e Desporto, 2001. Fac-simile.

HALBMAYER, E. Indigenous peoples and the transformations of modernity: Introductory thoughts on contemporary indignities. In: HALBMAYER, E. (Ed.). **Indigenous Modernities in South America**. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing, 2018. p. 1-28.

INA-Indigenistas Associados. **Fundação anti-indígena**: um retrato da Funai sob o governo Bolsonaro. Brasília, DF: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2022.

LEAL, D. A. **Direitos e processos diferenciados de territorialização**: os conflitos pelo uso dos recursos naturais no rio Madeira (1861-1932). 2013. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

BRASIL. **Lei n. 14.021**, de 7 de julho de 2020. Dispõe sobre medidas de proteção social para prevenção do contágio e da disseminação da Covid-19 nos territórios indígenas. Brasília, DF: Presidência da República, 2020.

LEMOS, B. M. P. de. Relatório apresentado à Diretoria pela Inspetoria do Amazonas e Acre, referente aos serviços do ano de 1920. Manaus: MAIC/SPI; Rio de Janeiro: Museu do Índio, 1921. (Acervo SPI, Inspetoria Regional 1 – IR1, 999 Vários Postos, Caixa 56, Planilha 394).

LEMOS, B. M. P. de. Relatório do Inspetor referente aos trabalhos realizados no exercício de 1924 na Inspetoria do Amazonas e Acre. Manaus: MAIC/SPI; Rio de Janeiro: Museu do Índio, 1925. (Acervo SPI, Inspetoria Regional 1 – IR1).

LEWELLEN, T. C. **Political Anthropology**: An Introduction. 2. ed. Westport, CT: Bergin & Garvey, 1997.

MACHADO, L. Z. From the Time of Rights to the Time of Intolerance: The Neoconservative Movement and the Impact of the Bolsonaro Government. Challenges for Brazilian Anthropology. **Vibrant - Virtual Brazilian Anthropology**, v. 17, e17458, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1809-43412020v17d458>

MELO, J. **SPI – A Política Indigenista no Amazonas**. Manaus: Governo do Estado, 2009.

MENCHÉN, G. **Nimuedajú** – Bruder der Indianer. Leipzig: VEB Brockhaus, 1979.

MERE, G. Emil-Heinrich Snethlage (1897-1939): nota biográfica, expedições e legado de uma carreira interrompida. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, v. 8, n.3, p. 773-804, 2013.

MISSIONÁRIO é forçado a sair da Coordenação de Indígenas Isolados da FUNAI, pela segunda vez. **Survival Brasil**, 7 nov. 2020. Disponível em: <https://survivalbrasil.org/ultimasnoticias/12506>.

NIMUENDAJÚ, C. Nochmals die Indianerfrage. **Deutsche Zeitung**, São Paulo, 13 nov., 1908.

_____. Das Ende des Oti-Stammes. **Deutsche Zeitung**, São Paulo, 1910.

_____. Os índios Parintintin do rio Madeira. **Journal de la Société des Américanistes**, v. 16, p. 201-278, 1924.

_____. **Algumas considerações sobre o problema do índio no Brasil**. Arquivo Curt Nimuendajú. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 21 out. 1933. [provavelmente destruído]. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju1933-consideracoes>.

_____. **Textos indigenistas**: relatórios, monografias, cartas. Introdução de Carlos de Araújo Moreira Neto. Prefácio e coordenação de Paulo Suess. São Paulo: Loyola, 1982. (Coleção Missão Aberta, 6).

_____. **Etnografia e indigenismo**: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará. Organização e apresentação Marco Antônio Gonçalves. Campinas: EDUNICAMP, 1993.

_____. **Cartas do sertão de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira**. Apresentação e notas Thekla Hartmann. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia; Assírio & Alvim, 2000. (Coleção Coisas de Índios).

_____. **In Pursuit of a Past Amazon**: Archaeological Researches in the Brazilian Guyana and in the Amazon Region. By Curt Nimuendajú. A Posthumous Work Compiled and Translated by Stig Rydén and Per Stenborg. Göteborg: Världskulturmuseet, 2004. (Etnologiska Studier, 45)

_____. Mais uma vez a questão indígena. **Revista Tellus**, ano 13, n. 24, p. 269-274, 2013a.

_____. O fim da tribo Oti. **Revista Tellus**, ano 13, n. 24, p. 275-281, 2013b.

NUNES PEREIRA, M. **Curt Nimuendajú**: síntese de uma vida e de uma obra. Belém: [s. n.], 1946.

_____. **Moronguetá** – um decameron indígena, v. 2. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília, DF: INL, 1980. (Coleção Retratos do Brasil, v. 50-50a).

OLIVEIRA, J. P. de. (Comp.). **Hacia una antropología del indigenismo**: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas en Brasil. Rio de Janeiro: Contracapa; Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2006.

ORGANIZAÇÕES acusam Funai de retirar proteção de terras indígenas e pedem investigação do MPF. g1 AM, 19 jan. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2022/01/19/organizacoes-indigenas-acusam-funai-de-retirar-protacao-de-terras-indigenas-e-pedeminvestigacao-do-mpf.ghhtml>

PANE BARUJA, S. **Curt Nimuendajú** – o alemão que virou índio no Brasil, 2014. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Apane-baruja-2014-curt/pane_baruja_2014_curt.pdf

PETSCHLIES, E. Theodor Koch-Grünberg (1872-1924): A “Field Ethnologist” and his Contacts with Brazilian Intellectuals. **Revista de Antropologia**, v. 62, n. 1, p. 192-211, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.157039>

BRASIL. Portaria n. 1.733/PRES, de 27 de dezembro de 2012. Aprova o Regimento Interno da Fundação Nacional do Índio-FUNAI. Brasília, DF: Ministério da Justiça, 2012.

BRASIL. Portaria n. 666/PRES, de 17 de julho de 2017. Aprova o Regimento Interno da Fundação Nacional do Índio. Brasília, DF: Ministério da Justiça e Segurança Pública, 2017.

RIBEIRO, D. [1970]. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

RICARDO, F. Resistência ao contato. In: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Ed.). **Povos indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 64-68.

RICARDO, B.; RICARDO, F. (Ed.). **Povos indígenas no Brasil: 2011-2016**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017.

RICARDO, F.; SANTILLI, M.; BRAGA, O.; VALLE, R. S. T. do. O futuro dos índios está intimamente ligado àquilo que nós seremos. [entrevista com Sydney Possuelo]. In: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Ed.). **Povos indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 69-74.

SAHLINS, M. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SANJAD, N. R. Nimuendajú, a Senhorita Doutora e os “etnógrafos berlinenses”: rede de conhecimento e espaços de circulação na configuração da etnologia alemã na Amazônia no início do século XX. **Asclepio**, v. 71, n. 2, p. 273, 2019. <https://doi.org/10.3989/asclepio.2019.14>.

SANTOS, A. F. M. dos. **Conflitos Fundiários, Territorialização e Disputas Classificadoras**. Autazes (AM), Primeiras Décadas do Século XX. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

_____. The Indian Protective Service Accused: The Logic of Defamation in the Dispute for the Control of Indigenous Territories in the State of Amazonas, 1931. **Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology**, 19, e19801, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1809-43412022v19a801>.

SARAIVA, A. J.; LOPES, O. **História da literatura portuguesa**. 12. ed. rev. atual. Porto: Porto Editora; Coimbra: Livraria Amado; Lisboa: Fluminense, 1982.

SCHRÖDER, P. Curt Unckel Nimuendajú: um levantamento bibliográfico. **Revista Tellus**, ano 13, n. 24, p. 39-76, 2013. Disponível em: <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/33>.

SCHRÖDER, P. An Episode from the Beginnings of Anthropology in the Amazon: Curt Nimuendajú and the Xipaya Indians – A research in adverse circumstances. **Anthropos**, v. 114, n. 2, p. 343-354, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.5771/0257-9774-2019-2-343>.

SOUZA LIMA, A. C. de. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.

STRACHULSKI, J. **Kagwyrí’pe jihoi: o território como fundamento do saber tradicional Parintintin na aldeia Traíra da Terra Indígena Nove de Janeiro, Humaitá-AM**. 2018. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2018.

TSCHOHL, P. Dokumentarische Ethnohistorik: Eine allgemeine Anleitung. In: KÖHLER, U. (Org.). **Altamerikanistik: Eine Einführung in die Hochkulturen Mittel- und Südamerikas**. Berlin: Dietrich Reimer, 1990. p. 161-171.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Nimuendajú e os Guarani. In: C. Nimuendajú, as lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1987. p. XVII-XXXVIII.

_____. Nenhum povo é uma ilha. In: RICARDO, F.; GONGORA, M. F. (Org.). **Cercos e resistências: povos indígenas isolados na Amazônia brasileira**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2019. p. 9-14.

WALLACE, S. Eu conhecia os homens mortos na Amazônia – e o suposto assassino. **National Geographic Brasil**, 25 jul. 2022. Disponível em: <https://www.nationalgeographicbrasil.com/fotografia/2022/07/eu-conhecia-os-homens-mortos-na-amazonia-e-o-suposto-assassino>.

WELPER, E. M. **Curt Unckel Nimuendajú**: um capítulo alemão na tradição etnográfica brasileira. 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

_____. Apresentação da presente edição dos textos de Nimuendajú publicados no Jornal Deutsche Zeitung. **Revista Tellus**, ano 13, n. 24, p. 261-267, 2013.

_____. (Org.). **Chamado da selva**: correspondência entre Curt Nimuendajú e Herbert Baldus. Tradução: Peter Welper. Rio de Janeiro: Camera Books, 2019.

**Territórios
indígenas
no Brasil
e no Peru:**
implicações de
diferentes
marcos
normativos e
institucionais
para a segurança
fundiária e a
autogestão
indígena

Foto: Paula Giordano

Sondra Wentzel

Introdução

Povos e organizações indígenas da Amazônia – junto a outros atores, como a comunidade acadêmica (já não apenas a antropologia), o movimento ambiental e a cooperação internacional – vêm enfatizando a urgência de concluir o reconhecimento legal dos territórios indígenas, tratando-se de um direito coletivo dos povos indígenas e ao mesmo tempo de uma pré-condição importante para a proteção das florestas tropicais. Há poucas dúvidas sobre a urgência de atuar na Amazônia para evitar tragédias humanas e ambientais (RAISG 2020, Walker, 2021).

A demanda por segurança jurídica, proteção e boa gestão dos territórios indígenas obviamente não é nova: em 2021 se comemoraram 50 anos da Declaração de Barbados na qual antropólogos latino-americanos e representantes das igrejas alertaram sobre os processos de genocídio e etnocídio que estavam se produzindo em vários países latino-americanos na época, ao fundo dos quais sempre estavam questões fundiárias e de recursos naturais (Chirif, 2021). Já se passaram mais de 40 anos desde as primeiras delegações indígenas junto às Nações Unidas (1977), mais de 30 desde a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 1989) e quase 15 desde a UNDRIP (Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, 2007)¹. Os avanços normativos em direitos indígenas a nível internacional e sua implementação a nível nacional foram apoiados pela cooperação internacional, no início mais por parte de organizações não governamentais (ONG), mas a partir do primeiro *policy paper* do Banco Mundial em 1982, também pela cooperação intergovernamental multilateral e bilateral.

Neste último meio século, os povos indígenas – sobretudo os da Amazônia, pela importância de seus vastos territórios para a proteção das florestas tropicais e do clima – ganharam visibilidade e aliados também ao movimento ambiental: desde a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (*United Nations Conference on Environment and Development* - UNCED) de 1992 no Rio de Janeiro, os processos internacionais sobre o clima (Convenção Quadro das Nações Unidas sobre a Mudança do Clima/*UN Framework Convention on Climate Change* - UNFCCC), as florestas e a biodiversidade (Convenção sobre a Diversidade Biológica/*Convention on Biological Diversity* - CBD) registraram uma participação ativa de vozes e organizações indígenas em seus debates. Produziu-se um número enorme de estudos articulando a temática de territórios indígenas com a proteção de florestas e do clima, alcançando uma sensibilização do movimento ambiental para os direitos indígenas (por exemplo, RFN, 2012) e cláusulas importantes em várias normas internacionais. Desde 2005, a *Rights and Resources Initiative* (RRI) vem promovendo pesquisas comparativas e campanhas em favor dos direitos territoriais indígenas e coletivos neste contexto. Mais recentemente, desde a Conferência das Partes (*Conference of the Parties* - COP) da UNFCCC, em Bali (2007), o mecanismo de Redução de Emissões por Desmatamento e Degradação Florestal (*Reducing Emissions from Deforestation and Forest Degradation* - REDD) dominou as discussões com o movimento indígena; na Amazônia, a COICA (Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica) e suas nove organizações membros têm defendido o REDD Indígena Amazônico (RIA) que, novamente, enfatiza a urgência de concluir o reconhecimento legal e garantir o apoio necessário para a autogestão dos territórios indígenas. Em 2015, tanto o Acordo de Paris (*Paris Agreement*) como os Objetivos do Desenvolvimento Sustentável – ODS (*Sustainable Development Goals* - SDGs) reconheceram a importância dos direitos indígenas. A autogestão indígena dos territórios (amazônicos) é aceita como uma das soluções baseadas na natureza (*nature based solutions*) mais promissoras discutidas na recente COP 26 da UNFCCC que resultou num compromisso para novos financiamentos: “*Advancing Support for Indigenous Peoples’ and Local Communities’ Tenure Rights*

and Forest Guardianship” ou *IPLC Pledge* (preparado por estudos como Kaimowitz, 2021).

Ao mesmo tempo, estimulado pelo fenômeno do *land grabbing* (apropriação de terras), que se intensificou depois da crise financeira global de 2008, houve avanços normativos, conceituais, metodológicos e sobretudo tecnológicos (sistemas de informação digitais) na chamada *land community*, quer dizer entidades como a FAO (*Food and Agriculture Organization of the UN*/Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação) e UN Habitat (que abriga a Rede Global Ferramenta da Terra/*Global Land Tool Network - GLTN*)², associações ou empresas profissionais e ONGs que lidam com questões fundiárias e de recursos naturais, e fomentam regularização fundiária (*land tenure regularisation - LTR*) em diferentes modalidades (BMZ 2016, Higgins *et al.*, 2018; English *et al.*, 2019). Um ator importante neste contexto, já desde 1995, tem sido a *International Land Coalition* (ILC, secretariado no Fundo Internacional para o Desenvolvimento Agrícola/ *International Fund for Agricultural Development - IFAD*, Roma). Em 2012, estes avanços foram consolidados nas Diretrizes Voluntárias sobre a Governança Responsável Fundiária, da Pesca e das Florestas no Contexto da Segurança Alimentar Nacional (*Voluntary Guidelines on the Responsible Governance of Tenure of Land, Fisheries and Forests - VGGT*)³, que integram a normativa de direitos indígenas, mas também são relevantes para pequenos agricultores, pastores e pescadores. Em 2016, depois de uma série de publicações preparatórias (por exemplo, Feiring, 2013), ILC y RRI juntaram-se com OXFAM em *Common Ground: A Global Call to Action on Indigenous and Community Lands*, com o objetivo de dobrar a área legalmente reconhecida até 2020 (OXFAM *et al.*, 2016).

Resumindo, há avanços significativos em termos de processos e normas internacionais em três temáticas inter-relacionadas, todas complexas e altamente políticas: 1) direitos indígenas; 2) clima, florestas e biodiversidade; e 3) acesso à terra e recursos naturais; o que preocupa é a lentidão dos avanços a nível nacional e sobretudo a falta de implementação no campo (*on the ground*). No âmbito da cooperação internacional, uma

sugestão frequente para avançar mais rapidamente e alcançar impactos mais amplos (*scaling up*) é documentar e trocar “lições aprendidas” e “boas práticas” (um bom exemplo é Román, 2016). Por outro lado, até na América Latina (que por sua história colonial parece um subcontinente relativamente homogêneo) os contextos históricos, políticos, legais e institucionais nos países amazônicos variam consideravelmente: mesmo que os problemas dos povos indígenas em toda a bacia amazônica sejam bem parecidos, o desenvolvimento de soluções precisa partir de uma análise rigorosa de cada contexto específico.

Com base nas experiências como antropóloga e assessora da cooperação técnica alemã em projetos de demarcação de Terras Indígenas no Brasil (2001-2008)⁴ e *titulación de Comunidades Nativas* no Peru (2016-2021), depois de discutir brevemente alguns assuntos conceituais, serão aqui comparados o marco normativo e institucional destes dois países vizinhos (isto é, seus sistemas para a “formalização” dos direitos territoriais dos povos indígenas amazônicos⁵), analisando suas implicações do ponto de vista dos objetivos principais, tanto dos povos e das organizações indígenas (segurança fundiária, bem-estar/“bem viver” e perspectivas de autogestão territorial), como do movimento ambiental (proteção das florestas, da biodiversidade e do clima). Em suas regiões fronteiriças, Brasil e Peru abrigam vários povos indígenas que têm que lidar com dois modelos bem diferentes de acesso à terra nos dois lados da fronteira, o que será ilustrado utilizando dois exemplos concretos.

Enfoques e conceitos úteis

Depois do doutorado em antropologia sobre a situação de um povo indígena na Amazônia boliviana (Wentzel, 1989), no trabalho como assessora e gestora de projetos da cooperação técnica alemã desde 1991 estive quase sempre envolvida em diversos aspectos da temática deste artigo – sem a chance de poder acompanhar em detalhes os debates acadêmicos, menos ainda de continuar com próprias pesquisas de campo. Mesmo assim, acho necessário introduzir brevemente alguns

conceitos-chave e alguns enfoques que me parecem úteis tanto para a análise comparativa da situação em Brasil e Peru quanto para o debate sobre possíveis soluções. Cabe destacar, desde o início, que os conceitos e enfoques aqui utilizados são ao mesmo tempo analíticos e políticos, e que pela vulnerabilidade de muitos povos indígenas amazônicos, o seu uso sempre também carrega uma dimensão ética.⁶

Autoidentifico-me como antropóloga comprometida com os direitos humanos, sobretudo os direitos indígenas (que sempre possuem uma dimensão coletiva e incluem os direitos à autoidentificação, ao território e, por fim, à autodeterminação), e com o desenvolvimento de sistemas de governança em diferentes níveis que respeitem a diversidade cultural e estimulem a convivência pacífica. Uso os conceitos “povos indígenas” e “territórios indígenas” como *cover terms*, inicialmente externos para uma diversidade enorme de situações, reconhecendo que, no que se pode considerar um *strategic essentialism*, estes ganharam utilidade política e jurídica na autodefesa dos membros dos povos e organizações indígenas (ver Jackson; Warren, 2005, Feiring, 2013). Para a análise dos territórios indígenas ou, em muitos casos, dos processos de “territorialização” ainda em andamento (Oliveira, 1998), há anos me parece útil encará-los como bens comuns (*commons* ou *common property institutions*, Lauriola; Wentzel, 2004; Lauriola, 2011, 2013; ver também Monterroso *et al.*, 2019). Finalmente, me parece que o enfoque *political ecology* que coloca questões de poder e desigualdades em seu contexto ecológico continua sendo um marco referencial útil para analisar a situação indígena no contexto do chamado “desenvolvimento amazônico” (Schmink; Wood, 1987; Guereña; Wegerif, 2019).

Na cooperação internacional, nos últimos anos também se reconheceu o papel importante do Estado e a necessidade de fomentar sistemas de boa governança da terra para resolver conflitos de interesses – mas em muitos países resulta difícil reduzir a distância entre as normas e sua implementação. Neste contexto, é importante levar em conta a dimensão histórica de cada situação: por questões de *path dependency*, as opções políticas, jurídicas e institucionais

atuais encontram-se limitadas por decisões tomadas no passado. Por isso, muitas vezes resulta também complicado transferir inovações e reproduzir experiências de outros países.

Revisando a farta literatura sobre povos e territórios indígenas das últimas décadas (para uma compilação inicial ver Stocks, 2005), chama atenção que ainda existem poucas ferramentas de análise comparativa entre diferentes sistemas estatais para assegurar os direitos coletivos de povos indígenas sobre seus territórios (terras & recursos naturais). Felizmente, a já mencionada escola dos bens comuns e a *land community* oferecem conceitos relevantes além do enfoque “clássico” dos Estados e da cooperação internacional, que durante muito tempo promoveram a formalização da propriedade privada com títulos individuais (BMZ, 2016; GLTN, 2015; Alden Wily, 2018). Historicamente, para os povos indígenas este enfoque tem sido mais uma ameaça que uma solução. Segue um esboço dos conceitos utilizados neste artigo, mantidos em inglês para evitar confusão.

A combinação dos conceitos ou metáforas *bundle of rights* (feixe de direitos) – aplicado a *community-based tenure regimes* (CBTR) por RRI (2015, 2023) – e *continuum of rights* (contínuo de direitos) – desenvolvido por GLTN (2015) procurando alternativas à titulação individual – permite distinguir os bens comuns tanto da propriedade privada como da propriedade pública, assim como do *open access* (livre acesso, isto é ausência de propriedade) e analisar:

- diferentes tipos de direitos, de propriedade e/ou uso;
- a existência (ou não) de autoridade para tomar decisões sobre o manejo da terra e de diferentes recursos naturais, a exclusão de outros (terceiros) e as possibilidades de alienação (transferência), relativamente a:
- diferentes aspectos do que povos indígenas consideram seus territórios: terra (solo), subsolo, florestas (árvores, animais), água (pesca em rios ou lagos, zonas de inundação temporária) e, ultimamente, carbono. (exemplo de uma análise comparativa entre direitos territoriais indígenas em Brasil e Peru no Anexo 1).

Ademais, na análise diferenciada de aspetos como:

- a implementação da formalização segundo o princípio *fit-for-purpose land administration* (GLTN 2016; triangulação entre qualidade/precisão, custo e velocidade dos processos);
- a inclusão (ou não) de todos os membros do grupo autodefinido (homens e mulheres, diferentes faixas etárias, etc.); e
- a gestão de possíveis conflitos internos ou com atores externos (que não são membros do povo ou da comunidade).

Resulta útil incluir a dimensão de escala para realizar uma análise multinível (*multi-scale*), desde o indivíduo e sua casa/família (nuclear ou estendida), o assentamento, a aldeia ou “comunidade” (outro termo com implicações complicadas), o território e o seu contexto mais amplo a nível de paisagem e/ou unidade administrativa (Bennett; Sierra, 2014). Neste contexto, é importante não perder de vista o que acontece “*inside the polygon*”, isto é, dentro do território, segundo sua definição jurídica em cada país (Ankersen; Barnes, 2004; Ankersen; Ruppert, 2006; Smith *et al.*, 2017; ver Cronkleton; Larson, 2015), algo que ainda recebe pouca atenção.

Como impacto imediato da formalização dos territórios indígenas, espera-se um aumento na segurança fundiária (ver os respectivos indicadores dos ODS)⁷. A realização de direitos humanos e indígenas constituem um fim em si mesmos (que carrega limitações e obrigações, ver Cotula, 2021); apesar disso, vale a pena analisar também, desde uma perspectiva mais “utilitarista”, os benefícios desta segurança fundiária que são almejados não apenas pelos povos indígenas, mas também pelos Estados e pela cooperação internacional: o bem-estar (“bem viver”) dos povos indígenas como um todo e de diversos subgrupos de sua população (mulheres e homens, crianças, jovens e anciões etc.), suas perspectivas de autogestão no contexto nacional, e a condição das florestas amazônicas que se encontram em territórios indígenas (onde tem que distinguir entre problemas de desmatamento, degradação da vegetação e empobrecimento da fauna). Desde um artigo pioneiro de Nepstad *et al.* (2006), o consenso continua sendo o seguinte, pelo menos para o caso do Brasil (Baragwanath; Bayi, 2020; Bayi, 2019):

“Indigenous lands ... are currently the most important barrier to Amazon deforestation.” (Nepstad *et al.*, 2006, p. 65).

Por outro lado, enquanto as últimas compilações no marco da UNFCCC chegam a conclusões similares (Kaimowitz, 2021; IPCC 2022), existem avaliações de estudos empíricos recentes sobre casos concretos que não necessariamente produzem resultados positivos tão conclusivos (entre outros, ver BenYishay *et al.*, 2016; Robinson *et al.*, 2017; Corrigan *et al.*, 2018; Garnett *et al.*, 2018; Sarmiento *et al.*, 2021). Em geral, não se trata de relações diretas entre medidas simples e resultados garantidos, mas de *theories of change* (teorias da mudança) bastante complexas, com muitas variáveis e fatores contextuais que precisam ser levados em conta. Ademais, desde uma perspectiva de *do-no-harm* (não faça danos), sempre é necessário antecipar possíveis riscos da formalização, mesmo da coletiva, como obrigações burocráticas novas para os povos indígenas, ou desvantagens para certos subgrupos (Larson, 2013; Fisher, 2015).

Territórios Indígenas no Brasil vs. Peru: normas, instituições e resultados

Segundo dados oficiais, o Brasil abriga aproximadamente 220 povos indígenas (Censo 2010: população total 896,900, menos de 0.5% da população nacional⁸), o Peru 55 (Censo 2017: 25.8% da população nacional > 12 anos se autoidentificou como indígena). No contexto global, os dois países aparecem entre os mais avançados em termos da proteção *de jure* dos territórios indígenas, sobretudo em suas regiões amazônicas, dispondo desde décadas de legislações, instituições e procedimentos específicos para este fim (Alden Wily, 2018). Em termos de área reconhecida oficialmente em favor dos povos e/ou das comunidades indígenas amazônicas, a superfície total de Terras Indígenas (TI) amazônicas no Brasil alcança mais de 1.15 milhões de km² (mais de 3.5 vezes do que pode ser considerado território indígena amazônico no Peru⁹), tratando-se de 21% da Amazônia brasileira, e 34% da Amazônia peruana (RAISG, 2020, p. 18, calculado com base no Quadro 3); as

Comunidades Nativas (CCNN) consideradas neste trabalho, por serem as únicas com direitos fundiários permanentes, com seus aproximados 160,515 km² (IBC, comunicação pessoal, 2021) alcançam quase 17%¹⁰ (ver Mapa 1; a Tabela 1 apresenta alguns dados básicos adicionais sobre a situação nos dois países).

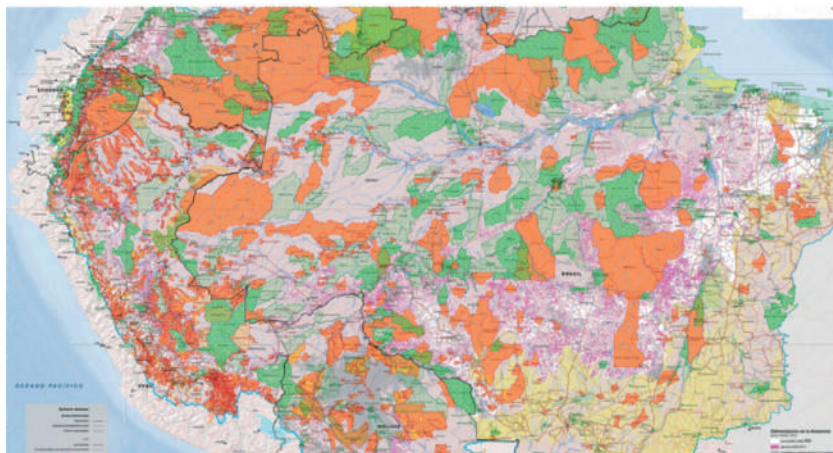


Figura 1. Mapa dos Territórios Indígenas (TI) y Áreas Naturais Protegidas (ANP) nas regiões amazônicas de Brasil e Peru. Laranja: TI; verde: ANP. Fonte: RAISG, 2019.

De um ponto de vista quantitativo, o Brasil não apenas tem mais área total em TI e TIs muito maiores (até quase 10 milhões de ha), mas estas também cobrem uma porcentagem maior da Amazônia (23% vs. 17% em CCNN no Peru). Em termos de unidades, o Peru tem 5.4 vezes mais unidades, que na média são muito menores (menos de 8300 ha vs. aproximadamente 30,500 ha no Brasil). Tudo isso indica como primeira grande diferença que o Peru enfrenta “custos de transação” muito mais elevados, na gestão de informações sobre as CCNN e nos processos de sua titulação do que o Brasil.

Não há espaço aqui para uma análise comparativa detalhada da colonização portuguesa e espanhola a partir do século XVI, dos processos de independência no século XIX e seus impactos sobre as

políticas indigenistas e de “desenvolvimento amazônico” atuais do Brasil e do Peru, respetivamente. De uma perspectiva global, aparecem mais similaridades que diferenças: desde o início da colonização, no que hoje são Brasil e Peru houve um reconhecimento dos “índios” (hoje povos indígenas) como descendentes das populações conquistadas, com certos direitos coletivos, entre outros a suas terras (“direitos originários”), mesmo que estas concepções normativas não tenham evitado graves abusos ao longo dos séculos. Para entender a situação atual, uma breve resenha do século XX é necessária, com enfoque na Amazônia. Nos dois países é a região menos povoada e acessível desde os centros do poder, que constitui, desde os anos 1960, a “última fronteira de expansão” de ambos os Estados nacionais (detalhes: ver Tabela 2)¹¹.

Tabela 1. Dados básicos sobre povos e territórios indígenas no Brasil e no Peru.

	Brasil	Peru
População indígena total	897,000 (< 0.5% da população nacional, Censo 2010)	5,986,000 > 12 anos se autoidentificaram como indígenas (25.8% da população nacional, Censo 2017)
Pop. indígena amazônica rural	341,000 (em Terras Indígenas/ TI nas regiões Norte e Centro-Oeste)	418,000 (em Comunidades Nativas/CCNN)
Nº total de territórios	Brasil: 724 TI (487 homologadas, 67%) Amazônia: 424 TI (332 homologadas, 78%)	2273 CCNN reconhecidas (2020) (1604 CCNN tituladas, 71%)
Extensão total conhecida	Brasil: 117.4 milhões ha (13% do país) Amazônia: 115.3 milhões ha (23% da Amazônia)	16.1 milhões ha (2021) (17% da Amazônia)
Tamanho médio	Amazônia: 30,470 ha (para 375 TI desde as identificadas) Até 9.7 milhões ha (TI Yanomami) 3 TI > 5 milhões ha, 19 TI > 1 milhão ha	8260 ha (para 1943 CCNN tituladas, 2021) Até 511,000 ha (CN Matsés – grande exceção)
Fontes (páginas web)	Censo, 2010; FUNAI, 2021; ISA, 2021; RAISG, 2020	Censo, 2017; IBC, 2021; MIDAGRI, 2020; RAISG, 2020

Tabela 2. Cronologia comparativa de normas e instituições da política indigenista no Brasil e no Peru nos séculos XX e XXI.

Década	Ano	Brasil	Ano	Peru
1910-20	1910	Criação do SPI (Serviço de Proteção ao Índio), depois de massacres no sul do Brasil (aprox. 130 postos indígenas)	1920	Primeira Constituição que reconhece direitos de comunidades indígenas
1930-40	1934	Primeira Constituição que reconhece direitos indígenas e define tutela estatal	1946	Criação do IIP (<i>Instituto Indigenista Peruano</i>)
1960	1961	Criação do Parque Xingu (preparado desde o final dos anos 1940), modelo para grandes TIs		
	1964	Governo militar de direita: estradas e colonização na Amazônia	1963	Governo Belaúnde: estradas e colonização na Amazônia
	1967	Criação da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) como substituta do SPI, depois de massacres na Amazônia	1968	Governo militar de esquerda, 1969 Reforma Agrária
1970	1973	Estatuto do Índio : mantém a figura da tutela (Art. 6: relativa incapacidade), mas reconhece direitos territoriais	1974	Primeira Ley de Comunidades Nativas (1978 florestas excluídas da titulação)
	1974	Primeiras assembleias regionais de indígenas (com apoio da igreja católica)	1979	Constituição reconhece direitos de comunidades; garantias para as terras comunais: indisponíveis, imprescritíveis e inalienáveis (fim do governo militar)
1980	1980	Fundação da UNI (União das Nações Indígenas, contexto urbano)	1980	Década de violência (Sendero Luminoso etc.); fundação da AIDSESP ¹² , que impulsiona os processos de titulação de comunidades
	1984	Fundação da COICA (membro hoje: COIAB ¹³)	1984	Fundação da COICA (membro: AIDSESP)
	1988	Constituição (Art. 231) reconhece direitos de povos indígenas (fim do governo militar) ¹⁴		
	1989	Fundação da COIAB , proliferação de organizações indígenas regionais		

1990	1992	UNCED no Rio de Janeiro: no contexto do PPG7 ¹⁵ , a demarcação de TI recebe apoio internacional	1990	Governo Fujimori: autortário
	1996	Nova norma para a demarcação de TI (inclui contraditório) que, no final, fortalece a segurança jurídica ¹⁶	1993	Constituição neoliberal recorta direitos indígenas e duas das três garantias; Ratificação da Convenção 169 da OIT
2000	2003	Governo “Lula” (Partido dos Trabalhadores/PT): políticas sociais e ambientais inovadoras, também para povos indígenas (Comissão Nacional Política Indigenista/CNPI 2007) e “povos e comunidades tradicionais” (PNPCT ¹⁷)	2000	Governo de transição: redemocratização
			2001	Governo Toledo: interesse populista em povos indígenas
			2006	Governo García: abertamente anti-indígena (2009 conflito de Bagua)
2010	2011	Governo Dilma Rousseff: 2012 PNGATI (Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas), 2015 Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI)	2010	Criação do MINCU (Ministério da Cultura), ente responsável pela política indigenista
			2011	Governo Humala: Lei de Consulta Prévia (2011), mas aplicação carente
	2016	Governo Temer	2013	MINAGRI ¹⁸ recupera papel de responsável para titulação rural, incluindo comunidades
	2019	Governo Bolsonaro: abertamente anti-indígena	2016-2019	Governos Kuczynski y Vizcarra: anúncio de “fechar as brechas” na titulação de CCNN até o Bicentenário 2021
2020	A pandemia do COVID-19 tem impactos graves sobre os povos indígenas			

Fonte: Elaboração própria, com base na literatura citada no texto e/ou na bibliografia.

Brasil: Com a criação do SPI em 1910, substituído pela FUNAI em 1967, começou a institucionalização de um “indigenismo tutelar” (Oliveira, 2020) único no contexto latino-americano, parecido mais ao sistema norte-americano: uma burocracia estatal especializada encarregada de “assuntos indígenas”, que administra terras do Estado em todo o país em nome dos indígenas (reservas) e lhes presta serviços essenciais. Depois da redemocratização e com base na Constituição de 1988, sobretudo durante os governos do PT (2003-2016), houve uma “modernização” do indigenismo brasileiro (ver um balanço indígena em

Luciano, 2018). Por outro lado, apesar da ratificação da Convenção 169 da OIT em 2004, o Estatuto do Índio de 1973 formalmente segue vigente; as normas básicas de demarcação datam de 1996. Depois da UNCED, 1992, o Brasil aceitou apoio internacional para a demarcação e gestão de suas TI amazônicas, que avançou bastante até o final dos anos 2000 (ver Tabela 1), quando a FUNAI também passou a integrar conceitos como etnodesenvolvimento em sua estratégia. Com a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI, 2012), criaram-se as primeiras bases legais para a autogestão das TIs, mesmo que os Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) muitas vezes ainda dependem da iniciativa e dos recursos da FUNAI (Miller *et al.*, 2021) e as TIs não são unidades da administração pública.

O governo Bolsonaro, desde janeiro de 2019 tem atuado no desmonte do indigenismo brasileiro, sobretudo paralisando as demarcações de TI. Mesmo assim, o último informe anual disponível da FUNAI (2019) mostra que a instituição, pelo menos formalmente, mantém:

“sua missão institucional (de) proteger e promover os direitos dos povos indígenas, coordenando o processo de formulação e implementação da política indigenista do Estado brasileiro, garantindo a participação indígena, com vistas ao reconhecimento da autonomia, do direito originário desses povos e a valorização de suas culturas” (FUNAI, 2019, p. 10).

Peru: Somente em 1946, como em outros países latino-americanos na época, foi criada uma entidade encarregada dos povos indígenas em todo o país, o Instituto Indigenista Peruano (IIP) que, por outro lado, nunca obteve grande importância. No marco da redemocratização, a partir de 2000, houve experimentos com várias instituições. Em 2010, o recém-criado Ministério da Cultura (MINCU) assumiu – entre várias outras funções e com orçamento bastante limitado – a de ente responsável para o que agora se chama política indígena. Desde 2021, o MINCU está promovendo e consultando sobre a primeira *Política Nacional de Pueblos Indígenas u Originarios al 2030* (PNPI):

La situación futura deseada de la PNPI [...]: Al 2030, en nuestro país, los pueblos indígenas u originarios andinos y amazónicos conocen y ejercen plenamente sus derechos colectivos en todo el territorio nacional en el

marco de una ciudadanía y una democracia intercultural, así como, de un ambiente saludable y equilibrado, con el desarrollo de actividades ambientalmente sostenibles (Borrador PNPI, Julio, 2021, p. 11).¹⁹

Por outro lado, os direitos territoriais indígenas – reconhecidos pela primeira vez a nível coletivo na Constituição de 1920 – com a Reforma Agrária de 1969 passaram à responsabilidade do Ministério da Agricultura²⁰. No caso dos povos indígenas amazônicos, a normativa principal sobre *Comunidades Nativas (CCNN)* data dos anos 1970. Depois de avanços consideráveis na titulação de CCNN, graças à mobilização das organizações indígenas e ao apoio da cooperação internacional até os anos 1990, somente nos últimos anos começou a modernização do sistema cadastral e das normas relevantes, e foi retomada a titulação do restante, de aproximadamente 30% das CCNN, novamente com apoio internacional (Huamani, 2021). Mesmo assim, o processo enfrenta grandes dificuldades estruturais e institucionais que serão discutidas a seguir.

Comparando os dois países, sobressaem-se as seguintes **similaridades**:

- **Limitações no que está incluído no território indígena:** Diferentemente de países como EUA e Canadá, com tradição jurídica de *Common Law*, no Brasil e no Peru – como em todos os países latino-americanos – não são reconhecidos direitos indígenas sobre o subsolo (petróleo, gás, minerais), e no Peru existem restrições adicionais relativas à água e às florestas, que são do domínio público. Os direitos sobre o carbono em territórios indígenas seguem em discussão (RRI, 2021).
- **Procedimentos complicados:** Nos dois países, desde os anos 1970 existem procedimentos estabelecidos para a demarcação em campo e o reconhecimento de direitos de propriedade (Peru) ou de uso perene (Brasil) dos territórios indígenas amazônicos. Tais procedimentos seguem sendo complicados e, por isso, mais custosos que o necessário²¹: um estudo comparado recente concluiu que no Brasil, para formalizar uma TI, segundo as normas, são previstas 18 a 21 etapas que envolvem oito agências governamentais; no Peru, para que uma CN receba seu título (e seu contrato de cessão de uso sobre a área florestal), são necessárias 19 a 20 etapas, envolvendo sete

a oito agências. Em geral, procedimentos similares são muito mais simples para empresas privadas (Notess *et al.*, 2021: Tabelas 3 e 4).

- **Contexto cada vez mais complicado (sobreposições):** A demarcação/titulação de territórios indígenas nunca tem sido fácil em países que priorizam o “desenvolvimento amazônico” como válvula de escape para problemas em outras regiões do país e onde muita gente pensa que há “muita terra para poucos índios” (Stocks, 2005). Contudo, a crescente ocupação – muitas vezes caótica ou, pelo menos, sem a devida coordenação interinstitucional – da Amazônia por outras unidades territoriais criadas pelos mesmos Estados (áreas protegidas, florestas para produção, diversos tipos de concessões) e por assentamentos humanos planejados ou espontâneos, com frequência resulta em interrupções dos processos de reconhecimento dos direitos indígenas, pela necessidade de resolver sobreposições e/ou conflitos sociais.²² Por isso, nos dois países, existem muitos casos de TI ou CCNN cujos processos levaram mais de 20 anos, e as “listas de espera” (Peru: “*brecha de titulación*”) continuam longas.
- **Resultados quantitativos notáveis, mas falta de perspectivas claras de autogestão:** Apesar destes problemas e todas as críticas justificadas, de um ponto de vista global, os resultados em termos de números e tamanho total dos territórios indígenas nos dois países são notáveis (Alden Wily, 2018, ver Tabela 1; RRI, 2015, 2023). Mesmo assim, com isso, surgem novos desafios: A autogestão administrativa e política dos territórios indígenas (Larson *et al.*, 2015), que vai além dos planos de vida iniciados por vários povos ou organizações indígenas (Peru: em 2016, o MINCU aprovou uma metodologia desenvolvida pela USAID, mas não foi muito seguida; ver também Espinosa, 2014) ou a gestão ambiental-territorial (Brasil: PNGATI, 2012; Miller *et al.*, 2021). Estes temas de governança territorial no marco da administração pública, em comparação com Colômbia, Bolívia e Equador, ainda não foram muito discutidos a nível de governo, tanto no Brasil quanto no Peru.

As principais **diferenças** se encontram nas seguintes duas dimensões:

- **Institucionalidade do Estado para os povos indígenas e seus direitos territoriais:** Enquanto no Brasil, com o SPI e a FUNAI, existe desde cedo uma responsabilidade clara e contínua do Estado para “questões indígenas”, complementada desde os anos 1990 por uma transversalização dos direitos indígenas nos serviços setoriais (educação, saúde, meio ambiente etc.), no Peru, até hoje existem duas políticas paralelas, insuficientemente coordenadas e com institucionalidade fraca: a política indígena e a política agrária, que, entre outros, abarcam direitos territoriais indígenas (até o nível das comunidades), mas não lhes dá a devida atenção. Mesmo que os povos indígenas e seus aliados tenham queixas muito justificadas sobre deficiências institucionais nos dois países, em comparação com o Peru, no Brasil existe um orçamento especial significativo para assuntos indígenas (a FUNAI recebeu cerca de US \$ 133 milhões em 2020, o que lhe permitiu manter mais de 2000 funcionários/as; www.portaltransparencia.gov.br). Ademais, no Brasil destaca-se o envolvimento ativo e constante da antropologia acadêmica através de sua associação ABA (Associação Brasileira de Antropologia, fundada em 1955), bem como de profissionais individuais, tanto no acompanhamento crítico da política quanto em sua implementação, contribuindo muito para a operacionalização adequada das normas.²³ Diferentemente, no Peru, desde os anos 1980 são as organizações indígenas amazônicas (sobretudo AIDESEP) que – até certo ponto – têm compensado a fragilidade do Estado, com apoio de ONG, antropólogos/as e da cooperação internacional.
- **Figura jurídica e nível de reconhecimento legal de territórios indígenas:** Existem duas diferenças principais entre os direitos territoriais indígenas no Brasil e no Peru (ver Tabela 3): no Peru, trata-se de direitos coletivos de **propriedade a nível de comunidade**, enquanto no Brasil de direitos de **uso perene e exclusivo sobre grandes territórios**, que podem envolver muitas aldeias e até (partes de) um ou mais povos indígenas (modelo reserva EUA, Wentzel, 2008). Como nos outros países andinos (Colômbia, Bolívia, Equador), reconheceram-se territórios indígenas grandes em propriedade dos povos indígenas (Chirif, 2014-2015; Wentzel, 2021), a modalidade

limitada peruana é *sui generis*. Participantes do processo durante o regime militar de esquerda dos anos 1970 a explicam como “a arte do possível”, partindo da situação na *Selva Central*, onde a colonização já tinha marginalizado os povos indígenas que, por diferentes motivos, também já se estavam juntando em comunidades (Varese, 2021). Contudo, parece que não se vislumbraram as consequências deste modelo, entre outras:

- a necessidade de um reconhecimento oficial de cada *comunidad nativa* pelo Estado como condição para iniciar sua titulação e da atualização da inscrição oficial de seus órgãos diretivos cada dois anos (exigências formais que, de um ponto de vista focado nos direitos indígenas, parecem excessivas);
- o número elevado e o tamanho reduzido das CCNN (obviamente um fator limitante para sua gestão sustentável), o que leva a processos complicados de ampliações e/ou à criação de novas CCNN, que precisam procurar novos territórios, o que é cada vez mais difícil, e aumenta o trabalho das instituições já sobrecarregadas.

Quanto ao objetivo imediato de garantir a **segurança fundiária**, a comparação entre os dois países (utilizando os enfoques do *continuum of rights* e *bundle of rights*, ver Tabela 3 e Anexo 1) mostra o seguinte: no Peru, tanto o governo quanto os povos e as organizações indígenas enfatizam muito o fato de que as CCNN (e as comunidades camponesas da serra) recebem títulos de **propriedade coletiva**, isto é, têm os direitos aparentemente mais “fortes” no *continuum*. De fato, no Brasil as *Terras Indígenas* formalmente são **terras da União**, mas graças às fortes garantias constitucionais e ao reassentamento de ocupantes não indígenas fazer parte integral do processo (o que evita conflitos sociais), as análises comparativas consideram que os povos indígenas no Brasil detêm o *full bundle of rights*, ou feixe de direitos pleno (RRI, 2015, 2023). Com isso, reconfirma-se a observação de Ankerson e Ruppert (2006, p. 756):

[...] from a legally formalistic viewpoint, it matters little whether indigenous groups that enjoy the right have a legal title or live under a reservations system. [...] Communally titled lands, like reservation lands, are primarily protected by the political process.

Tabela. 3. Figura jurídica e nível de reconhecimento legal de territórios indígenas.

Nível	Brasil	Dono e direitos formais	Peru	Dono e direitos formais
Território (de um ou vários povos indígenas/ PPII)	Terra Indígena ²⁴ (não requer pessoa jurídica dos PPII)	Estado (Terra da União, modelo reserva EUA) Garantias fortes: • inalienável • indisponível • imprescritível • indivisível Não indígenas devem sair, com indenização do Estado (no caso de benfeitorias de boa fé)	• Reserva Territorial/ Indígena (PIACI) • Reserva Comunal (SERNANP²⁵) • Iniciativa de alguns PPII: Território Integral	Estado (transitório) Estado (contrato com um <i>Ejecutor del Contrato de Administración/ ECA</i>) Não há reconhecimento oficial ainda (as demandas baseiam-se na ratificação da OIT 169; Oddo; Vega, 2020)
Comunidade (assentamento, aldeia)	(direitos de fato)	Flexibilidade interna para • acomodar vários PPII • mobilidade e/ ou subdivisões de comunidades • desde o início previsão para crescimento demográfico	Comunidad Nativa (requer processo de reconhecimento e inscrição formal; Há a possibilidade de ampliação, mas o procedimento é uma “segunda titulação”)	Propriedade coletiva: Só para terras agrícolas (florestas: contrato de cessão em uso; rios, lagos e áreas marginais: excluídas) Garantias fragilizadas: Desde a Constituição de 1993, terras de CCNN são alienáveis e penhoráveis, se a Assembleia Comunal decidir. Não indígenas: Têm que ser “integrados” ou suas “benfeitorias” compensadas pela comunidade
Família	(direitos de fato)	Depende da comunidade	(direitos de fato)	Depende da comunidade

Fonte: Elaboração própria, com base na literatura citada no texto.

Ao analisar a dimensão política, destacada por Ankerson e Ruppert (2006), cabe observar que, no Peru, o elemento “(neo)liberal” na legislação agrária que “permite” às CCNN, com voto majoritário da Assembleia Comunal (porcentagem definida em seus respectivos estatutos), se dissolver e transformar em condomínios individuais, pode ser considerado um risco para o futuro dos territórios coletivos, mesmo que não se conheçam ainda casos de sua aplicação.²⁶ Na costa do Peru, mudanças normativas nos anos 1990 levaram à fragmentação de muitas comunidades camponesas.

No Brasil, depois da redemocratização, sob a Constituição de 1988, quando pelo menos a Amazônia ocidental não era ainda acessível por rodovias e houve menos resistência por outros atores econômicos (*window of opportunity*), a demarcação a nível de território permitiu;

- avançar rapidamente com a demarcação de grandes áreas (economias de escala);
- evitar ocupação por outros atores²⁷;
- evitar conflitos de limites entre comunidades;
- permitir flexibilidade na gestão interna (acomodar aumentos de população e mobilidade como estratégia indígena de prevenção de conflitos).

Apesar de no Brasil, segundo a FUNAI, haver cerca de 120 TI ainda na fase inicial do processo de demarcação, incluindo casos de *povos indígenas ressurgidos*, também na Amazônia (ver Bolaños, 2011), com demandas de territórios não previstas e muitas vezes sobrepostas com outras categorias territoriais, até o final dos anos 2000 já não se esperavam grandes mudanças na lista e, sobretudo, na extensão das TIs. Ao contrário, no Peru, a retomada dos processos de titulação a partir de 2015, aproximadamente, gerou incentivos para a criação de novas comunidades através de processos de (re)ocupação do espaço amazônico – muitas vezes em áreas que o Estado já havia tornado ANP, BPP (*Bosque de Producción Permanente*) ou outras categorias territoriais. Resulta assim que a “*brecha de titulación*” no Peru é um objetivo móvel (*a moving target*) que se manteve em cerca de 30% do número crescente de CCNN durante os últimos anos. Como já quase não há “terras livres”, provavelmente aumentarão os problemas interinstitucionais e a conflitualidade social nos próximos anos.

Tabela 4. História, situação atual e dados básicos sobre a CN Matsés, Peru e a TI Vale do Javari, Brasil.

Dimensões	Peru – CN Matsés	Brasil – TI Vale do Javari
História comum	Século XIX Viviam em malocas de até 100 pessoas 1851 - Tratado sobre fronteira Peru-Brasil (parte norte): rio Javari como fronteira 1890s - Impacto dos coletores de borracha: fuga para as regiões de interflúvios 1909 - Tratado sobre fronteira Peru-Brasil (parte sul): Acre 1940s ff - Novos riscos: militarização da fronteira, petróleo, rodovias, madeireiros	
História em cada país	1947, 1964 - Expedições punitivas 1969 - Início missão evangélica, criação de aldeias 1973 - Reserva Nativa (344,687 ha)	1971 - FUNAI no Vale do Javari 1985 - Campanha nacional e internacional 1991 - CIVAJA (Conselho Indígena do Vale do Javari) participa na demarcação.
Situação atual do território	1993 - CN Matsés (16 anexos) 2009 - <i>Reserva Nacional Matsés</i> (ANP): 420,635 ha 2012 - Ampliação CN Matsés 2015 - <i>Parque Nacional Serra do Divisor</i>: 1,354,485 ha 2021 - <i>Reserva Indígena (RI) Yavari-Tapiche</i>: 1,095,877 ha	2001 - TI Vale do Javari (6 PPII em quase 100 aldeias, a TI inclui isolados)
Tamanho	452,735 ha + 58,593 ha = 511,328 ha Maior CN no Peru (só 21.5% em propriedade) Mosaico de RI & ANP: quase 2.9 milhões de ha protegidas	8,544,482 ha Segunda maior TI no Brasil
População	2300 (2016) 222 ha/pessoa	Matsés 1776 (2011) (toda a TI: 4915 + isolados) 1738 ha/pessoa

Fontes: Elaboração própria, baseada em MIDAGRI-DIGESPACR, SIC Comunidades (consultado em 13.6.2021), FUNAI 2021 (consultado em 13.6.2021), e literatura citada no texto e/ou na bibliografia.

A fronteira entre as áreas de influência dos regimes coloniais de Espanha e Portugal foi definida pela primeira vez no Tratado de Tordesillas (1494) no Leste do que hoje é o Brasil. Ela teve que ser reajustada à expansão constante rio acima dos bandeirantes no interior da Amazônia com o Tratado de San Ildefonso (1777). Depois da independência do Peru (1821), continuaram os avanços dos brasileiros, e a fronteira finalmente foi definida no rio Javari por um tratado em 1851, e ainda mais recentemente ao sul, em 1909, por outro tratado, depois da guerra do Acre (ver Mapa 2) – sempre sem considerar a ocupação indígena da área.

Em meados do século XIX, existiam malocas de até 100 pessoas do povo indígena que hoje se chama Matsés no Peru e Mayoruna no Brasil (família linguística Pano setentrional), na bacia do rio Yaquerana, afluente do Javari. Usavam zarabatanas e adquiriram arco e flecha de seus vizinhos Camumbo (Jiménez, 2014). Quando nos anos 1890 iniciou a exploração da borracha no Yaquerana, fugiram rio acima para a zona de interflúvio. Nos anos 1920, houve contato pacífico (trabalho ocasional para coletores de borracha), mas também conflitos violentos com armas de fogo usadas por ambos os lados.

Nos anos 1940, o **Peru** militarizou a fronteira com batalhões e colonização, e depois de uma expedição punitiva em 1947, os Matsés se retiraram ao Brasil, o que causou conflitos étnicos com os Kulina e os Korubo (os Matsés incorporaram mulheres e crianças desses povos). Em 1960 alguns Matsés voltaram ao território peruano, o que levou a uma nova expedição de extermínio saindo de Requena em 1964, incluindo um bombardeio com napalm da Força Aérea Peruana (com apoio dos EUA por rumores de atividades de uma guerrilha esquerdista). Foi uma das piores violações de direitos humanos contra um povo indígena na história peruana recente, autorizada pelo Presidente Belaúnde (Varese, 2021). Como em muitas partes da Amazônia, num contexto de crescente exploração de recursos naturais (neste caso petróleo), a “pacificação” dos Matsés a partir de 1969 foi confiada aos missionários evangélicos do Instituto Linguístico de Verão (ILV), o que levou à criação das primeiras aldeias.

Em 1973, o Ministério da Agricultura (sede Loreto), com apoio do *Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social* (SINAMOS) declarou, sem base legal, uma *Reserva Nativa* sobre quase 345,000 ha. Depois que saiu a *Ley de Comunidades Nativas*, um estudo antropológico em 1975 ainda argumentou por um território amplo (Romanoff, 2004). Contudo, em 1993 o Ministério da Agricultura (*Programa Especial de Titulación de Tierras* - PETT) emitiu 9 títulos comunitários sobre um total de apenas 30,000 ha, ao todo. Estes foram revertidos graças à intervenção da ONG CEDIA.²⁸ Finalmente, em 1993-1994, com base em outro estudo antropológico, foram demarcados inicialmente 722.000 ha. Argumentando com base em sua estrutura tradicional de chefia, reconhecida por todas as aldeias incluídas, foi reconhecida, demarcada e titulada uma única **CN Matsés** para hoje 16 aldeias (chamadas *anexos*, população total na época de cerca de 600), mas sobre uma área total reduzida, ainda assim incluindo quase 453,000 ha.

Nos anos seguintes, CEDIA apoiou os Matsés na organização comunitária exigida por lei, com campanhas contra o corte ilegal de árvores, loteamentos e empresas petroleiras, e na recuperação do controle sobre a área que tinha ficado fora da CN. Isso foi possível, depois de muitas gestões, através da criação de uma ANP adjacente, a *Reserva Nacional Matsés*, em 2009 (quase 421.000 ha)²⁹ e uma ampliação da CN Matsés (2012) que desta forma alcançou uma área total de mais de 511.000 ha para uma população de aproximadamente 2.300 pessoas (disponibilidade de 222 ha/habitante) em 2016. Contudo, segundo a classificação obrigatória do solo, apenas 21.5% do total é área em propriedade, o restante é considerado cedido em uso. O mosaico regional de TI e ANP foi completado em 2015 pelo *Parque Nacional Sierra del Divisor* (quase 1.355 milhões de ha) e em 2021 pela *Reserva Indígena Yavari-Tapiche* (1.096 milhões de ha). Uma análise do desmatamento em CCNN mostra que, no caso da CN Matsés, 4.560 ha já tinham sido desmatados até 2000, e outros 3180 ha entre 2001 e 2015, mas isto somado não passava de 1% do total, ou 1.9 ha/habitante (PTC, 2020).

Entretanto, no **Brasil**, em 1971 a recém-criada FUNAI iniciou suas atividades na região, no contexto da proposta de uma rodovia entre Cruzeiro do Sul (Acre) e Benjamim Constant, na triple fronteira (abandonada em 1975) e atividades extrativistas de borracha e madeira. Em 1972 foi apresentada a primeira proposta para um parque indígena de 6.9 milhões de ha, reiterada por um Grupo de Trabalho (GT) em 1980 (5.8 milhões de ha), destinado a vários povos indígenas, entre eles também os Matís “contatados” em 1978 e outros isolados, como os Korubo (recém-“contatados” em 1998). Os Mayoruna/Matsés (população entre 800-1100) desde 2003 foram apoiados pelo CTI (Centro de Trabalho Indigenista) e formaram novas aldeias. Em 1985, uma campanha nacional e internacional divulgou a proposta do parque (Cavuscens, 2002), e em 1991, formou-se a primeira organização indígena regional CIVAJA (desde 2010 UNIVAJA). Entre FUNAI e IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis), conseguiram terminar a extração ilegal da madeira, mas não puderam evitar uma reorientação em direção ao narcotráfico. Posteriormente, a partir de 1995, e com o apoio do PPTAL/PPG³⁰ foram retomados os estudos para a atual **TI Vale do Javari**, que foi delimitada em 1998, demarcada em 2000 e homologada em 2001 como território único de 8.5 milhões de ha, o segundo maior do Brasil, sem grande resistência e incluindo um processo de *desintrusão* dos não indígenas. A TI tem uma população total de uns 5.000 habitantes, que dispõem de 1.738 ha/habitante (seis vezes mais que no Peru), sendo que aproximadamente 1.800 deles são Matsés (2011).

Desde 2009 são realizados quase anualmente Encontros Binacionais Matsés Brasil-Peru com presença de autoridades de ambos os governos, o que permitiu discutir problemas que afetam ambos os territórios. Por exemplo, em 2016, no Peru, se conseguiu que a empresa petroleira Pacific E&P se retirasse da região. Como resultado, dos dois lados da fronteira, graças à visão estratégica de ONG indigenistas, mas também de indivíduos atuando dentro da burocracia estatal, a situação dos Matsés – até há menos de 60 anos ainda “de contato recente” e vítimas de uma campanha de extermínio – parece estável: eles têm seus territórios assegurados e uma ampla rede de aliados. Contudo, o

exemplo mostra também que era muito menos complicado conseguir uma área bem maior no Brasil, enquanto no Peru o mosaico de diferentes tipos de TI e ANP, necessário para proteger a região, requer uma gestão interinstitucional muito mais complicada. De qualquer maneira, em dezembro de 2021, a ONG RFN – junto com organizações indígenas de ambos os países – divulgou um estudo sobre a Iniciativa Corredor Territorial Javari Tapiche (*Yavarí Tapiche Territorial Corridor Initiative*), apresentada como “os maiores territórios contínuos de povos isolados do mundo, atravessando uma área de 16 milhões de hectares de floresta tropical intocada na fronteira Peru-Brasil” (“*the world’s largest continuous territories of isolated tribes, across an area of 16 million hectares of intact rainforest on the Peru-Brazil border*”) – uma área que agora é preciso proteger e gerir, segundo as regras vigentes de ambos os lados da fronteira.

2)A situação dos Ashaninka em Ucayali, Peru e Acre, Brasil

O segundo caso, o do povo Ashaninka (incluindo os Asheninka)³¹, oriundo da *Selva Central* peruana, é interessante porque se trata do povo indígena mais numeroso em termos de população (cerca de 127.500 pessoas) e CCNN (quase 500) no Peru. A nível internacional, contudo, é mais visível através dos membros da associação APIWTXA³² de sua diáspora no Acre, Brasil, onde há apenas cinco TI com uma população de aproximadamente 1650 Ashaninka (ver Mapa 3).

Os Ashaninka (inicialmente chamados Campa, junto com outros povos da família linguística Arawak parecidos por suas roupas, sobretudo suas *cushmas*) têm uma longa história de resistência à colonização espanhola que na *Selva Central* começou no século XVII. Com o levante liderado por Juan Santo Atahualpa nos anos 1750, conseguiram pôr um freio à ocupação de seu território durante um século. Seu padrão de assentamento se caracterizava por uma alta dispersão e mobilidade de aldeias pequenas e flutuantes, adaptando-se aos movimentos de outros povos indígenas e, a partir do século XIX, ao avanço da sociedade nacional. Os Ashaninka transitavam e transitam

na enorme área entre a *Selva Central* e a bacia do rio Ucayali; até o final do século XIX cruzaram as cabeceiras orientais de seus tributários até o que hoje é o estado do Acre, Brasil, aparentemente por iniciativa própria, não como resultado direto das “corridas” que aconteceram em outras regiões amazônicas durante a época da borracha (Osorio, 2021, ver Mapa 3).

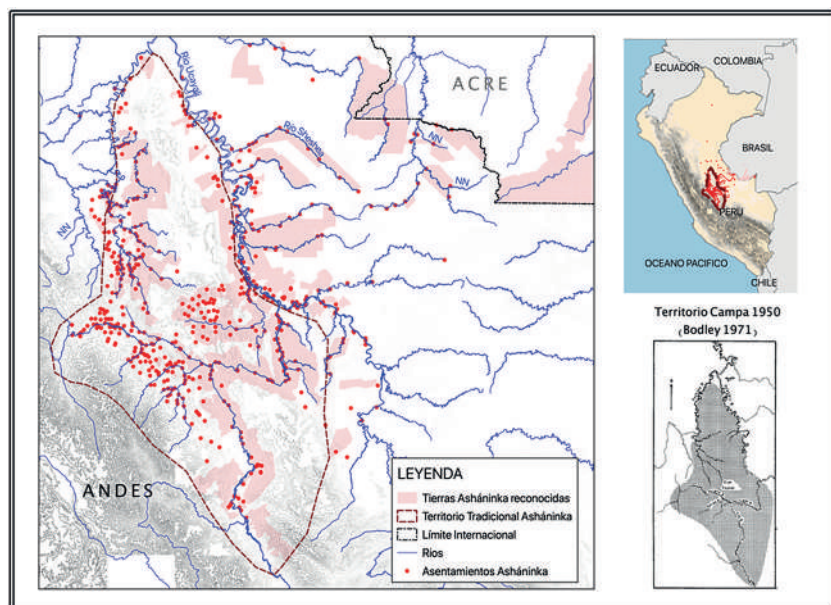


Figura 3. Mapa de Assentamentos e Territórios Ashaninka no Peru e no Brasil. Fonte: Osorio, 2021.

No século XX (ver Tabela 5), na *Selva Central*, os Ashaninka se viram cada vez mais “encurralados” por colonos e missionários, razão pela qual as primeiras quase 150 CCNN “Campa” tituladas até 1980, saíram bastante pequenas, apesar da intervenção ativa de antropólogos e das primeiras organizações indígenas. Isso levou a pedidos de ampliações e a migrações para as cidades e rumo ao departamento de Ucayali. Cabe lembrar que na região de Atalaya/Ucayali, muitos Ashaninka sofreram condições de semiescravidão até os anos 1980, quando AIDESEP os “libertou” com apoio da cooperação internacional

e contribuiu para a titulação de suas CCNN (Osorio, 2021). Além disso, o povo Ashaninka foi o mais afetado na Amazônia pela violência do “conflito armado interno” (1980-2000) e pelo narcotráfico na região chamada VRAEM (*Valle de los Ríos Apurímac, Ene y Mantaro*). Atualmente, existem muitos grupos Ashaninka que ainda buscam reconhecimento e titulação como CCNN num entorno onde quase já não há mais “terras livres” (no sentido, tanto cadastral como real, de livres de ANP, BPP, concessões ou títulos de terra particulares).

Tabela 5. Titulação/demarcção entre os Ashaninka no Peru e no Brasil.

	Peru	Brasil (Acre)
Início do processo	1975 - <i>Selva Central</i> Anos 1980 - Ucayali (projeto AIDESEP) 2021 35 CCNN a ser tituladas	1992-2001 - Contexto: movimento <i>seringueiro</i> dos anos 1980 2021 - Não há demandas pendentes
Situação atual	Cerca de 500 CCNN Ashaninka & Asheninka 2/3 na <i>Selva Central</i> , < 1/3 em Ucayali 363 tituladas (73%)	5 Terras Indígenas “Kampa” (3 compartilhadas com Kaxinawá ou isolados) 4 registradas, 1 homologada
Tamanho de territórios: - total & média	Total: 2.391.708 ha (mas só 48.5% em propriedade) Média: 6.610 ha	Total: 634.235 ha Média: 126.847 ha
- mínimo & máximo	Mínimo: 14 ha Máximo: 78.129 ha (Saweto)	Mínimo: 21.987 ha Máximo: 260.970 ha
População (ha/pessoa)	Cerca de 127.500 19 ha/pessoa	Cerca de 1.650 384 ha/Ashaninka (sem os outros PPII)

Fuente: Elaboração própria, baseada em MIDAGRI-DIGESPACR, SIC Comunidades (consultado 13.6.2021), FUNAI 2021 (consultado 13.6.2021) e literatura citada no texto e/ou na bibliografia.

No total, até 2021, o número de CCNN Ashaninka reconhecidas alcança cerca de 500, sendo que mais de 25% (135) delas segue aguardando sua titulação. A área total titulada tem quase 2.4 milhões de ha (menos da metade em propriedade), mas com uma média de apenas uns 6.600 ha

por comunidade, ou 19 ha por pessoa (valor muito abaixo que no caso dos Matsés); existem grandes variações, desde os 14 ha de uma comunidade na selva de Ayacucho até os mais de 78,000 ha da CN Alto Tamaya-Saweto, na fronteira com o Brasil, que foram recém-tituladas depois do assassinato de quatro de suas lideranças em 2014.

No Brasil, em todo o estado do Acre, a demarcação de TI só começou depois da mobilização conjunta dos *povos da floresta* (seringueiros e indígenas) a partir dos anos 1980. O primeiro território Ashaninka foi, em 1992, a TI Kampa do Rio Amônia (87.200 ha) cuja associação APIWTXA ganhou reconhecimento internacional pela boa gestão de seu território. Até 2012, seguiram outras quatro TI Ashaninka (em parte compartilhadas com indígenas isolados e Kaxinawá), chegando a um total de 634.235 ha para uma população de uns 1650 Ashaninka (média por TI: 126.850 ha). Diferentemente do Peru, no Brasil, já não existem pendências de demarcação em favor dos Ashaninka, e seus territórios – mesmo que relativamente pequenos no contexto brasileiro – são de tamanho suficiente para o seu desenvolvimento em autogestão.

A declaração final do último congresso indígena nesta região da fronteira Brasil-Peru organizado pela APIWTXA (um processo de intercâmbio iniciado em 2015, ver Pimenta, 2018) contém uma longa lista de ameaças e problemas nos dois lados (Declaração, 19.11.2021): enquanto os Ashaninka do Peru se queixam de autoridades corruptas a nível regional e local, envolvidas em atividades ilegais, como tráfico de terras, madeira e drogas, impulsionados por novas rodovias (desde dezembro de 2021, o Governador de Ucayali está foragido da justiça), no Brasil, a queixa principal é sobre a ausência do Estado (visto como ator mais benévolo) e seus serviços na área da fronteira. De fato, há tempos que a exploração de madeira e a violência do lado peruano também geram impactos negativos para os Ashaninka no Brasil, o que foi um dos motivos para iniciar o processo de intercâmbio (outro foi conhecer seus lugares de origem na *Selva Central*). Neste contexto, a experiência de APIWTXA pode ser motivadora para os e as Ashaninka no Peru, mesmo que seja difícil reproduzi-la em suas CCNN pequenas e espalhadas em seis departamentos, que (como os Estados no Brasil)

representam um nível de orientação política importante para as organizações indígenas. Por enquanto, no Peru (já) não se ouve de processos de organização a nível de povo, nem de demandas de um único *território integral* Ashaninka.

Considerações finais

Como foi mostrado ao longo deste artigo, a diferença jurídica principal entre os territórios indígenas nas Amazônias do Brasil e do Peru – “reservas” (modelo EUA) versus “propriedade coletiva” – é menos relevante em termos de segurança fundiária do que se poderia pensar. O que sim, tem consequências sérias para as perspectivas de sustentabilidade e autogestão dos territórios indígenas é o nível de reconhecimento legal (ver Tabela 3): Terras Indígenas às vezes enormes versus *Comunidades Nativas* pequenas e dispersas.

Relevantes também são as diferenças gerais na política indígena/indigenista: apesar de todas as merecidas críticas à FUNAI, é evidente a vantagem no Brasil de ter um ente responsável que também é o executor e conta com pessoal e orçamento para a tarefa de demarcação das TI (os recursos nunca são suficientes, porém muito mais elevados que no Peru). Ademais, no Brasil nota-se o papel ativo e importante da antropologia (como indivíduos, disciplina e associação), tanto assegurando a qualidade dos estudos antropológicos e ambientais de identificação (cada vez mais necessária para evitar intervenções jurídicas contra processos de demarcação) quanto participando em, ou até iniciando, debates conceituais e políticos.

Apesar desta situação em princípio mais favorável no Brasil, os últimos anos têm mostrado que não há motivos para complacência. Nos dois países permanecem grandes desafios (e pouco tempo para resolvê-los), sobre os quais – apesar das diferenças legais e institucionais descritas – intercâmbios sistemáticos entre atores dos dois países poderiam ser frutíferos:

- É urgente melhorar o ordenamento territorial nas regiões amazônicas em sentido amplo (questões fundiárias, de recursos naturais e de seu uso, quer dizer, de cadastro e registro e de zoneamento), o que requer vontade política e maior coordenação entre o Estado e as organizações indígenas, diferentes setores doadores e ONGs.
- Para finalizar os processos de demarcação/titulação de territórios indígenas, precisa-se de realismo e negociação entre Estado e as organizações indígenas. Sobretudo, será importante evitar novas sobreposições de direitos e/ou buscar soluções aplicando abordagens baseadas nos direitos (*rights-based approaches*) para sobreposições existentes.
- Um grande risco para o futuro dos povos indígenas e seus territórios é a prospecção e exploração dos recursos naturais não renováveis (combustíveis fósseis, minérios) debaixo de seus territórios (Quijano *et al.*, 2020). Outra preocupação é a expansão do narcotráfico.³³

Temas urgentes (tanto em termos de política quanto de estudos acadêmicos para preparar decisões políticas) mais específicos são:

- No Brasil:
 - modalidades de cogestão entre TI e ANP (tanto no caso de sobreposições quanto de áreas contíguas) e a definição e gestão de mosaicos (Miller *et al.*, 2021)³⁴;
 - modelos de autogestão, sobretudo das grandes TIs, onde se trata de uma cogestão entre diversos povos indígenas e comunidades.
- No Peru:
 - a titulação ou ampliação de CCNN visando a criação e cogestão de paisagens/mosaicos/corredores de CCNN (os incipientes “territórios integrais”), reservas indígenas, reservas comunitárias e outras categorias de ANP (isso inclui o georreferenciamento das muitas CCNN tituladas desde os anos 1970 com tecnologia ultrapassada);
 - o fechamento dos outros “espaços sem dono” na Amazônia, sem perder de vista a necessidade de ampliar muitas das CCNN pequenas demais para uma gestão sustentável.

Em ambos os países, depois da demarcação/titulação dos territórios indígenas, os desafios continuarão: será necessário lidar com questões de gestão ou manejo sustentável (aspectos ecológicos e econômicos) e com normas e instituições de proteção e governança territorial (aspectos políticos e administrativos). Para isso, uma publicação recente recomenda combinar o reconhecimento de direitos territoriais coletivos com pelo menos quatro outras estratégias importantes (Kaimowitz, 2021): compensação para serviços ambientais, manejo florestal comunitário, revitalização de conhecimentos ancestrais e fortalecimento de organizações de base e de mecanismos de governança territorial.

Atualmente, a nível internacional, no marco das três convenções da UNCED 1992 (UNFCCC, CBD e UNCCD), finalmente se reconhece a importância dos direitos à terra e aos recursos naturais, assim como à segurança fundiária, sobretudo dos povos indígenas e das comunidades locais (IPLC), e financiamentos estão sendo mobilizados. Um argumento é que, relativamente aos benefícios e em comparação a outras estratégias de mitigação da mudança climática, apoiar a demarcação/titulação de territórios indígenas é relativamente econômico (Ding *et al.*, 2016; Veit, 2021). Mesmo assim, como este artigo comparativo demonstrou, a implementação de uma “estratégia IPLC” a nível nacional não será nada fácil. Serão necessárias uma análise estratégica dos pontos de entrada (*entry points*) mais promissores em cada país, insistência em vontade política e soluções pragmáticas.

Anexo 1

Comparação do conjunto de direitos fundiários (formais ou informais) de territórios indígenas no Brasil e no Peru³⁵

Feixe de direitos <i>Bundle of rights</i>	Propriedade comum <i>Common Property</i> = quase propriedade <i>quasi-ownership</i>		Propriedade Privada <i>Private Property</i>	Propriedade Pública <i>Public Property</i>	Acesso Aberto ou Livre <i>Open Access</i>
	Brasil	Peru	Geral (para comparação)		
Direitos operacionais (<i>Operational Rights</i>)					
Acesso - <i>Access to área</i>	“os índios, suas comunidades e organizações”	CCNN	Pessoa física ou jurídica	Estado ou administração pública	Qualquer um
Uso - <i>Withdrawal (extraction) of resources</i>	Apenas para subsistência	Apenas para subsistência			
Decisões Coletivas (<i>Collective Choice Decisions</i>)					
Manejo - <i>Management (regulate use, improve resources)</i>	X	X			
Exclusão - <i>Exclusion (ability to refuse access, use & withdrawal)</i>	X	X			
Alienação - <i>Alienation</i> ³⁶ (<i>right to transfer, i.e. to sell, lease, use as collateral or pass on rights in inheritance</i>) to “insiders”	X (não regulado)	X (não regulado)	Plenos direitos (contratos privados)	Ato administrativo	Não existe
<i>to non-indigenous “outsiders”</i>	Não	X (se a Assembleia da comunidade decide)			
Devido processo legal e compensações - <i>Due process and compensation in case the state revokes or extinguishes a right (RRI)</i>	Não previsto	Não previsto			
Duração dos direitos - <i>Duration of rights (RRI)</i>	Permanente	Permanente			

Fonte: Adaptado de Bennett e Sierra (2014, p. 553), Lauriola (2011) e várias publicações de RRI.

Notas

- ¹ A Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas da Organização dos Estados Americanos (OEA) saiu em 2016.
- ² Global Land Tool Network – A world in which everyone enjoys secure land rights (glt.n.net).
- ³ Voluntary Guidelines on Tenure | Governance of Tenure | Food and Agriculture Organization of the United Nations (fao.org).
- ⁴ A distância, não me parece aqui possível uma análise contundente do impacto das medidas do governo Bolsonaro sobre os temas deste artigo. Por isso, apresento a situação legal e institucional no Brasil apenas até o final de 2018.
- ⁵ Na terminologia oficial brasileira *demarcação de Terras Indígenas* (<https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/terras-indigenas/demarcacao-de-terras-indigenas>), na peruana *saneamiento físico legal de la propiedad agraria* (<https://www.gob.pe/institucion/midagri/institucional>), neste caso, das *Comunidades Nativas* (CCNN), normalmente abreviado como *titulación de CCNN*.
- ⁶ Meu ponto de partida são as causas dos problemas: assimetrias de poder, racismo, interesses políticos, econômicos e institucionais, corrupção etc. Na busca de soluções para o que em muitos países ainda é considerado “o problema indígena” (e não o problema do Estado como um todo), é necessário lidar de maneira ativa com as desigualdades na distribuição de custos e benefícios do “desenvolvimento amazônico” (também na sua versão sustentável) e com muitas contradições e ambivalências, também internamente às organizações indígenas, e entre elas e seus aliados.
- ⁷ Indicador 1.4.2: Proporção da população adulta total com direitos fundiários seguros, com documentação legalmente reconhecida e que percebem seus direitos fundiários como seguros, por sexo e tipologia de direito. *Proportion of total adult population with secure tenure rights to land, with legally recognized documentation and who perceive their rights to land as secure, by sex and by type of tenure*. Indicador 5.a.1(a) Porcentagem de pessoas com propriedade ou direitos seguros sobre terra agrícola (da população agrícola total) por sexo; e (b) porção de mulheres entre proprietários ou detentores de direitos sobre terra agrícola, por tipologia fundiária. *Percentage of people with ownership or secure rights over agricultural land (out of total agricultural population), by sex; and (b) share of women among owners or rights-bearers of agricultural land, by type of tenure*. No repertório PRINDEX (www.prindex.net), mede-se a percepção de segurança.
- ⁸ O censo nacional previsto para 2020 foi adiado para 2022, de maneira que se trata de dados desatualizados. Em Agosto de 2023 foram publicados os primeiros resultados, sem análise detalhada: Dados do Censo 2022 revelam que o Brasil tem 1,7 milhão de indígenas — Fundação Nacional dos Povos Indígenas (www.gov.br).
- ⁹ A soma de Comunidades Nativas (CCNN), Reservas Indígenas (RI) e Reservas Comuns (RC), mais detalhes ver 3.1.
- ¹⁰ Em sua última definição de Amazônia peruana que inclui as cabeceiras, segundo RAISG 2020 a área total é de 98.261.876 ha.
- ¹¹ A situação dos povos indígenas no nordeste e sul do Brasil, e na costa e serra do Peru é muito diferente da Amazônia e não pode ser tratada neste artigo.
- ¹² *Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana*.

- ¹³ Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira.
- ¹⁴ Art. 231 (direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas), 532 TI, demarcação a ser concluída em cinco anos.
- ¹⁵ Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil.
- ¹⁶ Início de uma “profissionalização”, sobretudo da identificação e delimitação das TIs, para a qual a FUNAI desenvolveu os seguintes Manuais/Orientações: Manual do Antropólogo-Coordenador (1. Versão 1997); Manual de Normas Técnicas para Demarcação de TI (2008); Orientações Básicas: 1) para a Caracterização Ambiental das TI em Estudo (2013); 2) para os Estudos de Natureza Fundiária (2015).
- ¹⁷ Política Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais.
- ¹⁸ *Ministerio de Agricultura y Riego*.
- ¹⁹ A meta relevante é: “*Seguridad jurídica de las tierras y territorios: Las tierras y territorios indígenas son reconocidos legalmente, georreferenciados e inscritos en los sistemas de registros públicos, libres de concesiones otorgados sin procesos de consulta previa y libres de conflictos limítrofes*” (Borrador PNPI. 2021, p. 128).
- ²⁰ Em linguagem oficial: responsabilidade sobre o *saneamiento físico legal y formalización de la propiedad agraria*, o que inclui prédios individuais, comunidades camponesas e nativas, mas exclui os chamados PIACI (*pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contato inicial*) cujas reservas estão sob a responsabilidade do MINCU.
- ²¹ Cálculos de custos por TI ou CN são complicados, porque obviamente dependem muito da distância e do tamanho da área, mas também do que é incluído: apenas o trabalho de campo (que muitas vezes é terceirizado a empresas, ONGs ou organizações indígenas), ou também as atividades de preparo e os trâmites posteriores que, necessariamente, devem ser realizados por funcionários/as de instituições estatais. Por isso, cálculos de custo/ha usados nas discussões sobre novos financiamentos precisam ser usados com cautela (Kaimowitz, 2021; MDE, 2021). Ademais, de uma perspectiva dos direitos indígenas, o custo deveria ser o fator menos importante na triangulação do enfoque *fit-for-purpose* entre velocidade, qualidade e custo do processo, mesmo que, obviamente, os governos muitas vezes aleguem que a falta de orçamento impede os avanços.
- ²² Não há espaço aqui para entrar nos detalhes de normas, instituições e procedimentos para a resolução destes diferentes tipos de problemas. Mesmo assim, é uma área que merece muito mais atenção política e acadêmica. No Brasil, o Instituto Socioambiental (ISA) publicou já há quase 20 anos uma compilação importante sobre TI & Unidades de Conservação/UC (Ricardo 2004); no Peru, falta ainda uma discussão sistemática.
- ²³ “*The definition of indigenous lands, rather than being based on immemorial possession, often difficult to prove in court because of the lack of specific documentation, began to be based on the exercise of traditional occupation*” (Oliveira, 1998, p. 11).
- ²⁴ Por falta de espaço, não é possível apresentar e analisar as outras categorias de terras para povos indígenas no Brasil, como reservas e terras dominiais. Em termos quantitativos, são pouco relevantes.
- ²⁵ *Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado*.
- ²⁶ No departamento de San Martín existem casos de CCNN tituladas nos anos 1990 ou em processo de titulação onde os membros da comunidade não queriam ou querem “contribuir” com seus lotes titulados individualmente ao território comunitário. O resultado é uma combinação de lotes privados e territórios comunitários “satélites”, a certa distância do

assentamento, em áreas de floresta, mais apropriados para manejo florestal ou proteção – algo diferente da visão de um “território integral”.

- ²⁷ No Peru, em dezembro de 2021, uma diretriz para uma “anotação preventiva”, que evite ocupações por não indígenas, ainda está em tramitação.
- ²⁸ *Centro para el Desarrollo del Indígena Amazónico*; ver: *En el mes de los pueblos indígenas recordemos la larga lucha del pueblo Matsés en la defensa de su territorio* - CEDIA.
- ²⁹ Objetivo: “*Conservación de los recursos naturales existentes en los ríos Gálvez, Tapiche y Blanco, a fin de permitir a la población Matsés continuar con el aprovechamiento tradicional, permanente y sostenible de los mismos*” (página SERNANP). Por resistência política, não foi possível aplicar a categoria territorial *Reserva Comunal*, que teria sido mais apropriada.
- ³⁰ Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal.
- ³¹ No Peru, escrevem-se com acento: Asháninka, Ashéninka. Sobre as similaridades e diferenças entre os que se autoidentificam como Asháninka e Ashéninka no Peru, ver Osorio, 2021. Neste artigo, se falará de Ashaninka para se referir a ambos.
- ³² Associação Ashaninka do Rio Amônia, <https://apiwtxa.org.br/>.
- ³³ <https://www.unodc.org/ropan/en/unodc-world-drug-report-2023-warns-of-converging-crises-as-illicit-drug-markets-continue-to-expand.html>.
- ³⁴ Na Amazônia brasileira há apenas um caso de “dupla afetação” como TI & ANP (TI Raposa Serra do Sol/Parque Nacional Roraima, ver Lauriola, 2013) e um mosaico oficialmente reconhecido (Mosaico da Amazônia Oriental, 2013, ver Miller *et al.*, 2021).
- ³⁵ *Bundles of (formal or non formal) tenure rights* – terminologia em castelhano: Larson, 2013.
- ³⁶ RRI não considera esta categoria (distinção mais importante de propriedade privada individual) necessária para definir “propriedade” (coletiva), no caso de povos indígenas e comunidades locais.

Referências

ALDEN WILY, L. Collective Land Ownership in the 21st Century: Overview of Global Trends. **Land**, v. 7, n. 68, p. 1-26, 2018.

ANKERSON, T.; GRENVILLE, B. Inside the Polygon. Emerging Community Tenure Systems and Forest Resource Extraction. In: ZARIN, D. *et al.* (Ed.). **Working Forests in the Neotropics**. Conservation through Sustainable Management. New York: Columbia University Press, 2004. p. 156-177.

ANKERSEN, T. T.; RUPPERT, T. K. Defending the Polygon: The Emerging Human Right to Communal Property. **Oklahoma Law Review**, v. 59, n. 4. p. 681-757, 2006.

BANIWA, L. G. Direitos indígenas e políticas indigenistas na era petista. In: LIMA, A. C. S. *et al.* (Org.). **A antropologia e a esfera pública no Brasil**. Rio de Janeiro: ABA, 2018. p. 121-141.

BARAGWANATH, K.; BAYI, E. Collective property rights reduce deforestation in the Brazilian Amazon. **PNAS**, v. 117, n. 34, p. 20495-20502, 2020.

BAYI, Ella. **Indigenous Peoples of Brazil**: Guardians of the Amazon Rainforest. Evaluating the effectiveness of indigenous territories in curtailing deforestation within the Brazilian Amazon. 2019. Senior Undergraduate Thesis. University of California, San Diego, 2019.

- BENYISHAY, A. *et al.* Indigenous Land Rights and Deforestation: Evidence from the Brazilian Amazon. **AidData Working Paper**, 22, Mar. 2016.
- BENNETT, D. E.; SIERRA, R. Multi-Scale Dimensions of Indigenous Land Tenure in the Amazon. **Human Ecology**, v. 42, p. 551-563, 2014.
- BOLANOS, O. Redefining identities, redefining landscapes: indigenous identity and land rights struggles in the Brazilian Amazon. **Journal of Cultural Geography**, v. 28, n. 1, p. 45-72, 2011.
- BMZ. **Land in German Development Cooperation: Guiding Principles, Challenges and Prospects for the Future**. Bonn: GIZ (para BMZ), 2016.
- CAVUSCENS, S. A unidade histórica e cultural dos povos do Javari reconhecida através da demarcação. In: GRAMKOW, M. M. (Org.). **Demarcando Terras Indígenas II**. Experiências e Desafios de um Projeto de Parceria. Brasília, DF: FUNAI; GTZ, 2002. p. 47-59.
- CHERNELA, J. 2006. Lex Talionis: Recent Advances and Retreats in Indigenous Rights in Brazil. **Journal of Latin American Studies**, v. 11, n. 1, p. 138-153.
- CHIRIF, A. Estudio Regional Comparación de la normativa sobre los territorios indígenas y de su implementación. Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Paraguay. Quito: Programa Regional ProIndígena-GIZ, 2014-2015.
- CHIRIF, A. (Ed.). **Por la conquista de la autodeterminación**. En el cincuentenario de la Declaración de Barbados. Copenhague: IWGIA, 2021.
- CORRIGAN, C. *et al.* Quantifying the contribution to biodiversity conservation of protected areas governed by indigenous peoples and local communities. **Biological Conservation**, v. 227, p. 403-412, 2018.
- COTULA, L. **Tenure rights and obligations**. Rome: FAO; IIED, 2021. (Legal Paper 106).
- CRONKLETON, P.; LARSON, A. Formalization and Collective Appropriation of Space on Forest Frontiers: Comparing Communal and Individual Property Systems in the Peruvian and Ecuadorian Amazon. **Society & Natural Resources**, n. 28, p. 496-512, 2015.
- CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA; INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Saúde na Terra Indígena Vale do Javari**. Diagnóstico médico-antropológico: subsídios e recomendações para uma política de assistência. São Paulo: CTI; ISA, 2011.
- DING, H. *et al.* **Climate Benefits, Tenure Costs**. The Economic Case for Securing Indigenous Land Rights in the Amazon. Washington: WRI, 2016.
- ENGLISH, C. *et al.* Securing land rights at scale. Lessons and guiding principles from DFID land tenure regularization and land sector support programmes. London: Legend Report, 2019.
- Erikson, P. Los Mayoruna. In: GRANERO, F. S.; BARCLAY, F. (Ed.). **Guía Etnográfica de la Alta Amazonía, Volumen II**. Mayoruna, Uni, Yaminahua. Lima: IFEA, 1994. p. 1-127.
- ESPINOSA, O. Los planes de vida y la política indígena en la Amazonía peruana. **Anthropológica**, v. XXXII, p. 87-113, 2014.
- FEIRING, B. **Indigenous peoples' rights to lands, territories and resources**. Roma: ILC, 2013.
- FISHER, W. H. Victims of The Economic Miracle Forty Years Later: Brazil's Indigenous Lands in the Post-Earth Summit Era. **Urban Anthropology**, v. 44, n. 3-4, p. 97-260, 2015.
- FLECK ZUAZO, D. W. **Tesoro de nombres Matsés**. Lima: RENIEC, 2016.
- FUNAI-Fundação Nacional do Índio. **Relatório Anual de Gestão 2019**. Brasília, DF: FUNAI, 2019.
- GARNETT, S. T. *et al.* A spatial overview of the global importance of Indigenous lands for conservation. **Nature Sustainability**, v. 1, p.369-374, 2018.

GLTN-Global Land Tool Network. **Property Theory, Metaphors and the Continuum of Land Rights**. Nairobi: UN-Habitat, 2015. (Report 8/2015).

GLTN-Global Land Tool Network. **Fit-for-Purpose Land Administration**. Guiding Principles for Country Implementation. Nairobi: UN-Habitat, 2016. (Report 2/2016).

GLTN-Global Land Tool Network. **Tenure-Responsive Land Use Planning**. Nairobi: UN-Habitat, 2021, (Report 5/2021).

GUEREÑA, A.; WEGERIF, M. **Land Inequality Framing Document**. Rome: ILC, 2019.

HIGGINS, Daniel *et al.* Investigating the impacts of increased rural tenure security: A systematic review of the evidence. **Journal of Rural Studies**, v. 61, p. 34-62, 2018.

HUAMANI, S. **Análisis del funcionamiento de los fondos climáticos y de otras fuentes para el saneamiento físico y legal de las comunidades nativas en el Perú 2011-2020**. Lima: DAR-Derecho, Ambiente y Recursos Naturales, 2021.

IGLESIAS, M. P. Demarcação de seis terras indígenas no Vale do Juruá acreano: o PPTAL e a participação indígena. In: GRAMKOW, M. M. (Org.). **Demarcando Terras Indígenas II**. Experiências e Desafios de um Projeto de Parceria. Brasília, DF: FUNAI; GTZ, 2002. p. 73-84.

IPCC-International Panel on Climate Change. **Assessment Report 6**. Working Group II Impacts, Adaptation and Vulnerability. Bonn: IPCC, 2022.

JACKSON, J. E.; WARREN, K. B. Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions. **Annual Review of Anthropology**, v. 34, p. 549-573, 2005.

JIMENEZ HUANAN, D. M. *et al.* **Matses Icampid**. La Historia de los Matsés. Primera Parte, 1860-1947. Iquitos: Tierra Nueva, 2014.

KAIMOWITZ, D. **Forest governance by indigenous and tribal peoples**. An opportunity for climate action in Latin America and the Caribbean. Santiago de Chile: FAO; FILAC, 2021.

LARSON, A. M. Derechos de tenencia y acceso a los bosques. Manual de capacitación para la investigación. Parte I. Guía introductoria a los problemas clave. Bogor: CIFOR, 2013.

LARSON, A. M. *et al.* Formalizing Indigenous Commons: The Role of 'Authority' in the Formation of Territories in Nicaragua, Bolivia and the Philippines. **World Development**, v. 70, p. 228-238, 2015.

LAURIOLA, V. M. Terras Indígenas e Recursos Comuns frente aos Desafios do Pluralismo Jurídico e da Sustentabilidade. **Cadernos da Escola de Direito e Relações Internacionais**, Curitiba, v. 3, n. 16, p. 332-345, 2011.

LAURIOLA, V. M. Indigenous Lands, Commons, Juridical Pluralism and Sustainability in Brazil: Lessons from the Indigenous Lands of Raposa Serra do Sol. *Journal of Latin American Geography*, v. 12, n. 1, p. 157-185, 2013.

LAURIOLA, V.; WENTZEL, S. Povos Indígenas y Recursos Comuns: a voz dos Índios da Amazônia Brasileira. Oaxaca: X IASCP Conference, 2004.

MDE-Mecanismo Dedicado Específico para Pueblos Indígenas. **Memoria Viva**. Saweto; Lima: WWF; AIDESEP; CONAP; Banco Mundial, 2021.

MILLER, R. P. *et al.* **Planos de Gestão Territorial e Ambiental em Terras Indígenas do Brasil**. Estratégias para apoiar o bem viver, culturas, florestas e paisagens sustentáveis. Brasília, DF: GIZ, 2021.

MONTERROSO, I. *et al.* **Reivindicación de derechos colectivos**. Reformas de tenencia de tierras y bosques en el Perú (1960-2016). Bogor: CIFOR, 2017.

MONTERROSO, I. *et al.* Commons, Indigenous Rights, and Governance. In: HUDSON, B. *et al.* (Ed.). **Routledge Handbook of the Study of the Commons**. London; New York: Routledge, 2019. p. 376-391.

NEPSTAD, D. *et al.* Inhibition of Amazon Deforestation and Fire by Parks and Indigenous Lands. **Conservation Biology**, v. 20, n. 1, p. 65-73, 2006.

NOTESS, L. *et al.* Community land formalization and company land acquisition procedures: A review of 33 procedures in 15 countries. **Land Use Policy**, v. 111, p. 104-461, 2021.

ODDO, D.; VEGA, I. Imaginando y construyendo naciones indígenas en la Amazonía peruana: territorios integrales y gobiernos autónomos de los pueblos Wampis, Awajún y Achuar. **Amazonía Peruana**, v. XVII, n. 33, p. 59-85, 2020.

OLIVEIRA, J. P. de (Org.). **Indigenismo e territorialização**. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contracapa, 1998.

OLIVEIRA, J. P. de (Ed.). Fighting for Indigenous Lands in Modern Brazil. The reframing of cultures and identities. **Vibrant**, v. 15, n. 2, 2018.

OLIVEIRA, J. P. de. Régimen tutelar y globalización: sociogénesis sobre los actuales movimientos indígenas en el Brasil. **Amazonía Peruana**, v. XVII, n. 33, p. 9-27, 2020.

OSORIO, M. L. Migración y visibilización Asháninka y Ashéninka y la formación de nuevas comunidades en las “tierras libres” entre la Selva Central y el Brasil. In: MIDAGRI (Org.). La situación de tierras, territorios y recursos naturales de los pueblos indígenas. Lima: MIDAGRI, 2021. p. 97-106.

OXFAM; ILC; RRI. **Common Ground**. Securing Land Rights and Safeguarding the Earth. A Global Call to Action on Indigenous and Community Land Rights. London: OXFAM, 2016

PIMENTA, J. Unir para além da fronteira: um esboço da etnopolítica transnacional ashaninka. **Anuário Antropológico**, v. 43, n. 2, p. 173-204, 2018.

PTC-ProTiemras Comunales. **Deforestación en comunidades nativas (CCNN)**: la necesidad de entender el contexto. Hoja Informativa n. 5. Lima: PTC-GIZ, 2020.

QUIJANO VALLEJOS, P. *et al.* **Undermining rights**. Indigenous Lands and Mining in the Amazon. Washington DC: WRI; RAISC, 2020.

RAISG-Red Amazônica Socioambiental Georreferenciada. Cartografia Histórica de Áreas Naturales Protegidas y Territorios Indígenas en la Amazonía. São Paulo: Instituto Socioambiental; RAISG, 2016.

RAISG-Red Amazônica Socioambiental Georreferenciada. **Amazonía 2019**. Áreas Protegidas, Territorios Indígenas (Mapa). São Paulo: Instituto Socioambiental; RAISG, 2019.

RAISG-Red Amazônica Socioambiental Georreferenciada. **Amazonía Bajo Presión 2020**. São Paulo: Instituto Socioambiental; RAISG, 2020.

RFN-Rainforest Foundation Norway. **Rights-based rainforest protection**. Why securing the rights of forest peoples is the right way to save the forest. Oslo: RFN, 2012.

RICARDO, F. (Org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza** - o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

ROBINSON, B. E. *et al.* Incorporating Land Tenure Security into Conservation. **Conservation Letters**, v. 11, n. 2, p. 1-12, 2017.

RRI-Rights and Resources Initiative. **Who Owns the World's Land?** A global baseline of formally recognized indigenous and community land rights. Washington DC: RRI, 2015.

RRI-Rights and Resources Initiative. **Status of Legal Recognition of Indigenous Peoples', Local Communities' and Afro-descendant Peoples' Rights to Carbon Stored in Tropical Lands and Forests.** Washington DC: RRI Policy Brief, 2021.

RRI-Rights and Resources Initiative. **Who Owns the World's Land?** Global State of Indigenous, Afro-Descendant, and Local Community Land Rights Recognition from 2015-2020. Washington DC: RRI, 2023.

VILLANUEVA, L. **El valor de los Pueblos Indígenas y sus territorios para la conservación de la Amazonia.** Aportes para una estrategia regional de trabajo con Pueblos Indígenas sobre la base de la experiencia de la Iniciativa para la Conservación en la Amazonía Andina. Lima: USAID-ICAA, 2016.

ROMANOFF, S. *et al.* **La vida tradicional de los Matsés.** Lima: CAAAP, 2004.

SARMIENTO BARLETTI, J. P. La comunidad en los tiempos de la Comunidad: bienestar en las Comunidades Nativas asháninkas. **Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines**, v. 45, n. 1, p. 157-172, 2016.

SARMIENTO BARLETTI, J. P. *et al.* 2021. Is the Formalization of Collective Tenure Rights Supporting Sustainable Indigenous Livelihoods? Insights from Comunidades Nativas in the Peruvian Amazon. **International Journal of the Commons**, v. 15, n. 1, p. 381-394.

SCHMINK, M.; Wood, C. The Political Ecology of Amazonia. *In:* LITTLE, P. D.; HOROWITZ, M. M. (Ed.). **Lands at Risk in the Third World: Local Level Perspectives.** Boulder: Westview Press, 1987. p. 38-57.

SERNANP-Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas. **Guía Oficial Áreas Naturales Protegidas.** Lima: MINAM-SERNANP, 2010.

SMITH, D. A. *et al.* The hidden layer of indigenous land tenure: informal forest ownership and its implications for forest use and conservation in Panama's largest collective territory. **International Forest Review**, v. 19, n. 4, p. 478-494, 2017.

STOCKS, A. Too Much for Too Few: Problems of Indigenous Land Rights in Latin America. **Annual Review of Anthropology**, v. 34, p. 85-104, 2005.

VARESE, S. **El Arte del Recuerdo.** Viajes y Memorias de un Antropólogo. Lima: Penguin Random House, 2021.

VEIT, P. G. **9 Facts about Community Land and Climate Mitigation.** Washington: WRI, 2021.

VRIESENDORP, C. *et al.* **Perú: Matsés.** Chicago: The Field Museum, 2006. (Rapid Biological Inventories, 16).

WALKER, R. T. Collision Course: Development Pushes Amazonia Toward Its Tipping Point. **Environment: Science and Policy for Sustainable Development**, v. 63, p. 1, p. 15-25, 2021.

WENTZEL, S. **Tacana and Highland Migrant Land Use, Living Conditions and Local Organizations in the Bolivian Amazon.** (PhD. Dissertation) – University of Florida, Gainesville, 1989.

WENTZEL, S. Indigenous Territories in the USA and Brazil – Comparative Perspectives on Governance and Management Issues. *In:* BIENNIAL GLOBAL CONFERENCE OF THE INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR THE STUDY OF THE COMMONS (IASC), 12. 2008. Cheltenham, UK, **Paper presented...** Cheltenham, 2008.

WENTZEL, S. Territorios indígenas en la Amazonía: el Perú en el contexto regional. *In:* MIDAGRI (Ed.). **La situación de tierras, territorios y recursos naturales de los pueblos indígenas.** Lima: MIDAGRI, 2021. p. 41-47.



Foto: Karin M. Naase

Autores

Ana Manoela Primo dos Santos Soares

Doutoranda e mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Graduada em Licenciatura em Ciências Sociais (UFPA). Atua em pesquisas que tratam sobre os movimentos e direitos das mulheres indígenas.

E-mail: anamanoelakaripuna@gmail.com

Antonio Felipe Cunha da Silva

Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito pela UFPA. Atuou como bolsista PIBIC/CNPq no Projeto “Impacto da Nova Legislação de Regularização Fundiária nas Terras Tradicionalmente Ocupadas pelas Comunidades Tradicionais”.

E-mail: antfelipecunha@gmail.com

Claudia Leonor López Garcés

Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília, com ênfase em América Latina e Caribe. Pesquisadora titular do Museu Paraense Emílio Goeldi. Trabalha com povos indígenas, com foco nos temas: etnicidade e nacionalidade, antropologia em fronteiras, políticas indigenistas, conhecimentos tradicionais, agrobiodiversidade e alimentação indígena, coleções etnográficas, povos indígenas e museus. Autora de livro e trabalhos sobre os povos indígenas Yanaconas e Quillacingas (Andes

Colombianos); Tikuna (fronteira Brasil-Colômbia-Peru); Karipuna (fronteira Brasil-Guiana Francesa). Atualmente desenvolve pesquisas colaborativas com os Mebêngôkre-Kayapó e Ka'apor, na Amazônia brasileira.
E-mail: clapez@museu-goeldi.br

José Heder Benatti

Advogado, Doutor em Ciência e Desenvolvimento Socioambiental. Professor Titular da Graduação e Pós-Graduação em Direito na Universidade Federal do Pará (UFPA), Brasil. Membro da Clínica de Direitos Humanos da Amazônia (CIDHA/UFPA). Bolsista Produtividade CNPq. Membro do *Science Panel for the Amazon* (SPA-Painel Científico para Amazônia), ligado à Rede de Soluções para o Desenvolvimento Sustentável da ONU desde agosto de 2023.
E-mail: jbenatti@ufpa.br

Karin M. Naase

Doutora em Antropologia Social pela Universidade Livre de Berlim, Alemanha (1996). Perita no Programa de Proteção das Florestas Tropicais no Pará, Brasil (1996-2000). Pesquisadora no Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, tendo realizado várias pesquisas de campo na Amazônia (2000-2010), com foco nos conflitos socioambientais. Pesquisadora na Universidade de Marburg, Alemanha (até 2015). Atuação na área da sustentabilidade socioambiental.
E-mail: knaase@gmail.com

Lucia Hussak van Velthem

Museóloga, Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Pesquisadora Titular, Curadora Adjunta da “Coleção Etnográfica” do Museu Paraense Emílio Goeldi. Vice-Diretora do Iepé - Instituto de Pesquisa e Formação Indígena. Realiza pesquisas antropológicas sobre etnoestética,

cosmologia, cultura material e patrimônio entre os povos indígenas Munduruku (Pará); Wayana e Aparai (Pará); Baniwa e Baré (Amazonas).
E-mail: luvelthem@hotmail.com

Márcio Augusto Freitas Meira

Antropólogo do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG/MCTI) e Professor do Programa de Pós-Graduação em Diversidade Sociocultural do MPEG. Doutor em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro; Mestre em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas; graduado em História pela Universidade Federal do Pará e em Língua e Literatura Francesa pela Universidade de Nancy/ Aliança Francesa, França (1983). Desenvolve pesquisas sobre a história e antropologia de povos indígenas na Amazônia. Foi Assessor Especial do Ministro da Educação (2012-2016); Presidente da Fundação Nacional do Índio (2007-2012); Secretário de Patrimônio, Museus e Artes Plásticas e Secretário de Articulação Institucional do Ministério da Cultura (2003-2007); Presidente da Fundação Cultural do Município de Belém (1998-2002); Diretor do Arquivo Público do Estado do Pará e Professor colaborador do curso de especialização em História da Amazônia da Universidade Federal do Pará (1995-1997). Desde março de 2023 é Assessor do Presidente do BNDES.
E-mail: marcioaugustomeira@gmail.com

Mark Münzel

Graduado em Língua Portuguesa pela Universidade de Coimbra (PT), 1964. Doutor em Ethnologie (Antropologia) pela Universidade Goethe de Frankfurt (Alemanha), 1970. Curador no Museu Etnográfico de Frankfurt 1973-1989. Catedrático de Völkerkunde (Antropologia) na Universidade de Marburgo 1989, emérito em 2008. Realizou Pesquisas no Brasil (Kamayurá, Nadöb), Paraguai (Achê) e Equador (Shuar).
E-mail: muenzel@staff.uni-marburg.de

Peter Schröder

Graduado em Antropologia (Etnologia) pela Philipps-Universität Marburg e Universität zu Köln, Alemanha; Magister Artium (M.A.) em Antropologia (Etnologia) pela Universität zu Köln (1988), Dr. phil. em Antropologia pela Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (1993) e pós-doutor pela Deutsche Forschungsgemeinschaft, Alemanha, e pelo CNPq (2010-2011). Atuação profissional nas Universidades de Marburg e Bonn, na UFC e na UFPE. Atualmente é Professor Associado do Departamento de Antropologia e Museologia e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal de Pernambuco. Atua principalmente nas áreas temáticas: sociedades indígenas, antropologia do desenvolvimento, práticas econômicas indígenas, cultura e meio ambiente, história da antropologia. Desde 2009 pesquisa a história das relações entre a antropologia brasileira e a etnologia alemã, com enfoque na vida e obra do etnólogo brasileiro de origem alemã Curt Nimuendajú.

E-mail: pschroder@uol.com.br

Priscila Faulhaber

Antropóloga, doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (1992). Pesquisadora titular do Museu de Astronomia e Ciências Afins. É professora na pós-graduação em Antropologia Social da UFAM e do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio (UNIRIO/MAST). É editora associada do Boletim de Antropologia do Museu Goeldi. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. Atua em pesquisas em história da antropologia, museologia e patrimônio e relações céu-terra entre povos indígenas.

E-mail: priscila@mast.br

Sondra Wentzel

Antropóloga formada na Alemanha (M.A. Universität zu Köln 1983) e nos Estados Unidos (PhD University of Florida 1989, trabalho de campo na Bolívia). Atua em direitos indígenas e sistemas de governança para estados multiétnicos. Entre 1991 e 2023 trabalhou para a cooperação técnica alemã (GIZ) em diferentes projetos em Indonésia, Brasil, Peru e Alemanha.

Contato: sondrawentzel99@gmail.com

Fotógrafas

Fatinha Silva

Fotógrafa desde 1999, premiada nacional e internacionalmente. Gestora e produtora cultural desde 2001. Sócia fundadora da Associação Fotoativa e da Rede de Produtores Culturais de Fotografia do Brasil, onde atua como representante da Região Norte. Como gestora e produtora cultural, concebeu, coordenou e coordena importantes projetos em diversos segmentos culturais. Realizou duas exposições individuais e participa de várias mostras coletivas regionais, nacionais e internacionais. É conselheira do CNIC – Lei Roaunet – mandato 2019/2020 – Segmento Artes Visuais; diretora e coordenadora de projetos da Associação Namazônia.

Marise Maués

Fotógrafa, natural de Abaetetuba, Pará. Filha de ribeirinhos, nascida em uma das ilhas de Abaetetuba, com quem guarda laços estreitos de afeto. Mesmo tendo se mudado para a cidade ainda criança, guardou íntima relação com o cotidiano da sua primeira morada, observando e mesmo experimentando o seu modo de vida e costumes, dentre os quais o cultivo e comercialização do açaí, fruto que, aliás, é uma apreciadora contumaz. O açaizeiro (*Euterpe oleracea* Mart.) é nativo da Amazônia brasileira e o Pará é o principal centro de dispersão natural dessa palmácea. Destaca-se tanto como fotógrafa conceituada quanto como artista cênica através de performances sobre temáticas relacionadas à natureza e às questões transcendentais, ao ser humano e, especialmente, à mulher.

Paula Giordano

Artista visual e médica. Nasceu, vive e trabalha em Belém do Pará, Amazônia, Brasil. Realiza pesquisas e projetos fotográficos autorais que buscam um diálogo com a expressão de sentimentos e emoções, relacionados aos dilemas existenciais do ser humano, bem como trabalhos com um viés documental que transitam no campo da antropologia ao investigar as relações do homem com o meio e a religiosidade. Já realizou duas exposições individuais, através de editais públicos estaduais. Participa de exposições coletivas nacionais e internacionais. Possui obras em acervos públicos no Brasil e no exterior.

